



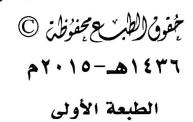
جمعها وقرأها ووثقها محمد(المطهم المراكيب وي

المجَلَّدُ الْأَوَّلِث









رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 7.17/7/77.7

ابن عاشور، محمد الطاهر

توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤

() ص.

ر.!.: ۲۰۱۲/٦/۲۲۰۳

يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.



دارالنفائس

لسنسشر والتوزيع-الأردن

ISBN



العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن هاتف: 5693940 6 00962

فاكس: 5693941 6 00962

Email: alnafaes@hotmail.com www.al-nafaes.com



إهر(ء

إلى الأجيال الناشئة الصاعدة في عالم العروبة والإسلام . . . وصلاً للحاضر بالماضي، واستشرافاً للمستقبل . . . من أجل نهضة شاملة مرشيدة، ضام بة المجذوبر سامقة الفروع . . . شجرة طيبة: أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وإلى مروح والدي الذي كان أول من حدثني عن ابن عاشوس في مرحلة «لا شعومري» الفكري، وغادم دنيانا وأنا أضع اللمسات الأخيرة في هذه الجمهرة، وإلى والدتي الصابرة المحتسبة، مرب الرحمهما كما مربياني صغيراً.

المحقّق: محمد الطاهر الميساوي

فاتحترالكتاب

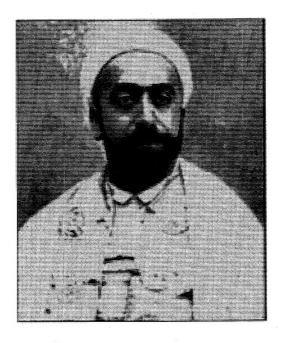
«فجعلت حقًّا عليَّ أن أُبديَ في تفسير القرآن نكتًا لم أر مَنْ سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين، تارة لها وآونة عليها. فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيلٌ لفيض القرآن الذي ما له من نفاد.

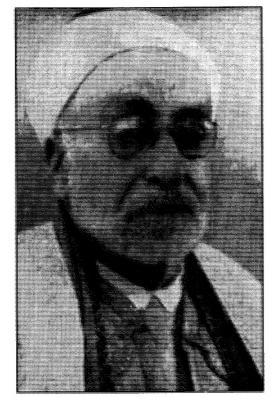
ولقد رأيتُ الناسَ حول كلام الأقدمين أحدَ رجلين: رجل معتكف فيها شاده الأقدمون، وأخر آخذٌ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُرُّ كثير.

وهنالك حالةً أخرى ينجبر بها الجناحُ الكسير، وهي أن نعمِدَ إلى ما أشاده الأقدمون فنهذَّبه ونزيده، وحاشا أن نَنْقُضَه أو نُبيده، عالِمًا بأن غمضَ فضلهم كفرانٌ للنعمة، وجحدُ مزايا سَلَفِها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدق الأمل ويسر إلى هذا الخير ودلّ.»

محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٧









الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وابنه الفاضل ابن عاشور ويتوسطهما طه حسين



الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وعن شماله تلميذه الشيخ المختار بن محمود

بين يدي مقالات ابن عاشور ورسائله

تمهيد: أنا وتراث ابن عاشور:

الحمد لله حقَّ حمده، والصلاة والسلام على صفوته من خلقه محمد خاتم أنبيائه ورسله، ثم الرضوانُ على من سلك سبيله وسار على نهجه واهتدى بهديه، أما بعد:

ففي منتصف عام ١٤١٩ (أواخر ١٩٩٨) وصفتُ حالَ مصنَّفاتِ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عليه رحمة الله فقلتُ ما يلي: «إن آثاره العلمية لم يتح لها من الانتشار والتداول ما يجعلها في متناول الدارسين والباحثين، فضلاً عن سواهم من طلاب المعرفة والمثقفين. فكثيرٌ مِمَّا طُبع منها قد تطاول عليه العهد ونفد من المكتبات، ولم يجد من أهل العزم من المحققين والناشرين من يتولَّى نفضَ الغبار عنه وإخراجه للناس إخراجًا جديدًا. أما ما لمَ يُطبع -وهو غزير - فلا يزال طيَّ النسيان والإهمال، يقبع مخطوطًا على رفوف المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس، ويتراكم عليه غبارُ السنين وتتهدده آفاتُها بالإتلاف، وكأنها تواطأت صروفُ الزمان وتدبيرُ الإنسان على تغييب مَعْلَم مهم من معالم الحياة الفكرية والعلميّة للمسلمين في القرن العشرين!» (١)

حين كتبتُ هذا الكلام كان في خاطري -بصورة خاصة - العددُ الكبير من المقالات التي نشرها ابن عاشور في مجلات وصحف شتى، ينضاف إليها غير قليل من الرسائل، وقد تناءى بجميعها المكان بين تونس والقاهرة ودمشق (وربها غيرها)، وتمادى بها الزمانُ خلال ما لا يقل عن عقود ستة، ومن تلك المجلات والصحف ما لم يُمدَّ في عمره إلا برهة قصيرة فكان حاله كبارق صيف مثل مجلة

⁽۱) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ۱۶۲۱/ ۲۰۰۱)، ص ۱۸.

«السعادة العظمى» التي أنشأها زميلُه وصديقُه الشيخ محمد الخضر حسين في تونس، ومنها ما عُمر لسنوات عدة شبَّ فيها وما اكتهل مثل مجلة «الهداية الإسلامية» التي أسسها كذلك الشيخ الخضر في القاهرة و«المجلة الزيتونية» التي أسسها بعضُ تلاميذ ابن عاشور في تونس، ومنها ما عُمر طويلاً واكتهل وما زال يصدر حتى يوم الناس هذا مثل مجلتي مجمع دمشق ومجمع القاهرة.

إلا أنه لم يكن في خاطري حينذاك أن أنتهض يومًا لجمع تلك المقالات والرسائل وأن أنشغل بها قراءة وضبطًا وتوثيقًا و "تحقيقًا"، بل لم يكن من "خارطة طريقي" عندها أن أجعل الفكر المقاصدي الاجتهاعي عند ابن عاشور موضوعًا لأطروحتي في الدكتوراه. ولكن يبدو أن جاذبًا خفيًّا ودافعًا قويًّا كانا يتملكانني فلا أملك منها فكاكًا، فكما عكفتُ من قبلُ على أعهال المفكر الجزائري اللامع مالك بن نبي دراسة وتأليفًا وترجمة، ألفيتني منغمسًا في تراث علامة تونس الزيتونة الشيخ عمد الطاهر ابن عاشور بالقدر ذاته إن لم يكن على نحو أكبر. على أن لي مع ابن عاشور صلةً أقدم من تلك التي تربطني بهالك بن نبي (۱)، أرى من المناسب الكشف عنها هنا لما فيها من بعض الغرابة، ولعلها تفيد مَنْ يروم التبصر بالأبعاد النفسية

⁽۱) كان أول تعرفي على مالك بن نبي حوالي منتصف العقد السابع من القرن العشرين الميلادي -أو بعده بقليل- قبل مرحلة الدراسة الجامعية، وذلك من خلال مقال كتبه عنه الشيخ راشد الغنوشي ونُشر في أحد أعداد مجلة «المعرفة» لا أتذكر الآن تاريخه، ثم تجددت صلتي به خلال السنة الأولى (١٩٧٨/١٩٧٧) من دراستي الجامعية بدار المعلمين العليا بمدينة تونس عندما اقتنيتُ نسخةً من الطبعة الفرنسية لكتابه «الظاهرة القرآنية» الذي لا يبدو أني فهمت وقتها كثيرٌ من مضمونه الفكري أو أدركت شيئاً مهمًا من مغزاه المنهجي، ولكني أذكر جيداً أني قرأت طرفاً منه على بعض زملاء الدراسة والسكني -منهم الأساتذة زهير بن يوسف ومصباح الباشا وتوفيق عبدالكافي حفظهم الله- وجرى بيننا بعضُ النقاش حول ذلك، وخاصة الفصل الخاص بالظاهرة الدينية الذي تكلم فيه ابن نبي على «المذهب المادي» و «المذهب الغيبي» اللذين يتنازعان تفسير علاقة الإنسان بالدين.

والاجتماعية لحركة الأفكار وتحليل مساقات نشأتها وتطورها وانتشارها وحلها وترحالها عبر الأشخاص والأجيال.

عندما كنتُ في الفصل الرابع أو الخامس من الدراسة الابتدائية (على ما أذكر، وكان ذلك في منتصف الستينيات من القرن العشرين)، كان والدي حفظه الله البالغ الآن السابعة والتسعين من عمره - (۱) عندما أعود من المدرسة، ويكون هو قد فرغ من عمله، يجلس ويُجُلِسني أمامه لأقرأ له إما من القرآن الكريم (وغالبًا ما كان ذلك من جزء عم) أو من كتاب لا أذكر الآن عنوانه، ولكنه كان كتابًا يحكي قصة أصحاب الكهف وما جرى لهم مع الإمبراطور الروماني دقيوس أو دوقيانوس، وكان ذلك الكتاب مطبوعًا على ورق أصفر مثل غيره من الكتب ذات دوقيانوس، وكان ذلك الكتاب مطبوعًا على ورق أصفر مثل غيره من الكتب القرآنية أو حتى في جامع الزيتونة وفروعه عندما كان هو المؤسسة التعليمية الأولى في البلاد. وفي تلك الجلسات المتكررة التي كنتُ أتضايق منها لِا كانت تحبسني عن اللعب ومطاردة أو صيد بعض أنواع الطيور أو اليرابيع التي توشك الآن أن اللعب في معلى من تحول في البيئة الطبيعية والبشرية في الريف الذي كنا نعيش فيه - طنَّ على سمعي اسمًا كلِّ من محمد الطاهر ابن عاشور وجده لأمه محمد نعيش فيه - طنَّ على سمعي اسمًا كلِّ من محمد الطاهر ابن عاشور وجده لأمه محمد العزيز بوعَتُّور، إذ كان والدي كثيرًا ما يردد هذين الاسمين، ولم أكن عندها أدري من هما هذان الشخصان و لا أدرك نوع العلاقة التي بينها.

ومن الأمور العجيبة أو الغريبة التي لا أزال أذكرها جيدًا أن والدي ذكر في بعض تلك الجلسات أنه سماني «محمد الطاهر» تيمنًا بالشيخ ابن عاشور! لا أستطيع

⁽۱) عندما انتهيت من تحرير هذا التقديم كان والدي ما يزال حيّاً يعاني من بعض التوعك من حين لآخر، وقد توفي فجر يوم السبت بتاريخ ١٥ مارس ٢٠١٤ على الساعة الرابعة والنصف صباحاً بتوقيت تونس، وأنا بمطار الدوحة أنتظر موعد الطائرة التي تقلني منها في الجزء الثاني من رحلة طويلة بين ماليزيا وتونس. فرحمه الله رحمةً واسعة، وأسكنه فسيح جناته، وجازاه بأحسن ما يجازي به والداً عن ولده، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أن أدعي معرفة السبب في ذلك، ولا أتذكر أني سألتُه عنه، وخاصة أنه لم يكن درس في الزيتونة أو في فرع من فروعها ولا في غيرها من المدارس القليلة التي كانت موجودة بتونس خلال الثلث الأول من القرن العشرين، ولا يبدو أن ذلك أثار في نفسي شيئًا في ذلك الطور من حياتي. وغاية ما يمكنني قولُه أنَّ والدي بلقاسم الذي تعلم القراءة والكتابة بسعيه الشخصي ومعاونة بعض زملائه عندما كان مجندًا في الجيش الفرنسي في منطقة ليون بفرنسا التي كانت تخيم عليها نذرُ الحرب العالمية الثانية - كان كثيرًا ما يتحسَّر على ما فرط والدُه في جنبه بعدم إرساله إلى «المؤدب» ليتعلم، وخاصة أن بعضَ أبناء جيله من أقاربه قد فعل أهلُوهم ذلك حينها جلب الحاج الباشا الحداج الباشا المنعقة وقد تكون معرفته بابن عاشور وجده حصلت عن طريق نجلي الحاج الباشا المذكور (صالح وعلي، وهما ابنا خالته)، أو بواسطة بعض رفاقه أثناء الخدمة العسكرية، أو أثناء حضوره دروسًا في بعض المساجد التي ارتادها في بعض مدن البلاد.

تلك كانت البداية البعيدة وغير الواعية لصلتي بابن عاشور. وعندما كنتُ في السنة الثانية من الدراسة الثانوية بمدينة سيدي بوزيد (التي توقدت فيها شرارة الثورة في ديسمبر ٢٠١٠)، أذكر أن الأستاذ الذي كان يتولى الإشراف علينا أثناء ما كان يعرف بحصص المراجعة (classes d'études) قادنا في أحد أيام عام ١٩٧٢ إلى المكتبة العامة الوحيدة التي كان يأويها مبنى ما كان يُعرف بلجنة التنسيق الحزبي اللمزب الاشتراكي الدستوري الذي كان يحكم البلاد بقيادة الحبيب بورقيبة). كان الغرضُ من زيارة تلك المكتبة أن نستعير كتبًا للمطالعة، وكانت مدة الاستعارة السبوعين أو ثلاثة. المهم أنه كان علي، شأني في ذلك شأن بقية التلاميذ في الفصل، أن أستعير كتاباً، وفعلاً تناولت أحد الكتب المصفوفة على الرفوف، ولست أدري على أساس أخذته، وكان ذلك الكتاب يحتوي على مقدمات تفسير التحرير والتنوير البن عاشور في طبعة ذات غلاف ورقي بلون أخضر فاتر. وعدتُ بالكتاب

وحاولت أن أقرأ فيه، ولكني لا أذكر أني فقهتُ منه شيئًا ألبتة؛ لأني في الحقيقة لم أستطع مواصلة القراءة فيه فضلاً عن إكماله، إذ كانت لغتُه وأسلوبه ومضمونه فوق إدراكي بمقام بعيد. وعندما انتهت مدةُ الاستعارة قادنا الأستاذ مرة أخرى إلى المكتبة، وأعدتُ الكتابَ في حالة جيدة لم يصب بسوء!

ومرت الأيامُ وتصرمت السنون، ومرَّ عليَّ اسمُ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كطيف حلم، أو كها يمر أيُّ حدثٍ عاديٍّ عابر على وغي يافع حَدَث، وانخرطتُ في ضروب من الدراسة والقراءة النظامية وغير النظامية لم يكن أيُّ من مؤلفات ابن عاشور من بينها، فانقطعتْ صلتي به انقطاعًا طويلاً. حتى إذا كان العام ١٩٨٨ وقد تمكنت في نفسي فكرةُ التجديد والبحث في لوازمها ومتعلقاتها حسالك وقضايا ومجالات ومآلات - بفضل المناقشات التي كنتُ أحضرها في بعض المنتديات الفكرية بجامعة الخرطوم وجامعة أم درمان الإسلامية وغيرهما من المواقع، وبفضل ما كان يعتمل في أوساط الحركة الإسلامية في السودان بقيادة الدكتور حسن الترابي من زخم فكري، سعيتُ إلى الحصول على نسخةٍ من كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور. وإذ كنتُ منقطعًا عن الأهل وعن تونس مذ غادرتها قهرًا أواخر عام ١٩٨١، وكان الكتابُ نادرَ الوجود في المكتبات تونس مذ غادرتها قهرًا أواخر عام ١٩٨١، وكان الكتابُ نادرَ الوجود في المكتبات مساعدتي في ذلك فها تأخر عن تلبية بغيتي. وعلى الرغم من أني قرأت الكتاب بنهم ودون انقطاع حتى آخره، إلا أني لم أعدُ ذلك إلى أيِّ نوعٍ من المدارسة العميقة لمباحثه والنظر في مسائله وقضاياه.

وانقضت أعوامٌ عِشْتُ فيها أصنافًا أخرى من التجارب تركت آثارًا متفاوتة في وعيي الفكري ونموِّي العقلي وفي رؤيتي للأمور، وإذا بي أُراني في العام ١٩٩٧ مسوقًا، مع انشراح صدر ومن دون سابق تخطيط، إلى العناية بذلك الكتاب وبصنوه «أصول النظام الاجتهاعي في الإسلام»، دراسةً وتوثيقًا وتحقيقًا، على الرغم من أن ذلك كان على حساب دراستي في مرحلة الدكتوراه التي تخليتُ عنها وانخرطت في

أعمال علمية أخرى. كان ذلك في ماليزيا التي قدمت إليها في شهر أبريل من العام ١٩٩١ لمواصلة الدراسة العليا بالجامعة الإسلامية العالمية. وكم كانت غبطتي بالغة حين فرغتُ من إعداد الكتابين ودفعتُهما للنشر، وكانت سعادتي أكبر حين صدرا وكأنها كنت أنا مؤلفهها!

وحين عدتُ إلى مشروع الدراسة العليا الذي جمدته، ألفيتني مندفعًا بدون تفكير طويل إلى أن أجعل موضوع أطروحتي في مقاصد الشريعة وأسس النظام الاجتهاعي من خلال أعهال ابن عاشور. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل ما أن انتهيتُ من كتابة الأطروحة حتى وجدتني منخرطًا في مغامرة ترجمة لكتاب المقاصد إلى اللسان الإنجليزي على الرغم من علو لغته وكثافة أسلوبه فضلاً عن دقة مباحثه، متجشًّا بذلك الاجتهاد في التعبير عن مفاهيم ونقل مصطلحات يشكو القاموس الفني الإسلامي في اللسان الإنجليزي من نقص كبير فيها. ولكن يسر الله، وآتت المغامرة ثمرتها، واستوى سفينُها على جودي، ثم لقي الكتابُ من أهل ذلك اللسان من يقوم عوجه، ويصقل عبارته، ويسبك أسلوبه.

وهكذا يبدو لي وكأنها نوعٌ من استبطان ما كان يجيش بخاطر والدي قد استبد بي وساقني سوقًا رفيقًا إلى تمتين صلتي بابن عاشور والاعتناء بتراثه مطالعة ودراسةً وتدريسًا ونشرًا، قضاءً لدَين أو قيامًا بواجب لا أدري على التحديد منشأه. وحين عزمت -في النصف الثاني من سنة ٢٠٠٦ - على جمع مقالات الشيخ ورسائله، لم أكن أتوقع أن سيمتد بي الزمنُ معها سنوات عدة، ولا أن سيبلغ حجمها القدر الذي بلغ.

محاولات سابقة لجمع مقالات ابن عاشور، ولكن...:

ليس اعتنائي بمقالات الشيخ ابن عاشور أمرًا أُنْفًا، وإنها هو استئناف واستكيال لجهود سلفت. فهناك -فيها أعلم- ثلاث محاولات سعى أصحابها إلى جمع شيء من تلك المقالات ونشرها في سفر واحد: الأولى نهض بها نجلُه الأستاذ عبد الملك ابن عاشور عليه رحمة الله ونشرها بعنوان «تحقيقات وأنظار في القرآن

والسنة (1). وقد اشتمل هذا المجموعُ على إحدى وعشرين مقالة تتفاوت طولاً وقصرًا، نظمها جامعُها في قسمين: قسم خاص بالقرآن (ست مقالات) وقسم خاص بالسنة (خمسة عشر مقالة). ومن هذه المقالات ما نشر في مجلة «الهداية الإسلامية»، ومنها ما نشرته مجلات أخرى، ومنها ما يبدو أنه لم يسبق نشره.

أما المحاولة الثانية فنهض بها الأستاذ الأديب علي الرضا الحسيني المحامي (ابن أخت الشيخ محمد الحضر حسين) نزيل دمشق، ونشرها بعنوان «مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور» في سلسلة «روائع مجلة الهداية الإسلامية» (٢). وكما هو واضح من اسم السلسلة، فقد اقتصر الحسيني في هذا المجموع على اثني عشر مقالاً مما نشر في مجلة «الهداية الإسلامية». والحقيقة أن ما أودعه الأستاذ الحسيني في هذا الكتاب هو المجموعة الأخيرة من مقالات ابن عاشور التي نشرتها المجلة المذكورة، والتي يبدو أن الحسيني أصدرها في حلقات تحت اسم السلسلة نفسها متوخيًا في ترتيبها الرابط الموضوعي بين مقالات كل حلقة، كما ينبئ عن ذلك ظاهر كلامه في تقديمه للمجموعة التي اطلعنا عليها (٣).

أما المحاولة الثالثة فنهض بها الأستاذ محمد إبراهيم الحمد من الزلفي بالمملكة العربية السعودية، وهي ليست ممحضة لابن عاشور، وإنها شملت مجموعًا منتخبًا من المقالات لعدد من الكتاب العرب البارزين في القرن الميلادي الماضي نشرها جامعُها في ثلاثة مجلدات بعنوان «مقالات لكبار كتاب العربية» (٤). وقد نسق

⁽١) نُشر هذا المجموع سنة ١٩٨٥ نشرًا مشتركًا بواسطة الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، وصدر حديثًا عن دار السلام بالقاهرة سنة ٢٠٠٧/١٤٢٨.

⁽٢) صدر هذا المجموع سنة ٢٠٠١/١٤٢٢ عن الدار الحسينية للكتاب التي من الراجح أن مقرها دمشق حيث يقيم الأستاذ الحسيني، ولست أدري على وجه اليقين إن كان التاريخ المذكور هو تاريخ الطبعة الأولى للكتاب أم أنه لم يسبق طبعه؛ إذ لا ذكر لرقم الطبعة.

⁽٣) الحسيني، على الرضا: مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٣ - ١٥.

⁽٤) صدر هذا المنتخب في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٥/ ٢٠٠٥ عن دار ابن خزيمة بالرياض.

الأستاذ الحمد مختاراته وفق ترتيب موضوعي، فجاءت مقالات ابن عاشور البالغ عددها ستة موزعة في مواضع مختلفة تبعًا لذلك الترتيب، وهي مأخوذة كلها من مجلتي «السعادة العظمى» و «الهداية الإسلامية». إلا أن أحدها -وهو «من يجدد لهذه الأمة أمر دينها» - جاء منقوصًا نقصًا كبيرًا يتجاوز النصف، وقد اعتذر الأستاذ الحمد عن ذلك بأنه لم يتيسر له الاطلاع على جميع حلقات المقال (۱).

وتختلف هذه المحاولات الثلاث من حيث المقالات التي اشتملت عليها إلا واحدًا، هو مقال «من يجدد لهذه أمر دينها الذي نشرته مجلة «الهداية الإسلامية» في تسعة نجوم. ولكنها تشترك جميعًا في أنها خلت خلوًّا تامًّا من أيِّ توثيق لما جاء في تلك المقالات من آثار أو أقوال أو أشعار، كها خلت من أيِّ تعليق على ما بثه ابن عاشور في ثناياها من آراء، أو أثاره من مسائل، أو أوماً إليه من مواقف ومفاهيم. وبينها حرص على الرضا الحسيني ومحمد إبراهيم الحمد على بيان مصادر المقالات التي جمعاها بذكر أعداد المجلة أو المجلات التي نُشرت فيها، جاءت محاولة عبدالملك ابن عاشور خالية من ذلك إلا قليلاً. والحقيقة أن خلو المحاولات المذكورة من التوثيق والتعليق والتحقيق أمرٌ لا يختص بها، فهو حال كل ما تيسر لنا الاطلاع عليه من مجاميع المقالات والفتاوى لعدد من العلماء والمفكرين (٢٠). ويبدو أن سبب ذلك هو ما تتطلبه عملية التوثيق والتعليق والتحقيق من جهد مضن وقت طويل ونفس أطول، ولا ينبئك مثلُ خبير! وربها كان الداعي إلى ذلك حرصُ الجامعين لتلك المقالات على إيصالها إلى القراء تعجيلاً لانتفاعهم بها. ومهها حرصُ الجامعين لتلك المقالات على إيصالها إلى القراء تعجيلاً لانتفاعهم بها. ومهها

⁽١) محمد إبراهيم الحمد: مقالات لكبار كتاب العربية (المجموعة الثالثة)، ص ٣٤٩، الحاشية رقم ٣.

⁽٢) من ذلك جمهرة مقالات الشيخ محمود محمد شاكر، وفتاى الشيخ محمد أبو زهرة، وآثار الشيخ مصطفى عبد الرازق، وفتاوى الشيخ مصطفى الزرقا، وفتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ومقالات الشيخ السيد أحمد صقر، ومقالات الشيخ محمد الغزالي (التي نشرت في مجلة «الوعى الإسلامي»).

كان السبب أو الداعي، فإنه لا مراء في أن ذلك يعد نقصًا وقصورًا في ميزان التحقيق العلمي.

ويمكن أن نضيف إلى الجهود السابقة في جمع ما تناثر من تراث ابن عاشور ما صنعه كلًّ من الأستاذين محمد بن يونس السويسي ومحمد بن إبراهيم بوزغيبة، وإن كان عملُها قد اقتصر على الفتاوى دون البحوث والمقالات العلمية. وبصرف النظر عن أيها سابق في ذلك، فإنا نعرض هنا لما أنجزه كلًّ منها حسب تاريخ نشره. محض بوزغيبة جهده لجمع فتاوى ابن عاشور دون غيره ونشرها بعنوان «فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور» (١) محتويًا على مائة وثلاثة عشر فتوى، بينا يندرج صنيع السويسي في سياق أوسع هو مجموع ما صدر عن علماء تونس من فتاوى خلال قرن من الزمان، وذلك في كتابه «الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري» الذي اشتمل على ثمان وثهانين فتوى (١). وكانت مصادرهما الرئيسة في ذلك الصحف اليومية والأسبوعية والمجلات العلمية التي كانت تصدر بتونس وفتحت صفحاتها لفتاوى ابن عاشور.

وقد سلك بوزغيبة والسويسي في محاولتيها نهجًا موضوعيًّا في ترتيب الفتاوى على أبواب تتفاوت في حجمها حسب وفرة المادة المنضوية في كل باب. ومما يميز هاتين المحاولتين توثيق الشواهد والأقوال، والتعليق على جملة من المواضع شرحًا للفظ، أو بيانًا لمعنى، أو تصحيحًا لخطأ، حسبها قدره القائهان بهها من الحاجة إلى ذلك. على أننا نلاحظ أن بعض نصوص ابن عاشور التي عدها الأستاذان من قبيل الفتوى هو محلَّ نظر، إذا عايرناها بمعيار علمى دقيق في صناعة الفتوى، سواء

 ⁽١) صدر الكتاب سنة ١٩٥٥/ ٢٠٠٤ عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي في ٤٩٥ صفحة
 (بها في ذلك قائمة المراجع والفهارس).

⁽٢) صدر الكتاب سنة ٢٠٠٩/١٤٣٠ عن دار سحنون في تونس ودار ابن حزم في بيروت بعنوان «الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري جمعًا وتحقيقًا ودراسة لما نشر بتونس» في مجلدين من ١٢٧٦ صفحة (بها في ذلك قائمة المراجع والفهارس).

كان ذلك من حيث الموضوع أو من حيث الأركان والشروط أو من حيث المخرج، إلا أن يُحمل معنى الفتوى على غير قليل من التجوز والتسامح(١).

تلك هي الجهود التي وقفنا عليها والتي اهتم أصحابها بجمع شيء من مقالات ابن عاشور. ومها كان من محدودية تلك الجهود من حيث الإحاطة والشمول، ومها كان تفاوتها وقصور بعضها من حيث الدقة والاستقصاء في التحقيق والتوثيق، فإنها أسدت لا محالة خدمة جليلة بجعل جزء مهم من تراث ابن عاشور –المنثور في مجلات وصحف متعددة باعد الزمان بيننا وبينها عبر بلدان مختلفة – في متناول القراء والباحثين. وهي بذلك مهدت جانبًا من الطريق وفتحت أمامنا أفقًا مهيًا، فيسرت علينا ما أقدمنا عليه وتجشمناه في صناعة هذا المجموع أو الجمهرة لمقالات ابن عاشور ورسائله وما ألحقناه بها، وذلك على الأقل بأن نبهتنا إلى تدارك بعض ما شابها من مظاهر القصور التي ألمحنا إليها. ولذلك فليس جهدُنا فيها عزمنا عليه إلا بناءً على ما صنعه أولئك السابقون وتكميلاً لما بدؤوه.

منهجنا في هذه الجمهرة جمعا وترتيبا:

قام عملُنا في هذا المجموع على قاعدة الاستيعاب لما أمكننا الوصول إليه من المقالات والبحوث العلمية، مما نشره عدد من المجلات التي تعامل معها ابن عاشور من أول مسيرته الفكرية كاتبًا ومصنفًا، منذ منتصف العقد الأول من القرن الميلادي العشرين، ومن الرسائل والأبحاث التي نُشرت مستقلةً سواء لتكون جزءًا من المقررات العلمية لطلبة الزيتونة أم لا، معرضين عن الفتاوى إلا نزرًا يسيرًا جدًّا أدرجناه في الموضع الذي خصصناه للمسائل الفقهية الفرعية. وقد حدانا إلى هذا الاختيار من الاستيعاب والاستبعاد سببان رئيسان: الأول أن فتاوى ابن عاشور قد كفانا مؤنتها

⁽۱) انظر مثالاً لذلك في مراجعتنا لكتاب «فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور»، مجلة التجديد (المجلد ۱۰، العدد ۲۰، ۱۶۲۷/۲۰۰۲)، ص٢٢٦-۲۲۸.

الأستاذان السويسي وبوزغيبة، والثاني أننا أردنا إبرازَ التراث الفكري الذي تجلت فيه قدرةُ ابن عاشور ومهارته في كتابة المقال العلمي القائم على منهج في إثارة المسائل وتحليلها ومناقشتها وتحقيقها على نحوٍ يكشف عن عمق في التناول وأصالة في الرأي، فضلاً عن التنوع والسعة في الموضوعات والقضايا التي طرقها.

وقد رأينا أن نعضّد تلك المقالات والرسائل بضائم من مادة أخرى نُشرت بين يدي تحقيقه لعدد من دواوين الشعر وكتب الأدب كالدراسة الممتعة التي قدم بها لديوان بشار بن برد، وقد بينا ذلك في مواضعه. بل رفدنا هذا المجموع بطائفة من الخطب التي ألقاها العلامة ابن عاشور في مناسبات مختلفة متصلاً جميعها بموقعه شيخًا لجامع الزيتونة وفروعه، كها حليناه بمخاطبات ورسائل (هي طرائف من النشر والشعر) صدرت منه لأشخاص من شيوخه وزملائه وأصدقائه. وجريًا على ما قالته العرب: «هذا الشبل من ذاك الأسد»، رأينا من المناسب أن نُدرج في هذا المجموع نصّين مهمين لنجله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ضممنا كلاً منها إلى المحور المناسب له، تتميًا للفائدة وتعميقًا للنظر في القضايا المنضوية تحت ذلك المحور.

ومع ذلك كله، فلا مجالَ للزعم بأن ما تيسر لنا الوقوفُ عليه مما جمعناه في هذه الجمهرة قد أحاط بكل ما كتبه ونشره الشيخ ابن عاشور من مقالات وبحوث ورسائل، فهناك بعضُ المجلات -منها على سبيل الذكر لا الحصر مجلة «هدى الإسلام» - حُليت صحائفُها بشيء من مبتكرات قلمه أعيانا البحثُ والسؤال عنها، ولم نقف لها على أثر، وهناك بحوثٌ دبجتها يراعُه وعلمنا بمكان وجودها، ولكن لم يمكن الحصولُ عليه (۱). ولا نستبعد -بل نكاد نجزم - أن تكون هنالك مظانّ

⁽۱) أخبرني الشيخ الدكتور عبد الستار أبو غدة -حفظه الله- قبل بضع سنوات بأنه يحتفظ بنسخة من بحث عن الزواج ومقاصده في الشريعة الإسلامية كان الإمام ابن عاشور قد كتبه استجابة لطلب من إدارة تحرير «الموسوعة الفقهية الكويتية» إبان طور تأسيسها، وقد وعدني بتصويره لي، لكن تعذر عليه جلبه من مكتبته بحلب الشهباء (فرج الله عنها وعن أهل الشام).

أخرى تحوي من تراث ابن عاشور العلمي والفكري قدرًا غير يسير، وخاصة مكتبته الزاخرة بالمرسى في تونس. ولعل قادم الأيام أن يزيل عن ذلك حجب الستر، وينفض عنه غبار السنين، فيخرج من زوايا النسيان والإهمال، فنزيد معرفة بمدى سعة ذلك التراث وتنوعه وغناه وبها ينطوي عليه من قضايا وإشكالات.

ذلك عن الجانب الكمي لعملنا في هذا المجموع. أما الجانب المنهجي الخاص بتصنيف مادته وترتيبها فقد ترددنا فيه بين طريقتين: إما أن نتبع نهجًا زمنيًّا خطيًّا تندرج فيه المقالاتُ والرسائل وغيرها حسب تاريخ نشرها من الأقدم إلى الأحدث، وهو نهجٌ مفيد يمكن أن يوقفنا على التطور العلمي والفكري لكاتبها، وأن يُبِينَ عن أثر تقدم السن وتراكم الخبرة في تحديد القضايا التي عالجها، وفي تشكيل الرؤية أو الرؤى التي بلورها. أما الطريقةُ الثانية فهي أن نسلك في تصنيفها وتبويبها نهجًا موضوعيًّا تتوزع فيه وفقًا لطبيعة المجالات العلمية التي تنتمي إليها تلك المقالاتُ والرسائل وما لحق بها، فترتسم لنا بذلك صورةٌ كلية للمشاغل العلمية والقضايا الفكرية والهموم العملية التي استبدت بعقل ابن عاشور خلال مسيرة علمية وعملية امتدت لما لا يقل عن ستة عقود. وقد رجح لدينا الخيارُ الثاني لما لا يخفى من جدواه في إدراك الجوانب المختلفة لعطائه العلمي وإسهامه الفكري، دون أن يعني جدواه في إدراك الجوانب المختلفة لعطائه العلمي وإسهامه الفكري، دون أن يعني هذا الترجيحُ تهوينًا لجدوى الخيار الأول.

وبناءً على هذا النهج الموضوعي الذي رجحناه، اجتهدنا في توزيع مادة هذا المجموع على خمسة محاور كبرى يندرج في كل محور منها جملةٌ من الفروع. فكان المحور الأول للمقالات الخاصة بمسائل العقيدة والتفسير والفكر والحكمة، وقد أقمناه على فرعين، الأول للعقيدة والتفسير (ومسائل التفسير التي عرض لها ابن عاشور هي أساسًا مسائل عقدية)، والثاني للفكر والحكمة. أما المحور الثاني فتنضوي فيه المقالاتُ الخاصة بفقه السنة بمعناها العام الذي يشمل الحديث والسيرة، ومن فيه انتظم هذا المحور في فرعين: الأول لفقه الحديث، والثاني لفقه السيرة. ثم خصصنا المحور الثالث لمسائل أصول الفقه والفقه والفتوى، وهو كذلك يشتمل خصصنا المحور الثالث لمسائل أصول الفقه والفقه والفتوى، وهو كذلك يشتمل

على فرعين: واحد للبحوث التي تتناول مسائل وموضوعات في أصول الفقه، والآخر يضم المقالات التي تعالج مسائل وموضوعات فقهية تطبيقية.

وقد خرجنا في هذا المحور عما التزمناه من استبعاد للفتاوى في هذا المجموع ربطًا للمباحث الأصولية بشيء من المسائل الفقهية الفرعية التي يتضح بها جانبٌ من المنهج وتطبيقه عند ابن عاشور، خاصة وأن نصوصَ الفتاوى التي أدرجناها فيه ليست تقريراً مجرداً للأحكام، وإنها هي في حقيقتها بحوث علمية قائمة على التحليل والتحقيق والاستدلال. وقد أتبعنا هذا المحورَ الثالث بملحق يتمثل في مقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور عن «المصطلح الفقهي في المذهب المالكي»، وهو أقرب إلى البحث الأصولي التاريخي.

وجريًا على المنوال نفسه، جعلنا محورًا رابعًا للغة والأدب، وقد فرعناه هو الآخر إلى فروع ثلاثة: الأول للبحوث والتحقيقات اللغوية، والثاني لعلوم البلاغة، والثالث للدراسات الأدبية. وألحقنا بهذا المحور بحثًا تاريخيًّا عن «السند التونسي في علم متن اللغة» لنجل المصنف الشيخ محمد الفاضل.

ولا ندعي أن ما انضوى تحت المحاور والفروع المذكورة قد جرى تبويبه وتوزيعه فيها على نحو صارم يتوخى قواعد دقيقة من منطق تمايز العلوم واستقلال بعضها عن بعض، بل هناك بين المقالات والبحوث التي أدرجناها فيها ما لا يخفى من الاتصال والتداخل الذي ليس ههنا مجال بيانه وتفصيل القول في وجوهه. وإنها قصدنا بذلك أن تنتظم مادة هذا المجموع في أطر كلية تضبط انتسابها إلى المجالات المختلفة للمعرفة الإسلامية التي تعاطى معها المصنف.

على أنا لم نجر في تصنيف جميع محتويات الكتاب على نحو واحد مطرد من الاعتداد بالجانب الموضوعي فيها، كما هو الشأنُ في المحاور الأربعة التي وصفناها. بل راعينا في المحور الخامس (وهو الأخير) جانبَ الشكل والمنهج والمقام في المادة التي أدرجناها فيه منضويةً تحت فروع خمسة: أولها لمراجعات الكتب والتعليق عليها

شرحًا ونقداً، وثانيها للمتابعات اللغوية الخاصة بالأخطاء الشائعة وغير الشائعة في العربية. أما الفرع الثالث فخصصناه للتراجم إنشاءً كانت أو استدراكًا، بينها جعلنا الفرع الرابع للمقدمات التي وضعها الشيخ ابن عاشور بين يدي تحقيقه لجملة من دواوين الشعر وكتب الأدب، وقد استثنينا من ذلك ما كتبه تقديهًا لديوان بشار؛ إذ جاء في الحقيقة بحثًا تاريخيًّا أدبيًّا نقديًّا مسهبًا يصلح أن يكون كتابًا قائمًا بنفسه، ولذلك وضعناه تحت الفرع الخاص بدراسات الأدب والنقد من المحور الرابع.

ولم نستوعب كلَّ ما لابن عاشور في هذا النوع من الكتابة إذ عزت طائفةٌ من الدواوين والكتب التي حققها عن متناولنا، ولعل الله تعالى ييسر لنا تداركها وغيرها في المستقبل القريب. وإنها عمدنا إلى إدراج هذا النوع من كتابات ابن عاشور في هذا المجموع حرصًا على تقريبه من القراء ممن قد لا تسنح لهم الفرصة أو تقوم لديهم الدواعي ليقرؤوا الأعهال التي ارتبطت بها تلك المقدمات، خاصة في زمن ضعفت بل انطفت فيه -خاصة لدى المنتسبين للدراسات الشرعية - الهمم الداعية إلى مطالعة مجاميع الأدب ودواوين الشعر، كالبيان والتبيين للجاحظ، والكامل للمبرد، وديوان الحهاسة لأبي تمام وشروحه، والعقد الفريد لابن عبد ربه.

وقد أدرجنا في خاتمة العقد من هذا المحور الأخير (المحور الخامس) طائفةً من الخطب والرسائل والمخاطبات ذات القيمة التاريخية المهمة في حياة ابن عاشور وعلاقاته الشخصية خاصة وفي الحركة العلمية والفكرية في تونس عامة.

وهناك جانبٌ آخر مهم أوليناه عنايةً قصوى في هذا العمل، حتى عدَّه بعضُ الأصدقاء من لزوم ما لا يلزم (١)، ذلكم هو جانبُ التوثيق والتعليق حيثها لاحت الحاجةُ وقام الداعى، فضلاً عن الضبط والتدقيق لمتن النصوص وترتيب أجزائها

⁽۱) شكوتُ في بعض المناسبات إلى الزميل الصديق إبراهيم محمد زين ما اقتضاني العملُ في صناعة هذا المجموع من تطاول زمنٍ وتأجيلٍ لبعض الأعمال العلمية المهمة الأخرى، فعلق على ذلك بأني فيها صنعت فيه قد ألزمت نفسي بها لا يلزم.

وتنسيق فقراتها كلما استدعى الأمر ذلك. فما من شاذة ولا فاذة، ولا صغيرة ولا كبيرة من الشواهد والنقول والإحالات التي تضمنتها النصوصُ المودعة في هذا المجموع، إلا وقد تتبعناها وعملنا على توثيقها مهما كان حجمُها ومهما كانت طبيعتها، اعتمادًا على المطبوع من المصادر والمراجع، مع الحرص على المحقق والقريب العهد منها، فإن تعذر ذلك عوَّننا على الموجود منها ولو كان مخطوطًا (وهذا نادر). أما ما جرينا عليه من تعليق في العديد من المواضع، فلم نسرف ولم نطلق عنانَ القلم فيه لكي لا نثقل نصوصَ ابن عاشور بها لا ضرورة له، ولا نفرض على القارئ نهجًا معينًا في قراءتها. وقد اجتهدنا في مواضع قليلة أن نجلب من مصنفاته الأخرى (وخاصة تفسير التحرير والتنوير) بعض النصوص تبيينًا لإجمال معنى أو استكمالاً لترتيب حجة أو استيعابًا لبارق فكرة، مما رأينا الاكتفاء بالنص معنى أو استكمالاً لترتيب حجة أو استيعابًا لبارق فكرة، مما رأينا الاكتفاء بالنص المتوفر من بعض المقالات لا يفي بالغرض فيه.

وربَّ قائل يقول: لمَ هذا العناءُ والنَّصَبُ في تقصِّي مقالات ابن عاشور ورسائله وجمعها وتحقيقها وبين أيدينا أمهاتُ مصنفاتِه مشهورةً ميسورة تسير بها الركبان وتزخر بها المكتبات العامة والخاصة؟ ألا يُغنينا في التعرُّف على آرائه وأفكاره واجتهاداته واختياراته ما بثه تصريحًا وتلميحًا في «التحرير والتنوير» وما قرره تأصيلاً وتفريعًا في «مقاصد الشريعة الإسلامية» وما بينه تأكيدًا وتنظيرًا في «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» وما سطره شرحًا وتحليلاً في «أليس الصبح بقريب»؟ ما الجديد الذي تحتوي عليه تلك المقالات والرسائل مما لا يمكن استفادته والوقوف عليه من هذه المصنفات؟

ودون الولوج في التفاصيل، ولكي ندع الأمر للقارئ يحكم فيه بها ينتهي إليه من فهم وتقدير، نقرر الآتي فنقول: إن ما يحتوي عليه المجموعُ الذي بين أيدينا لا يزيدنا فقط اقتناعًا بأن الإمام ابن عاشور كان أكثرَ علماء تونس وكتابها خلال القرن الرابع عشر الهجري غزارة إنتاج، بل تكشف عن أنه أكثرُهم تنوعًا فيما طرق من موضوعات، وأبعدُهم غورًا فيما عالج من قضايا، وأكثرهم تماسكًا وتوازنًا فيما قرر من آراء، وأبعدهم عن التطاول والجور فيما أصدر من أحكام. وهو في كل المقالات

والرسائل والمراجعات والمتابعات التي نقرؤها له هنا يصدر عن منزع صارم في التحقيق العلمي، واتجاه واضح من النقد الرصين والتبصر العميق، والإحاطة بمعطيات ما يتناوله من موضوعات وما يناقشه من قضايا، يجلل ذلك كلَّه حرصٌ أكيد على الاجتهاد والتجديد بعيدًا عن مجرد التكرار والترديد. فابن عاشور هو العالم والمثقف الموسوعيُّ الذي لم يكد يدع مجالاً من مجالات المعرفة الشرعية والجِكْمية الإسلامية -مقاصد ووسائل - دون أن يكتب فيه كتابة العارف البصير والعالم الخبير. ولا نجازف في الحكم ولا نجحف بالحقيقة إن قلنا إنه لا يدانيه -بل لا يضاهيه - في ذلك أحدٌ من علماء تونس وكتابها في القرن العشرين الميلادي، زيتونيًّا «تقليديًّا» كان أو جامعيًّا «حداثيًا».

وربها اعترض علينا بآثار صديق ابن عاشور وخليله الشيخ محمد الخضر حسين عليه رحمة الله، وجوابنا على ذلك من وجهين: الأول أن إنتاج الشيخ الخضر إنها كان جلّه في مصر التي كان بها مستقره ومجلى نشاطه ومسرح حركته. أما الوجه الثاني، فحتى إذا راعينا النّسَب التونسي لهذا الشيخ، فإن أعهاله الكاملة التي جمعها ابن أخته الأستاذ على الرضا الحسيني ونشرتها دار النوادر في خمسة عشر مجلدًا لا يمكن أن تضاهي حجمًا وكمًّا مصنفات ابن عاشور المطبوعة، فها الظن إذا أضيف إليها ما لم يطبع قط!

وفضلاً عن ذلك، ومها كان التقديرُ للقيمة العلمية والفكرية الذاتية لما جمعناه في هذه الجمهرة، فإن له قيمةً تاريخية توثيقية كبيرة تعكس جانبًا مهمًا من الحركة العلمية خلال حِقَبِ مفصلية من تاريخ تونس وتطورها الثقافي والاجتماعي والسياسي في العصر الحديث. فعسى أن نكون بها صنعناه قد وفرنا قاعدة مادية غنية لدراسات علمية تحليلية صارمة تنظر في مغزى ما كتبه ابن عاشور متواشجًا مع الإشكاليات الرئيسة التي واجهت وما زالت تواجه مساعي الإصلاح والتجديد والبناء في تونس وفي غيرها من بلدان العالم العربي الإسلامي، ومتضافرًا مع ما أنتجه زملاؤه ومعاصروه مجاوبةً لتلك الإشكاليات، فتستوي لنا بذلك معرفةٌ علمية رصينة بحركة الأفكار والمفاهيم ونموها وتطورها في سياق التحولات البنوية العميقة التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية بين عهدي الاستعمار وما بعده.

أما تسمية هذا المجموع وإعطاؤه عنوانًا، فأمر قد ترددت بشأنه، وكنت على وشك أن أجعل العنوان الذي اختاره الأستاذ عبد الملك ابن عاشور لمجموعة المقالات التي نشرها: «تحقيقات وأنظار» عنوانًا له، فهو اختيار موفّقٌ ومعبّرٌ عن حقيقة ما كتبه الشيخ وعن النهج الذي سار عليه فيها جمعناه ههنا. ولكن الخشية من أن يشوّش ذلك على القارئ فيحسب العملين شيئًا واحدًا، واعتبار ما قد ينجم عن تبني هذا العنوان من إشكالات قانونية مع ناشري «تحقيقات وأنظار»، جعلانا نصرف النظر عنه، ونعتاض عنه بغيره. وقد رأيتُ من المناسب أن يكون العنوان عامًا «محايدًا»، فاخترتُ أن يكون: «جمهرة مقالات ورسائل الإمام محمد الطاهر ابن عاشور»، فعسى أن تكون هذه التسمية وافية بالغرض، على ما في صيغة الإضافة فيها من وجه للاعتراض عليها.

ومها كان الجهد الذي بُذل في إعداد هذه الجمهرة والحرص على خدمة نصوصها خدمة علمية دقيقة، فلا مجالَ للادعاء أو الشعور بأني بلغت فيها النهاية وأوفيت على الغاية، لا جمعًا واستيعاباً ولا تحقيقًا وتوثيقاً، فلا أحسب إلا أن قد شذت عني منها شوارد، وغابت عني موارد، ولحقت عملي فيها شوائب. فعسى ناقدًا بصيرًا ينبهني، وقارئًا نصوحًا يرشدي، ومعينًا حريصًا يساعدني، فأتدارك النواقص، وأزيل الشوائب، وأصحح الأخطاء. فبذلك وحده تنضج الأعمال وتزكو، وتنصلح الأمور وتصفو، وتتضافر الجهود وتسمو، ويتكامل البناء ويرسو.

شكر وعرفان ودعاء

«من لا يَشكُرِ الناسَ لا يشكُرِ الله»، كذا قال رسول الله الطَيْظ (١)، و (لا أحدٌ هو John Donne جزيرةٌ قائمة بذاتها»، هكذا قال الشاعر الإنجليزي جون دوني

⁽۱) وفي رواية: «من لم يَشكُرِ الناسَ لم يشكُرِ الله»، أخرجه الترمذي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، مصححًا الرواية الأولى ومحسنًا الثانية. الترمذي، الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، «أبوابُ البرِّ والصلةِ =

(١٥٧٢-١٦٣١) في التأمل السابع عشر من تأملاته وابتهالاته الشعرية الماتعة (١). فلو لا ما تهيأ لي من تعاون الكثيرين وتضافر جهودهم لما أمكنني أن أبلغ بهذا العمل ما بلغت. والواجبُ في ذلك كله يقتضيني العرفانَ والشكرَ لكل مَنْ أسدى لي عونًا ومدَّ إلى يدًا وشدَّ مني أزرًا، مهما كان مقدارُ تلك المعونة وطولُ تلك اليد وقوةُ ذلك الشد.

ولْنبدأ في ذلك بمنْ رحل عن هذه الدنيا بعد أن أسدى للفقه الإسلامي ولتراث ابن عاشور من الخدمة ما أسدى، أعنى الشيخ الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة رحمه الله تعالى، فقد صوَّر لي ما توافر في مكتبته بجدة من مقالات وخاصة المجموعة التي نشرها الحسيني، وما فتئ يشجعني فيها جرى بيني وبينه من لقاءات ومراسلات على المضيِّ قدمًا في هذا المشروع. كما أشكر الشيخ محمد المختار السلامي - متعه الله بسابغ الصحة والعافية - الذي أرسل إلى نسخة من بحث «الوقف وآثاره في الإسلام» في صورته التي أصدرته بها مطبعة الهداية الإسلامية رسالة مستقلة. والشكرُ موصولٌ للشيخ الدكتور عبد الستار أبي غدة -حفظه الله- الذي زودني بنسخة من مقال «النسب» الذي خصَّ به ابنُ عاشور «الموسوعةَ الفقهية الكويتية» عند تأسيسها. والعرفان الجميل أرفعه إلى كل من الأستاذ خالد عبد المنعم بمعهد الدراسات المعرفية بالقاهرة الذي صور لي بعض ما نشرته مجلة مجمع اللغة العربية من مقالات ابن عاشور، والدكتور عبد الرحمن حللي بجامعة حلب (فرج الله كربها وكربَ الشعب السوري) الذي زودني بصورة لكل ما نُشر لابن عاشور في مجلة المجمع العلمي بدمشق، والدكتور نور الدين الخادمي الذي مدني بصورة لما نشره ابن عاشور في مجلات «السعادة العظمى» و «الهداية» و «جوهر الإسلام» كما زودني بنسخة من رسائل «قصة المولد» و «أصول الإنشاء والخطابة» و «موجز البلاغة».

⁼ عن رَسُولِ الله ﷺ، الحديثان ١٩٥٤-١٩٥٥، ج٣، ص٥٠٥-٥٠٦. وأخرجه باللفظ الأول أبو داود عن أبي هريرة كذلك. السجستاني، أبو داود سليهان بن الأشعث: سُنَن أبي دَاوُد، ضبطه محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٠)، «كتاب الأدب»، الحديث ٤٨١١)، ص٧٥٧.

Donne, John: Devotions upon Emergent Occasions, edited by John Sparrow (1) (Cambridge: Cambridge University Press, no date), p. 98

والشكر الجزيل والتقدير الكبير أسجلها للدكتور إبراهيم محمد زين الذي لم يتوان في توجيه إدارة مكتبة المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية إبان ولايته عميدًا له (٢٠١٠-٢٠١) إلى اقتناء المجموعة الكاملة لأعداد مجلة «الهداية الإسلامية» من بيروت، وللأختين الكريمتين: مديرة مكتبه سلمي أحمد ومايزة عثمان المسؤولية المالية بالمعهد، اللتين تابعتا تنفيذ ذلك التوجيه بنجاعة فائقة في أقل من خسة أسابيع، فتوفر بين يديّ بذلك مصدرٌ أساسي لمقالات ابن عاشور جنبني عناء البحث وطول الانتظار. كما أشكر الدكتور محمد أبا الليث الخيرآبادي -شيخ علوم الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية- الذي كان دائمًا على استعداد لمساعدتي وإنارة طريقي في ضبط كثير مما عسر علي ضبطه من روايات وأسانيد. ولا بدلي من وإنارة طريقي في ضبط كثير مما عسر علي ضبطه من روايات وأسانيد. ولا بدلي من أن أشكر كذلك أستاذ الجيل في تونس الدكتور عبد المجيد النجار الذي لم يزل مذ علم بفكرة هذا المشروع يلاحقني بالسؤال والتذكير والحث حتى لا أفشل في منتصف الطريق أو أتهاون وأتباطأ في السير فيها. ولا ينبغي كذلك أن يفوتني منتصف الطريق أو أتهاون وأتباطأ في السير فيها. ولا ينبغي كذلك أن يفوتني والدكتور منتهي أرتاليم زعيم (من إندونيسيا) اللذين توليا عني العبء الأكبر في والدكتور منتهي أرتاليم زعيم (من إندونيسيا) اللذين توليا عني العبء الأكبر في رقم المادة الضخمة التي يشتمل عليها هذا المجموع وتحويلها إلى لغة الحاسوب.

إن شكري وعرفاني بالجميل لا يقفان عند هؤلاء الذين ذكرتُ أساءهم، بل يمتدان إلى أولئك الجنود الأخفياء من المتطوعين بالتصوير الضوئي للكتب والمجلات -النادر منها وغير النادر - ورفعها على المواقع العلمية المختلفة في الشبكة العنكبوتية الدولية، فلو لا جهودُهم الدؤوبة المتقنة لتضاعفت المدةُ التي أُنجز فيها هذا العمل، لما يتطلبه البحثُ عن المصادر والمراجع في رفوف المكتبات العادية من زمن وتفرغ لا أراني متمكنًا منها في ظل الظروف التي أعيشها.

وشكري وتقديري موصولان أخيرًا -وليس آخرًا- إلى أسرتي في ماليزيا التي كثيرًا ما كان انهماكي في هذا العمل يتم على حساب هذا الحق أو ذاك من حقوقها علي، فصبرت على ذلك وما ضجرت، وخاصة زوجتي سعاد رموش التي كثيرًا ما كانت تشفق على صحتي من كثرة جلوسي المتطاول أمام الحاسوب أقرأ وأراجع وأصحح وأوثق.

إن ما لهؤلاء جميعًا من دَيْنٍ يطوق عنقي لا قبلَ لي بالوفاء لهم بشيء منه، إلا أن أبتهل إلى الله الجليل الكريم أن يضاعفَ لهم الثوابَ على ما أسدَوْا، وأن يغفر لي ما قد أكون ارتكبته في حقهم من خطأ عمدًا كان أو سهواً.

وقد بدأتُ العمل في صنعة هذه الجمهرة وانتهيت منه في كنف الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا، فكان للمناخ العلمي والثقافي والاجتهاعي فيها وللمرافق المتوفرة بها عونٌ كبير لي على السير بخطى حازمة مطمئنة في طريق إنجازه، وخاصة مكتبتها المركزية التي كفتني مؤنة البحث عن كثير من المصادر والمراجع. فالله أدعو أن يحفظها والمنتسبين إليها ويجعلها منارة حق وخير لخدمة الأمة والإنسانية.

وبعد، ففي البدء والمختتم وما بينها، الحمد والشكر لله عز وجل أولاً وآخرًا على ما أولى من نعمة الصحة والعافية، وما أسبغ من بركة التوفيق، وما ألهم من سداد البصيرة، فلولا ما من به من نعمه التي نعلم قليلها ولا ندرك كثيرها، لما بلغت من هذا الشأن المهم الغاية التي بلغت، ولما وصلت إلى هذه اللحظة من حياتي وتجربتي التي يغمرني فيها غير قليل من مشاعر الفرحة والراحة والبهجة. فإياه تعالى أسأل أن يجزي الشيخ ابن عاشور كفاء ما قدم للإسلام وللأمة، وأن ينفع بهذا المجموع قارئه والناظر فيه، وأن يجعل ما صنعته فيه وسيلة لي إلى عفوه وقربه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، ولا حول ولا قوة إلا به، عليه توكلت وإليه أنيب.

وقد كمل تحريرُ هذا التقديم على الساعة الثامنة مساءً من يوم السبت ٢٩ ربيع الآخر ١٤٣٥/ ١ مارس ٢٠١٤

قاله

عمد الطاهر المساوي بمنزك الكائن بضاحية غومباك من مدينة كوالالمبور

ضميمت

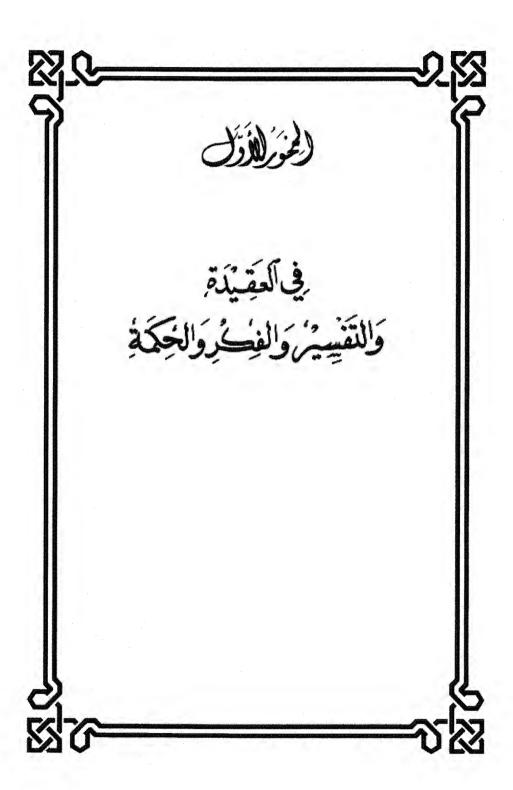
كان في خاطري أثناء العمل في جمع مادة هذه الجمهرة من مقالات الشيخ ابن عاشور ورسائله أن أقدم لها بمقال تحليلي ضاف عن مضمونها: أتتبع فيه الموضوعات التي طرقها والمسائل التي بحثها والأسئلة التي أثارها، وأحلل الأفكار التي عبر عنها، والأطروحات التي صاغها، والرؤى التي بلورها، وأعرض النتائج التي انتهى إليها، والمواقف التي قررها، وأترسم الطرائق التي سلكها، والمناهج التي اجترحها، وأكشف عن الوشائج التي تصل بينها، وأنظر في ذلك كله مقارنة وموازنة بتراثٍ يشاكل محتويات جمهرتنا لبعض سابقي منشئها القريبين ومعاصريه المقارنين، من علماء ومفكرين حملوا هم الإصلاح وعبء النهوض وناضلوا في سبيلهها. والغرض من كل ذلك وضعها في سياقيها الذاتي من حيث مكانها في حياة منشئها وعلاقتها بتطور مسيرته العلمية وتراكم خبرته العملية، والموضوعي من منشئها وعلاقتها بتطور مسيرته العلمية وتراكم خبرته العملية، والموضوعي من حيث مكانها في سياق التطور الفكري والثقافي في تونس خاصة والعالم العربي حيث مكانها في سياق التطور الفكري والثقافي في تونس خاصة والعالم العربي حيث مكانها.

ولكن ما أن استتب الأمر، وتبين لي الحجمُ الحقيقي لهذه الجمهرة ومدى سعة مادتها وتنوع موضوعاتها وتعدد أبعادها، حتى تحولتُ عن ذلك الخاطر، ورجحتْ عندي صعوبةُ تحقيقه، إلا أن أحبس ما جمعتُ شهورًا أخرى قد تمتد لسنة أو أكثر. وفضلاً عن ذلك، رأيتُ أن إنشاء مثل هذا المقال ووضعه بين يدي هذه الجمهرة قد يوحي إلى القارئ بل ربها يفرض عليه نهجًا معينًا في قراءة محتوياتها والتفاعل معها، وهو ما لا أريد أن أبوء به في حق القارئ النبيه: احترامًا لرشد عقله واحتفالاً بسديد فهمه وتعويلاً على سليم فطرته، وإن كان ذلك مما قد يُستحسن -بل يجب- في حق غير النبيه، أو الذي استُلِب عقله وانطمس فهمُه و فسدت فطرتُه.

ومع ذلك فإن العزم منعقد -إن يسر الله وشد مني الهمة وأفسح في المهلة وأنعم بالصحة وقلة المشاغل- أن أخصَّ هذا الجانبَ المهم من الإنتاج العلمي

والفكري للشيخ ابن عاشور بدارسة علمية تفي بالشروط التي وصفت. وربها انبرى لهذه المهمة غيري ممن سيقرأ محتويات هذه الجمهرة بـ «أسفارها الأربعة»، (۱) فتتسع بذلك دائرة التواصل والتفاعل مع فكر ابن عاشور. وعسى ذلك أن يكون قريبًا، والحمد لله رب العالمين.

⁽١) ههنا إشارة إلى كتاب «الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية» للفيلسوف العرفاني الشهير صدر الدين الشيرازي أو الملا صدراكها يجبذ الإيرانيون اختصر اسمه.









تنبيه ونصيحة(١)

إن واجب النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيئًا وهو عند الله عظيم قضى على أن أنبه إخواننا إلى خطر أمر تفسير كتاب الله والقول فيه دون مستند: من نقل صحيح عن أساطين المفسرين، أو من إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل قد توفرت فيه شروط المفسر من الضلاعة في علوم الشريعة وعلوم العربية، ولا سيها علما المعاني والبيان اللذين بدونهما لا يأمن المرء من تكرر الخطأ في فهم معاني القرآن، فيضل المقدم على ذلك ويُضل غيره.

وقد قال العلامةُ الزمخشري في خطبة الكشاف: «[ثم] إن أملاً العلوم بها يغمر القرائح، وأنهضها بها يبهر الألباب القوارح [- من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعاتِ أسرارِ يدق سلكُها -] علمُ التفسير الذي لا يتم تعاطيه وإجالةُ النظر فيه لكل ذي علم [كها ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن]. فالفقيةُ وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّمُ وإن بزّ أهلَ الدنيا في صناعة الكلام، وحافظُ القصص والأخبار وإن كان من ابن القِرِّيَّة (٢) أحفظ، والواعظ وإن كان

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ۱، الجزء ۱۰، ربيع الثاني ١٣٥٦/ جوان [يونيو] ١٩٣٧ (ص٤٩٥– ٤٩٦).

⁽٢) هو أبو سليهان أيوب بن زيد بن قيس بن زرارة بن سلمة بن جشم بن مالك بن عمرو بن عامر بن زيد مناة بن عامر بن سعد بن الخزرج بن تيم الله بن النمر بن قاسط بن هنب بن أفصى بن جديلة ابن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، المعروف بابن القرية الهلالي. والقرية جدته، واسمها جماعة بنت جشم بن ربيعة بن زيد مناة بن عوف بن سعد بن الخزرج. كان فصيحًا بليغًا واعظًا، قتله الحجاج صبرًا بين يديه سنة ٨٤ه لانضهامه إلى عبدالرحمن بن الأشعث في الثورة عليه، ويقال: إنه ندم على قتله.

من الحسن البصري أوعظ]، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجلٌ قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما على المعاني والبيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنها أزمنة، [وبعثته على تتبع مظانها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظ، جامعًا بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثيرَ المطالعات، طويل المراجعات، قد رجع زمانًا ورُجع إليه، [ورَدّ ورُدّ عليه،] فارسًا في علم الإعراب، مقدَّمًا في حَملة الكتاب (يعني كتاب سيبويه). وكان مع ذلك مسترسلَ الطبيعة منقادَها، مشتعلَ القريحة وقَّادَها، [يقظان النفس،] درَّاكًا للمحة وإن لطف شأنها، منتبهًا إلى الرمزة وإن خفيَ مكائهًا.»(١)

وقال العلامة السكاكي في المفتاح: «وفيها ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على على مُراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقِرٌ إلى هذين العلمين: المعاني والبيان كلَّ الافتقار، فالويلُ كلُّ الويل لَِنْ تعاطى التفسيرَ وهو فيهها راجل.»(٢)

وقد ذكر القرطبي في مقدمة التفسير أن مَنْ فسَّر شيئًا من القرآن بدون مُستَنَدٍ من نقل صحيح أو دليل اقتضته قوانينُ العلم كالنحو والأصول والبلاغة، فهو متَّبعٌ لهواه ورأيه المجرد، واقعٌ في الوعيد الوارد فيمن فسر القرآن بهواه ورأيه. (٣)

⁽۱) الزنحشري، أبو القاسم جارالله محمود بن عمر بن محمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، نشرة بعناية محمد عبدالسلام عبدالشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج١، ص٧ (وما بين المعقوفتين لم يورده المصنف فأوردناه استكمالاً لمساق الكلام).

⁽۲) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص ٢٤٩. قال السكاكي ذلك في مقدمة القسم الثالث من الكتاب الذي محضه لعلمي المعاني والبيان.

⁽٣) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لِمَا تضمنه من السنة و آي الفرقان، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي و آخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، =

وبرغم هذا ونحوه، فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن. فمنهم مَنْ يتصدى لبيان معاني الآيات على طريقة كتب التفسير، ومنهم مَنْ يضع الآية ثم يركُض في مجالات من أساليب المقالات، تاركًا معنى الآية جانبًا، جالبًا من معانى الدعوة والموعظة ما كان جالبًا.

وقد دلت شواهدُ الحال على ضعف كفاءة البعض لهذا العمل العلمي الجليل، فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدَّى طورَه، وأن يردَّ الأشياء إلى أربابها، ويأتِيَ البيوت من أبوابها. وعلى مَنْ لا يأنس من نفسه الكفاءة - وهو يرغب في إفادة العموم بمعاني القرآن - أن يقتصر على نقل كلام المفسِّرين في التفاسير المشتهرة، عازيًا ذلك إلى مواقعه، مع التحفظ على عباراته.

وفي الناس طبقةٌ ترتقي كفاءتُها إلى درجةٍ تُخوِّلها التصرف في جمع كلام المفسِّرين وترتيبه واختصاره. والواجبُ على كل راغبٍ في التحلي بذلك أن يدققَ النظر في ميزان نفسه ليقف عند الحد الذي يثق به عندها، حتى لا يختلطَ الخاثرُ بالزباد، ولا يكونَ كحاطبٍ في حالكِ سواد. وبذلك تحصل الفائدة، والاستبراء للدين والعرض.

وإن سكوتَ العلماء على ذلك زيادةٌ في الورطة، وإفحاشٌ لأهل هذه الغلطة. فمن يركب متن عمياء ويخبط خبط عشواء، فحق على أساطين العلم تقويم اعوجاجه، وتمييزُ حُلوه من أُجاجه، تحذيرًا للمطالع، وتنزيلاً في البرج والطالع.

⁼ ٥٧- ٢٠٠٦)، ج١، ص٥٧-٥٩. وقد أحال القرطبي في ذلك على ابن عطية، انظر: ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢٤ / ٢٠٠١)، ج١، ص٤١.

الرحمن على العرش استوى(١)

[مقدمت]

كتب إليَّ أحد الفضلاء من بلد طولقة من عمالة قسنطينة (٢) يسألني عن قوله تعالى في سورة طه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوَىٰ ﴿ اللهِ اللهِ اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهُ عَلَى اللهِ اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى وجه أرجو أن يزيل إشكاله، ويزيد على مثل هذا المهمِ الشريف إقبالَه.

[موقع الآية من المتشابه]

هذه الآيةُ تندرج تحت القسم الثاني من أقسام المتشابه العشرة التي تعرضتُ لتأصيلها وفرَّعتُها في تفسير سورة آل عمران، ونشرتُ خلاصةَ ما كتبتُه فيها في مجلة «الهداية الإسلامية» في الجزء ١٢ من المجلد ٢ لسنة ١٣٤٨هـ. (٣)

وحاصلُه أن هذا القسمَ هو من المتشابه الذي نشأ التشابهُ فيه من القصد إلى إعلام الأمة بمعانٍ من شؤون عظمة الله تعالى، تعيَّن إيرادُها مجملةً لتعظيم وقعها في

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٢، الجزء ٥، ذو الحجة ١٣٥٦/ فيفري [فبراير] ١٩٣٨ (ص٢٠٣-).

⁽٢) قسنطينة إحدى كبريات مدن الجزائر، تقع في الشيال الشرقي للبلاد. ولفظة عمالة تعني ولاية.

⁽٣) وسيأتي في القسم الثالث من هذا المجموع، وهو منشورٌ مع بعض الاختلاف في: ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج٣/٣، ص٥٣٥-١٦١.

نفوس السامعين حتى يستحضرَ كلُّ ذي لُبِّ مقدارًا من مدلولها على مقدار تفاوت القرائح والأفهام، مع الاعتباد على إيهان المخاطبين بها أن لا يحملوها على ما يظهر بادئ الرأي من معانٍ لا تليق بجلال الله تعالى.

[طريقة السلف إزاء المتشابه]

وهذه الآية ونحوها - كقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرَشِ ﴾ الأعراف: ٤٥] (١) - لكونها من المتشابه، كانت طرائقٌ علماء الإسلام في الكلام عليها مختلفةً متفاوتة. فأما السلف من الصحابة فلم يخض منهم فيه سائلٌ ولا مسول، ولا تطلَّبوا بيانَه من الرسول، وتلك سنتُهم في أمثالها حين كانت عقائدُ الأمة سليمةً من الدَّخَل، وحين كان معظمُ انصرافها إلى حسن العمل.

ثم حدث التشوُّف إلى الغوص على المعاني في عصر التابعين، وربها طنت بأذهانهم أسئلةُ السائلين، فأخذوا يسدون بابَ الخوض في مثل هذا ويبعدون عنه لواذًا، وأخقوه بالمتشابه، فقضَوْا بالإمساك عن تأويله، ويقولون: آمنا به، ويتأولون لطريقتهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ وَلِا اللهُ ﴾، ثم بقوله: ﴿وَالرَّسِخُونَ فِي الْمِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَا بِهِ عَلَى اللهُ مَنْ عِندِ رَبِّناً ﴾ [ال عمران ٧]. ولذلك نُقل عن جماعة منهم أنهم قالوا في آيات المتشابه: «نُمِرُها إمرارًا كها جاءت، بلا كيف، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل». (٢)

⁽۱) وتمام الآية: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْمَرْشِ يُغْشِى ٱلَيَّلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُ, حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنَّجُومَ مُسَخَّرَتِ فِي الْمَرْقِيَّةِ ٱلْاَلْهُ وَالْمَرْقِينَ اللَّهُ وَبُّ ٱلْمَالِمِينَ اللَّهُ وَالْاَعِرَافِ: ١٥٤، والعبارة نفسها جاءت في سياقات أخرى في سور يونس: ٣، والرعد: ٢، وطه: ٥، والفرقان: ٥٩، والسجدة: ٤، والحديد: ٤.

⁽٢) قال البيهقي: «فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا في كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه، كنحو مذهبهم في أمثال ذلك. أخبرنا أبو عبدالله الحافظ قال: أخبرني أبو عبدالله محمد بن علي الجوهري ببغداد، ثنا إبراهيم بن الهيثم، ثنا محمد بن كثير المصيصي، قال: سمعت الأوزاعي يقول: كنا والتابعون متوافرون - نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بها وردت به السنة من صفاته جل وعلا. » ثم قال بعد أن ذكر الحكاية المأثورة عن الإمام مالك التي أوردها المصنف:

ودرج على ذلك معظمُ أئمة العصر الذي بعد عصر التابعين، مثل مالك وأبي حنيفة والأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة، ومَنْ تبع طريقتَهم من أصحابهم، والطبقةُ التي تليهم مثل الشافعي وعبدالله بن المبارك وإسحاق بن راهويه ونعيم بن حماد شيخ البخاري وأحمد بن حنبل والبخاري. وقد سئل مالك رحمه الله عن هذا الآية فقال للسائل: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، وفي رواية: والكيف غير معقول)، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك

«والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة، وعلى هذه الطريقة يدل مذهب الشافعي ، وإليها ذهب أحمد بن حنبل والحسين بن الفضل البجلي، ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي. وذهب أبو الحسن علي بن إسهاعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سماه استواءً، كما فعل في غيره فعلاً سياه رزقًا ونعمة أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيف الاستواء، إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْمَرْشِ ﴾. » البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: كتاب الأسهاء والصفات، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ)، ص٣٧٨ و٣٠٠. وقال كذلك: «ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله [يعني ما جاء من آيات وأحاديث في الصفات]، ثم إنهم على قسمين: منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه إلى الله الكيفية والتشبيه عنه. ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة، ولا يناقض التوحيد. وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسهاء والصفات في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب. » البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ص٥٥-٥٦. وقال ابن تيمية في هذا الصدد: «ولهذا كان مذهبُ سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بها وصف به نفسه وبها وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. يثبتون له الأسهاء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ عَنَى مُ وَهُو ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ (١١) ﴿ الشورى:١١]؛ فقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ مَنَ مُ ردٌّ على أهل التمثيل، وقوله: ﴿ وَهُو السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ ردٌّ على أهل التعطيل. " ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم: الرسالة الصفدية: قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تحقيق أبي عبدالله سيد عباس الحليمي وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقى (بيروت: دار ابن حزم/ الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٣٣٨/ ٢٠٠٢)، ص١٣٣٠.

رجلَ سوء، أخرجوه عني. »(١) وعن سفيان الثوري أنه سئل عن الآية فقال: «فعل فعلاً في العرش سهاه استواء. »(٢)

[الخلف وتأويل المتشابه]

ثم طلع الشكُ بقرنه في نفوس مَنْ لم يزنوا الإيهان حقَّ وزنه، فاضطر المتكلمون من أثمة الإسلام - فيها اضطروا إليه من تبيين حقائق الصفات وتعلقاتها - إلى أن يخوضوا في الآيات وتأويل متشابهاتها، إقناعًا للمرتاب، وإقهاعًا لِمَنْ جاء يفتح لإلحاده الباب، ولم يرو عملهم هذا مخالفًا لِمَا درج عليه السلف. ولكنهم رأوا السلف سلكوا التأويل بإجمال، ورأوا أنفسهم في حاجة إلى تفصيل التأويل. ورأوا أن كلتا الطريقتين تأويل، وفسروا قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَمْ لَمُ تَأُويلَهُ وَ إِلَّا اللّهُ وَالرَاسِخُونَ فِي الله المعنى عطف قوله: «والراسخون» على اسم الجلالة.

⁽۱) جاءت حكاية هذه الحادثة براويات وطرق مختلفة اللفظ متفقة المعنى. من ذلك ما أورده صاحب الحلية عن جعفر بن عبدالله قال: «كنا عند مالك، فجاءه رجل فقال: يا أبا عبدالله: الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فيا وجد مالك من شيء ما وجد من مسألته. فنظر إلى الأرض، وجعل ينكت بعود في يده حتى علاه الرُّحَضاء - يعني العرق - ثم رفع رأسه ورمى بالعود وقال: الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيهان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك صاحب بدعة. وأمر به فأُخرج». الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله: حلية الأولياء وطبقات الأصفهاء، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣) وطبقات الأصفهاء، البيهقي: الأسهاء والصفات، ص٩٧٧؛ البيهقي: الاعتقاد، ص٥٥٠ اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر، العرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر،

⁽٢) لم أتمكن من معرفة المصدر الذي نقل عنه المصنف هذا الكلام المنسوب لسفيان الثوري، وقد راجعتُ من أجل ذلك الكتب التي ترجمت له (ومنها حلية الأولياء للأصفهاني وسير أعلام النبلاء للذهبي)، فضلاً عن كتب التفسير بالمأثور كتفسير الطبري وتفسير ابن كثير. بل لم أجده في «تفسير سفيان الثوري» برواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٣٠٤/ ١٤٠٣). على أن هذه العبارة هي عين ما نسبه البيهقي لأبي الحسن الأشعري فيا نقلناه قبل قليل من «كتاب الأساء والصفات».

ولقد أبدع إمامُ الحرمين في بيان وجه عدم الإمساك عن تفصيل التأويل إذ قال: «إن كلَّ مؤمنٍ مجمعٌ على أن لفظة الاستواء ليست على عُرفها في الكلام العربي، فإذا فعل ذلك فهو قد فسَّر لا مَحالة (يعني حيث لم يحمل اللفظ على ظاهر معناه)، فلا فائدة في تأخيره عن طلب الوجه والمخرج البين، بل في تأخيره عن ذلك إلباسٌ على الناس وإيهام للعوام.»(١) وقال الغزالي: «لا خلافَ في وجوب التأويل عند

⁽١) لم أجد هذا الكلام فيها اطلعتُ عليه من مؤلفات الجويني (الشامل والإرشاد والعقيدة النظامية والبرهان والكافية)، ولا فيها ترجم له به السبكي في طبقات الشافعية، ولا فيها تيسر لي الاطلاعُ عليه من التفاسير، وعسى أن يتاح لنا كشف اللثام عن مصدره في قادم الأيام. ولكن هناك نصوصًا معربة عن رأى هذا الإمام في مسألة التأويل عامة، وفي معنى استواء الله على العرش خاصة، نجتزئ ببعضها هنا. قال بعدما ذكر أن الاستواء بمعنى الغلبة وما أورد عليه من اعتراض: «فإن قيل: هلاّ أجريتم الآيةَ على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يَعلم تأويلُها إلا الله؟ قلنا: إن رام السائلُ إجراءَ الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمِّم على اعتقاد التجسيم. وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له. وإذا أُزيل الظاهرُ قطعًا، فلا بدُّ بعده من حمل الآية على مَحْمَل مستقيم في العقول، مستقرٌّ في موجب الشرع. والإعراضُ عن التأويل حذارًا من مواقعة محذورً في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطرق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. » الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: الشامل في أصول الدين، نشرة بعناية عبدالله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ص ٣١١-٣٣٠؛ كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٦/١٩٩٦)، ص٠٦. كما نقرأ له في البرهان: «اعلم أن البيان لا يسوغُ تأخيرُه عن وقت الحاجة، والمعنيُّ به توجُّهُ الطلب التكليفي. فإذا فرض ذلك استحال أن يُؤَخِّر بيانُ المطلوب، ولو فرض ذلك لكان مقتضيًا تكليفَ ما لا يُطاق، وقد سبق القولَ في استحالته. البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص١٢٨. ويبدو أن المصنف عليه رحمة الله جمع بين أكثر من كلام للجويني في مساق واحد، والله أعلم.

استدراك: لعل المصنف نقل كلام إمام الحرمين من تفسير ابن عطيه (المحرر الوجيز) ٤/ ٣٧، فقد ذكره باللفظ الوارد أعلاه. (الناشر).

استدراك: تبين لي خلال المراجعة الأخيرة لهذه الجمهرة أن الكلام المنسوب إلى أبي المعالي الجويني إنها نقله المصنف عن ابن عطية. ابن عطية الأندلسي، القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب: =

تعيين شبهةٍ لا ترتفع إلا به. »(١)

وتُسَمَّى هذه الطريقة طريقة الخلف، وهي الطريقة المثلى المناسبة لِما عدا القرون الثلاثة الأولى، ومن ثم قال بعض العلماء: «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم (وأحكم). (٢) ومعنى هذا الكلام - فيها أفهم أنا - أن السلف أرشدوا إلى تطلب السلامة من الخوض في مثله خشية قصور الأفهام والتورط في الشك. فلما لم ينصع الناسُ إلى نصحهم وأبو الإ السؤالَ وإدخالَ الشك، تعين سلوكُ طريقة الخلف فهي أعلم، أي: أدخلُ في العلم، أي: أكثر علمًا؛ لأن بيان التأويل وتفصيله يكثر فيه الاحتياج إلى الاستدلال بالعلم والقواعد. وكلتا الطريقتين طريقة هدى يسع المسلمَ سلوكها. قال ابن السبكي في خاتمة جمع الجوامع: «وما صح في الكتاب يسع المسلمَ سلوكها. قال ابن السبكي في خاتمة جمع الجوامع: «وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهرَ المعنى، وننزه عند سماع المشكل. ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم نفوض منزهين، مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح. (٣)

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٤، ص٣٧.

⁽١) انظر: تفسير الآلوسي (روح المعاني) ٨/ ٤٧٢، تفسير سورة طه.

⁽٢) على الرغم من شيوع هذه المقولة، إلا أني لم أتمكن من تحديد نسبتها. ولكن يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن خلدون عن تمايز الطرق والمناهج في دراسة مسائل العقيدة وعرضها والاحتجاج لها، ووصفه لما ما جرى به تطور علم الكلام وخاصة على طريقة الأشعري، وما أدخله بعضُ أتباعه من أساليب أصبحت علامات فارقة بين ما وُصف بطريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، وإن كان سياق التمييز بين هاتين الطريقتين في علم الكلام غير سياق المقولة المذكورة من مقابلة بين طريقة السلف التي تتحاشى عن التأويل وطريقة الخلف التي تجري عليه. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦/

⁽٣) البناني المغربي، عبدالرحمن بن جادالله: حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، تحقيق محمد عبدالقادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨/١٤١٨)، ج٢، ص٦٢٧-٦٢٨. وللإمام الماتريدي في هذا الصدد تقريرٌ نفيس يجدر جلبه هنا. قال أثناء تفسيره للآية محل البحث بعد أن ذكر مختلف الأقوال في معنى الاستواء: "والأصلُ عندنا في ذلك أن الله عز وجل قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ مُنَى مُنْ فَنْ عَنْ نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه في فعله = عز وجل قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ مُنْ فَنْ عَنْ نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه في فعله =

فعلى طريقة الخلف تأوَّلوا قولَه تعالى: ﴿ٱلرَّمْنُ عَلَى ٱلْمَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿ اللَّهِ مَا اللَّهِ اللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّالَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ال

التأويل الأول: قال جمهور الأشاعرة - وفي مقدمتهم إمامُ الحرمين - إن معنى الاستواء: القهرُ والغلبةُ والاستيلاء (١١)، كما في قول الأخطل:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ أَوْ دَمِ مِهْرَاقِ (٢) وقول الآخر:

فلاً عَلَوْنَا واسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ جَعَلْنَاهُمْ مَرْعَى لِنَسْرٍ وَطَائِرِ (٣)

وصفاته متعالي عن الأشياء، فيجب القولُ بـ ﴿ اَلرَّمْنَ عُلَى اَلْعَرْضِ اَسْتَوَىٰ ﴿ عَلَى ما جاء به التنزيل، ويُنفَى عنه شبهُ الخلق لما أضاف إليه. وإذ لزم القولُ في الله بالتعالي عن الأشباه ذاتًا وفعلاً، لم يجز أن يُفهم من الإضافة إليه المفهومُ من غيره في الوجود. » الماتريدي، الإمام أبو منصور محمد ابن محمد بن محمود: تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٠٥/ ٢٠٠٥)، ج٧، ص٢٦٩.

(۱) الجويني: الشامل، ص٣١٦-٣١٧؛ كتاب الإرشاد، ص٥٩-٢٠. وانظر لأبي بكر ابن العربي بحثًا طويلاً مع الظاهرية والمنكرين للتأويل في هذا الشأن في: ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، تحقيق عهار الطالبي (الدوحة: دار الثقافة، ٣١٤ ١/ ١٩٩٢)، ص٢٠-٢٥٠؛ وكذلك: ابن العربي المعافري، أبو بكر محمد بن عبدالله: المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٨/ ١٤٢٨)، ج٣، ص٤٤٥-٤٥٤.

(٢) ديوان الأخطل (أبي مالك غياث بن غرث التغلبي)، صنعة السكري ورواية أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٩٦/١٤١٦)، ص٥٥٥. وبشر المذكور في البيت هو بشر بن مروان بن الحكم الذي ولاه أخوه الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان إمرة البصرة والكوفة سنة ٤٧ه. تُوفِّ بالبصرة سنة ٥٥ه عن نيف وأربعين سنة.

(٣) وفي رواية: «صرعى» بدل مرعى، و «كاسر» بدل طائر. ولم أعثر على نسبته لشاعر معين. وقد استشهد به الشهاب الآلوسي دون أن ينسبه. الآلوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، نشرة بعناية محمد أحمد الأمد وعمر عبدالسلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي (ط١، ١٤٢١) ، ج١٦، ص١٦٧.

وهذا هو التأويل الشائع بين طلبة العلم. وعندي أن معناه ضعيف؛ إذ لا مناسبة لأن تُستعمل غلبة العرش في معنى عظمة الله تعالى؛ إذ ليس العرشُ بمتوهم فيه خالقية ولا تعاص حتى يُعبَّر بغلبته عن عظمة الغالب. وعلى هذا التأويل، فالمرادُ بالعرش العرشُ الذي هو من عالم السماوات.

التأويل الثاني: للإمام الرازي، قال: «الاستواء: الاقتدار»، وزعم أنه أحسن التأويل. (١) والحق عندي أنه تأويلٌ ضعيف؛ إذ لا كبيرَ معنى للاقتدار هنا، والمرادُ بالعرش على هذا مثلُ المرادِ به على التأويل الأول.

التأويل الثالث: قال صاحب الكشاف: «لَّا كان الاستواء على العرش – وهو سرير الملِك (بكسر اللام) – يرادف الْـمُلكُ (بضم الميم وسكون اللام) عرفًا (أي يلازم وصف الْـمِلْك) جعلوه (أي العرب) كنايةً عن الْـمُلك (بضم الميم) فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة» واللازم المتعارف عن الملزوم.

ومعلومٌ أن اللفظ المستعمل كنايةً عن لازم معناه لا يلزم فيه صحة إرادة الملزوم، فلذلك زاد صاحب الكشاف قوله: «وإن لَم يقعد على السرير البتة». فالمراد بالاستواء فيه هو معنى الجلوس، والمراد بالعرش كرسيُّ الملك، فحصلت الكناية بذلك عن الملك ولا استواء ولا عرش.

⁽۱) قال الإمام الرازي بعد أن ذكر أن من العلماء مَنْ أوّل الاستواء بالاستيلاء: "فإن قيل: هذا التأويل غير جائز لوجوه، أحدها أن الاستيلاء معناه حصولُ الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى عال. وثانيها أنه إنها يقال: فلان استولى على كذا إذا كان له منازعٌ ينازعه، وكان المستولى عليه موجودًا قبل ذلك. وهذا في حق الله تعالى محال؛ لأن العرش إنها حدث بتخليقه وتكوينه. وثالثها: الاستيلاء حاصلٌ بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة. والجواب: أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعنُ بالكلية. "الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١١٤١/ ١٩٩٠) ج١ ١/ ٢٢، ص٧.

⁽٢) الزمخشري: الكشاف، ج٣، ص٥٠.

[رأي المصنف]

ويظهر لي تأويلٌ رابع، وميزانُه في سَوْرة الحق ماتع. وهو أن قوله تعالى: والرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ وملوك وتلك هيئة عظيمة في عقول السامعين. فقد عرف العربُ ملوك الفرس وملوك الروم وتبابعة اليمن، ودخلت وفودُهم إليهم، وتحدثوا بعظمتهم في سوامرهم ونواديهم، حتى تقرر في أذهان أهل الصناعة اللسانية منهم ما لهؤلاء الملوك عند جلوسهم على عروشهم من العظمة المفرطة والجلالة البالغة، فجاء في هذه الآية تشبيه عظمة الله تعالى - التي لا تصل العقولُ إلى كنه هيئتها - بهيئة عظمة هؤلاء الملوك تشبيها مقصودًا به التقريب، وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس. واستُعْمِل المركَّبُ الدالُ على الهيئة المشبهة استعالَ الاستعارة التمثيلية.

وقد تقرر في علم البيان أن التمثيل هو أعلى أنواع الاستعارة؛ لابتنائه على التشبيه المركّب الذي هو أبدعُ من التشبيه البسيط، وقد نشأت عنه أمثالُ العرب، كما هو مقرَّر. وعلى هذا الوجه، فالمرادُ بالاستواء وبالعرش مثلُ المراد به في التأويل الثالث، وإنها ترجَّح عندي كونُ الآية استعارةً تمثيلية وليست بكناية، وإن كانت الكناية تجيء بالمركب، نحو قول زياد الأعجم: (١)

إِن السَّاحَةَ والمُرُوءَةَ وَالنَّدى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَج (٢)

⁽۱) هو أبو أمامة زياد بن سليان أو سليم الأعجم العبدي، مولى بني عبد القيس. من شعراء الدولة الأموية، وأحد فحول الشعر العربي بخراسان. كانت في لسانه عجمة، فأقب بالأعجم. ولد ونشأ في أصفهان، وانتقل إلى خراسان، فسكنها وطال عمره، ومات فيها. ويروى أن المهلب بن أبي صفرة وهب له غلامًا فصيحًا ينشده شعره، وذلك لعجمة لسانه. كان كثير الهجاء، الأمر الذي حدا بقبيلة عبد القيس إلى أن تتبرأ منه. توفيً سنة ١٠٠ه.

⁽٢) هو عبدالله بن الحشرج بن الأشهب بن ورد بن عمرو بن ربيعة الجعدي، من سادات قيس عيلان، عُرف بالكرم والسخاء. غلب على أرض فارس أيام الزبير بن العوام، وقد ولي كُورًا من خراسان وكرمان. وفد عمَّ أبيه زياد بن الأشهب على علي بن أبي طالب ليصلح بينه وبين معاوية بن أبي سفيان.

لوجهين: أحدهما اعتبارُ رشاقة المعنى؛ فإن الكناية تنبني على صحة إرادة المعنى الصريح، وذلك أصلُ الفرق بينها وبين المجاز المرسَل الذي علاقتُه اللزوم. فقولُم: «طويل النجاد» لا يفهم منه السامعُ إلا أن له نجادًا طويلاً، وأن ذلك يلزمه طولُ القامة، وأن المتكلم ما أراد إلا الإخبارَ عن طول القامة. فالسامع يظن أنه طويلُ النجاد حقيقة، وكذلك جبانُ الكلب ومهزولُ الفصيل. (١) ألا ترى أن قول عنترة:

فشَكَكْتُ بِالرُّمْحِ الأَصَمِّ ثِيَابَهُ لَيْسَ الكَرِيمُ عَلَى القَنَا بِمُحَرَّمِ (٢)

لا يفهم منه السامعُ إلا أن الشاعرَ شبك بالرمح جسدَ العدوِّ بأنه لا يشك ثيابه بالرمح لقصده تخريق ثيابه، بل إنها أراد أنه شكَّ جسده. ولما كان شكُّ الجسد لا يكون إلا مع شكِّ الثياب، صح التكني عنه بشك الثياب، والمقصود شكُّ الجسد، أي طعنه، وهنا لا يحصل المعنى الكنائي إلا مع المعنى الأصلي. وقد يكون المتحدَّث عنه لا نجادَ له ولا كلبَ له ولا فصيل، إلا أن ذلك أمرٌ قلها يعلمه السامع.

وأما الآية فلا يصح فيها إرادة المعنى الأصلي، لما هو معلومٌ لكل مؤمن من استحالة جلوس الرحمن على العرش، فلا يصح التكنّي به عن معنى الملك المقصود من الآية. ولا يُغْنِي عن ذلك قولُ صاحب الكشاف: «وإن كان لم يقعد على السرير

⁽۱) عبارتا «جبانُ الكلب» و «مهزولُ الفصيل» تقالان كناية عن الكريم المضياف. ومعنى العبارة الأولى أن كلبه لا ينبح على القادمين إلى بيته لكثرتهم واعتياد الكلب عليهم. أما الثانية فمعناها أن الفصيل (القعود أو ابن الناقة) عند الموصوف بها يهزل، إذ إن أمه قد نُحرت للأضياف فلا يجد مرضعة له. وتطلق العبارتان الإفادة المعنى المذكور حتى ولو لم يكن الموصوفُ بها عِمَّنْ يتخذ الكلابَ أو الإبل. وفي هذا المعنى أنشد حسان بن ثابت .

يُغْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهِرُّ كِلاَبُهُمْ لايَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ المُقبِلِ عَنْ السَّوَادِ المُقبِلِ عَ ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦)، ج١، ص٧٤.

⁽۲) وفي رواية «كمَّشت»، والبيت من المعلقة. ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ)، ص ۲۱؛ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص ٢١٨.

البتة»؛ لأن الذي نظّر به تجوز فيه إرادةُ المعنى الأصلي، والآية لا يجوز فيها ذلك. فكيف يصح في الآية الانتقالُ من المعنى الأصلي إلى المعنى الكنائي مع أن المنتقل منه لا يستقر فيه الذهن، فضلاً عن أن ينتقل منه؟ فلزم سلوكُ طريقة الاستعارة التمثيلية.

ونظيرُ الآية قولُ أبي تمام:

مِنْ شَاعِرٍ وَقَفَ الكَلاَمُ بِبَابِهِ وَاكْتَنَّ فِي كَنَفَيْ ذُرَاهُ الْمَنْطِقُ (١)

فقوله: «وَقَفَ الكَلاَمُ بِبَابِهِ»، ليس كنايةً عن ملازمة صنعة الكلام لهذا الشاعر، بل هو تمثيلٌ لتسخير الكلام، حتى صارت هيئةُ مقدرته على الكلام الذي يريده تشبه هيئةَ تسخير عبد واقف ببابه لخدمته يتوجه أينها وجهه، أو هيئة عافٍ وقف ببابه لطلب معروفه.

وكذلك قوله: (وَاكْتَنَّ فِي كَنَفَيْ ذُرَاهُ الْمَنْطِق)، لظهور أن الشاعر لَمْ يُشِتْ لنفسه ذُرًى يسكنها المنطق. بخلاف بيت زياد الأعجم، فإن المروءة والسهاحة والندى مشتملٌ عليها ابن الحشرج، فتكون قبةُ ابن الحشرج مشتملةً على السهاحة والمروءة والندى، لاشتها لها على الموصوف بها.

والوجه الثاني بقاء لفظ الاستواء ولفظ العرش لمعنيها الحقيقين؛ لأن المركّب في الاستعارة التمثيلية ليس فيه إطلاق مفرداته على غير ما وُضعت له، بل مفرداته باقيةٌ في معانيها، وإنها الاستعارة في مجموع المركب. وهذا الوجه أحسن تأويلاً، وأقوم قيلاً، وأوضح حجةً ودليلا. (٢)

⁽١) ديوان أبي تمام، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٢٦٥ (والبيت من قصيدة من بحر البسيط، قالها أبو تمام في مدح عتبة بن أبي عاصم).

⁽٢) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرَشِ ﴾ من الآية الرابعة والخمسين من سورة الأعراف: «والاستواء حقيقته الاعتدال، والذي يؤخذ من كلام المحققين من علماء اللغة والتفسير أنه حقيقة في الارتفاع والاعتلاء، كما في قوله تعالى في صفة جبريل: ﴿ فَٱسْتَوَىٰ ۞ وَهُوَ بِٱلْأَفْقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿ فَكُمْ مَا فَكُونَا لَهُ فَقُ اللَّهُ وَ اللهِ مَعَالَىٰ مَنْ عَمْ عَنْ حقيقته، أشهرها القصد =

والاعتلاء، وقد التُرم هذا اللفظُ في القرآن مسندًا إلى ضمير الجلالة عند الإخبار عن أحوال سهاوية، كما في هذه الآية. ونظائرها سبعُ آيات من القرآن: هنا، وفي يونس (٣)، والرعد (٢)، وطه (٥)، والفرقان (٥٩)، والم السجدة (٤)، والحديد (٤)، وفصِّلت (١١). فظهر لي أن لهذا الفعل خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدر بالدلالة على المعنى المراد تبليغه مجملاً مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الأفهام معنى عظمته، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسره بها المفسرون. فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شؤون عظمة الخالق، اختير التعبير به على طريق الاستعارة والتمثيل؛ لأن معناه أقربُ معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه من شؤونه تعالى. فإن الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة، فلم يكن بدُّ من التعبير عن المعاني المغيّة بعبارات تُقربها مما يُعبَّرُ به عن عالم الشهادة. ولذلك يكثر في القرآن ذكرُ الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا. " تفسير التحرير والتنوير، ج٥/٨، ص١٦٢ – ١٦٣. قلت: ونظيرها البقرة (٢٩). وانظر ما قرره إثر ذلك بخصوص مواقف السلف والخلف بشأن هذه المألة (ص١٦٣ ا ١٦٦٠).

ومن المناسب هنا أن نسوق ما قرره ابن حزم بعد أن ذكر وردَّ أقوال أصحاب الفرق في فهم معنى الاستواء في الآية، حيث قال: «والقول الرابع في معنى الاستواء هو أن معنى قولَ الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْنَرُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ١٠٠٠) : أنه فعلٌ فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، ويبين ذلك أن رسولَ الله ﷺ ذكر الجنات وقال: فاسألوا الله الفردوس الأعلى، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن، فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء. ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمانُ أو من جرمه، فلقد لحق بقوله الدهرية، وفارق الإسلام. والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدُّهُ وَٱسْتَوَىٰ ءَانَيْنَهُ مُكُمًّا وَعِلْماً ﴾ [القصص:١٤]، أي فلم انتهى إلى القوة والخير. وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَكَ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِي دُخَانٌ ﴾ [نصلت:١١]، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه.» ثم قال: «وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه. فأما القول الثالث في المكان، فهو أن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلاً، وهو قول الجمهور من أهل السنة، وبه نقول، وهو الذي لا يجوز غيره لبطلان ما عداه، ولقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ يُحِيطُ ١٤٠) ﴿ إنسلت: ١٥]. فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان؛ إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطًا به من جهة ما من الجهات. وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة، والمكان شيء بلا شك، فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطًا بمكانه، وهذا محال في العقل يُعْلَم امتناعه ضرورة. وبالله التوفيق. وأيضًا فإنه لا يكون في مكان إلا ما كان جسمًا، أو عرضًا في جسم. هذا الذي يجوز سواه، ولا يتشكل في العقل والوهم غيره ألبتة. فإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسمًا أو عرضًا، فقد انتفى أن يكون في مكان أصلاً. " ابن حزم الأندلسي، أبو محمد على بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٠/١٤٢٠)، ج١، ص٢٨٣-٣٨٤.

تكليم الله لموسى الطِّيِّل (١)

قد أعلمنا الدليلُ بأن الله تعالى يستحيل عليه سهات (٢) المحدثات من الصوت والجهر ونحوه، وقد أعلمنا أنه كلم موسى تكليهًا، ونحن نعلم أيضًا أن موسى على كان يومئذ في شاطئ الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة وقد سمع صوتًا يقول: ﴿يَمُوسَى ﴿ إِنِّ إِنِّ أَنَا رَبُكَ فَا خَلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدِّسِ طُوى ﴿ اللهِ وَاللهُ اللهُ ال

⁽۱) لم يتسن لنا الحصول على أصل هذا المقال سواء مخطوطاً بيد المصنف أو في الصورة التي نشر بها أول مرة، ولا ندري على وجه التحديد في أي من المجلات التي اعتاد المصنف التعامل معها نشر هذا المقال. ولذلك اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة» الذي اشتمل على اثنتين وعشرين مقالة متفاوتة الحجم وموزعة على قسمين: الأول في القرآن، والثاني في السنة، جمعها وقدم لها نجل المصنف الأستاذ عبدالملك ابن عاشور عليه رحمة الله. وقد نشرته ابتداءً الدار السلام التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتائ بالجزائر سنة ١٩٨٥، ثم نشرته حديثاً دار السلام بالقاهرة سنة ١٩٨٠، ثم نشرته حديثاً دار السلام بالقاهرة سنة ١٩٨٠).

⁽٢) كذا في النسخة التي لدينا، ولعل الأولى أن يقال: «الصفات» أو «صفات».

ولكن نجزم أنه صوتٌ كلمه بلا واسطة، فقل إن شئت: كلمته الشجرة، أو كلمه شاطئ الواد، أو كلمه الجو، بل ذلك يفضي إلى كلامٍ ووحيٍ من الله تعالَى بدون واسطة.

فمَنْ قال: كلَّمته شجرة، أراد التمثيلَ والاحتهال كالتعيين. ولا يصح قولُ مَنْ قال من أصحابنا: إن الكلامَ الذي كلم الله به موسى هو كلامُه الذي هو صفة ذاته؛ (۱) لأنه يفضي إما (۱) إلى حدوث الله جل وعلا؛ لأنه يستلزم أن تكون ألفاظًا صادرةً عن شفتي الله تعالى وتقدس. نعم، عندهم شيء سهل المبدأ صعب الغاية، وهو أن يقولوا: إن الله خلق لموسى سَمْعًا قديمًا في صهاخه يسمعه، وهاته مُضْحِكة؛ لأنه يلزم عليه تركيبُ موسى من قديم وحادث، فاتضح أن الكلام الذي سمعه موسى على ما تعارفه الناس.

ستقولون: فما هاته المنقبة لموسى يعدها الله تعالى وهو لم يزد على سماع متعارف؟ فالجواب أن المنقبة في الجائي^(٣) إليه بلا واسطة. وذلك كما يلقي الله الوحي إلى جبريل؛ فإنه يكون بكتابةٍ تظهر له أو نطقٍ من بعض الأشياء مما يدله على أن هذا قولُ الله.

والذي سوَّغ إطلاقَ إضافته إلى الله في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَنْمُوسَى إِنِي اللهُ فَي قوله تعالى: ﴿قَالَ يَنْمُوسَى إِنِي الشَّمَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَلَكِي وَبِكَلَيِي ﴾ [الأعراف:١٤٤] هو انقطاعُ الواسطة، ودلالةُ تلك الألفاظ المخلوقة على كلام الله النفسي ومراده من موسى، كما يُسَمَّى القرآنُ كلام

⁽١) لم أهتد إلى صاحب هذا القول من الأشاعرة الذين أشار إليهم المصنف بعبارة «أصحابنا».

⁽٢) يبدو أن المصنف سها عن ذكر الاحتمال الثاني الذي يقتضيه تفريعُ الكلام بـ «إما».

⁽٣) في الأصل الذي اعتمدنا عليه جاءت لفظة «اللاجئ»، ولم يتبين وجه معناه في سياق الكلام، ولذلك أثبتنا مكانها لفظة «الجائي» لاحتمال راحج أن يكون حصل تصحيف من ناشر كتاب «تحقيقات وأنظار»، ولأنها يستقيم بها المعنى فيكون المراد أن المنقبة التي حصلت لموسى ليست في مجرد سماع الصوت وإنها في كونه وحيًا من الله جاء إليه أو تلقاه بلا واسطة.

الله وكتابَ الله بهذا المعنى. وهو بناءٌ على الشائع المتعارَف من إسناد الأمور التي خفيت أسبابُها إلى الله تعالى، وإن كان الكلُّ من عند الله. يقول العامةُ اليوم في السؤال عن الميت: «قتله أحد أم مات موت ربي؟»

وبهذا يتضح لكم أن الاختلاف بيننا وبين المعتزلة في هذا الشأن أن مَنْ قال غير هذا، فقد توقّف في فهم معنى الآية وعسر عليه الأمر، وأنكم إلى اليوم لم تفهموا هذا إلا بتقليد محض لا يمكنكم الركونُ إليه، ولا التعبير عنه لشدة اضطرابه. (١)

[والتكليم حقيقتُه النطقُ بالألفاظ المفيدة معانيَ بحسب وضع مصطلح عليه. وهذه الحقيقةُ مستحيلةٌ على الله تعالى؛ لأنها من أعراض الحوادث. فتعين أن يكون إسنادُ التكليم إلى الله مجازًا مستعمَلاً في الدلالة على مراد الله تعالى بألفاظٍ من لغة المخاطَب به بكيفية يوقن المخاطَبُ أن ذلك الكلام من أثر قدرة الله على وفق الإرادة ووفق العلم، وهو تعلقٌ تنجيزي بطريق غير معتاد.

⁽۱) انظر الحديث الذي ذكر صورة إلقاء الوحي إلى جبريل، أظنه في تفسير قوله تعالى: ﴿حَقَّ إِذَافُرِعَ عَن قُلُوبِهِم ﴾ [سا: ٢٣] من صحيح البخاري. - المصنف. جاءت هذه الإحالة في متن الكلام، ورأينا وضعها في الحاشية أولى. أما الحديث الذي إليه يشير المصنف فهو ما رواه عكرمة قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي على قال: «إذا قضى الله الأمرَ في السهاء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربُّكم؟ - قالوا للذي قال: الحقّ، وهو العلي الكبير، فيسمعها مسترقُ السمع ومسترقُ السمع هكذا بعضه فوق بعض - وصفه سفيان بكفه فحرفها وبدد بين أصابعه - فيسمع الكلمة فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الأخرُ إلى مَنْ تحته، حتى يلقيها على لسان الساحر أو الكاهن، فربها أدركه الشهابُ قبل أن يلقيها، وربها ألقاها قبل أن يدركه، فيكذب معها مائة كذبة، فيقال: قد كان لنا يوم كذا وكذا: كذا وكذا؟ فيصدَّق بتلك الكلمة التي سُمِعت في السهاء».» البخاري، محمد بن إسهاعيل: صحيح البخاري، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٨٠٠٨.

فيجوز أن الله خلق الكلام في الشجرة التي كان موسى حذوها، وذلك أولُ كلام كلمه الله موسى في أرض مدين في جبل حوريب. (١) ويجوز أن يخلق الله الكلام من خلال السحاب، وذلك الكلام الواقع في طور سينا وهو المراد هنا، وهو المذكورُ في الإصحاح التاسع عشر من سفر الخروج. (٢)

والكلام بهذه الكيفية كان يسمعه موسى حين يكون بعيدًا عن الناس في المناجاة أو نحوها، وهو أحدُ الأحوال الثلاثة التي يكلم الله بها أنبياءه، كما في قوله تعالى: ﴿ ﴿ وَمَاكَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَكِّمَهُ اللهُ إِلّا وَحْيًا [أَوْ مِن وَرَآيِ جِحَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُّولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءً] ﴾ [الشورى: ٥١]. وهو حادثٌ لا محالة، ونسبته إلى الله أنه صادرٌ بكيفية غير معتادة لا تكون إلا بإرادة الله أن يخالف به المعتاد تشريفًا له، وهو المعبَّرُ عنه بقوله: «أو من وراء حجاب».

وقد كلم الله تعالى محمدًا على لله الإسراء. وأحسب أن الأحاديث القدسية كلها أو معظمها مما كلم الله به محمدًا على أحد وأما إرسالُ الله جبريل بكلام إلى أحد أنبيائه فهي كيفية أخرى، وذلك بإلقاء الكلام في نفس الْمَلَك الذي يبلغه إلى النبي، والقرآنُ كله من هذا النوع. وقد كان الوحيُ إلى موسى بواسطة الملك في أحوال

⁽١) هو جبل سيناء.

⁽۲) وهو ما جاء في كلام التوراة: «فجاء موسى ودعا بمشايخ القوم وبسط أمامهم هذه الكلمات (أي الكلمات التي تلقاها موسى في جبل الطور)، التي أمره بها الرب، فأجاب الشعبُ كلهم جميعًا قائلين: كل ما تكلم به الرب نفعله، فرد موسى كلمات القوم إلى الله، فقال له الرب: ها أنا آتيك في كثيف من الغمام فيسمع القوم حين أتكلم معك فيصدقونك إلى الأبد...» الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق، مترجمة عن اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية بلندن (طرابلس/ لبنان: مكتبة السائح، ١٩٨٣، تصوير أوفست عن طبعة لندن لعام ١٨٥٧)، «سفر الخروج: الفصل التاسع عشر»، ص١٠٤.

كثيرة، وهو الذي يُعبَّرُ عنه في التوراة بقولها: «قال الله لموسى».](١)

(۱) الكلام الذي بين الحاصرتين في نهاية المقال اقتبسناه من تفسير المصنف لقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَأَةُ مُوسَىٰ لِمِيقَائِنَا وَكُلّمَهُ رَبُّهُ هُ [الأعراف:١٤٣]، استكهالاً للفائدة. تفسير التحرير والتنوير، ج٥/٨، ص٠٩-٩. وانظر له مناقشة موسعة وعميقة لمسألة الكلام وكون الكلام صفة لله تعالى ومتعلقاتها في المصدر نفسه، ج٤/٢، ص٣٥-٤٤. والمقطع من آية سورة الشورى الذي بين حاصرتين لم يذكره المصنف في التفسير، وجلبناه ليستحضر القارئ الأحوال الثلاثة لخطاب الله أنبياءه التي أشار إليها. أما ما نبه إليه المصنف بخصوص التوراة فكثير منه جاء في سفر الخروج، ولا يكاد يخلو منه فصلٌ من فصوله الأربعين. هذا وللمصنف أنظار طريفة وآراء جريئة في مسألة الكلام جديرة بالتأمل فيها والوقوف عندها، قررها عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَاكَانَ لِبَشَرِ أَن يُكَلّمَهُ اللهُ إِلّا وَمَعًا أَوْ مِن وَرَاتِي جَابٍ أَوْ يُرسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَالَةً ﴾ [الشورى:٥١]، ونحن نكتفي منها هنا بالفقرات الآتية دعوة للقارئ إلى استقصائها في موضعها من تفسيره. فبعد أن بين نكتفي منها هنا بالفقرات الآتية دعوة للقارئ إلى استقصائها في موضعها من تفسيره. فبعد أن بين ماهية الصور الثلاث لكلام الله إلى البشر، قال:

"والآية صريحة في أن هذه الأنواع الثلاثة أنواع لكلام الله الذي يخاطب به عبادة. وذكر النوعين الأول والثالث صريح في أن إضافة الكلام المنوع إليها إلى الله أو إسناده إليه حيثها وقع في ألفاظ الشريعة نحو قوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَسَمَعَ كُلَّمَ اللّهِ ﴾ [التوبة: ٢]، وقوله: ﴿ وَلَلّهَ مُوسَىٰ تَكُوسَى إِنِي اصطفيت كَا عَلَى الناء: ١٦٤]، وقوله: ﴿ وَكُلّمَ اللّهُ مُوسَىٰ تَكُلِيمًا الله ﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿ وَكُلّمَ اللّهُ مُوسَىٰ تَكُلِيمًا الله ﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿ وَكُلّمَ الله مُوسَىٰ تَكُلِيمًا الله على الله على أنه كلام له خصوصية هي أنه أوجده الله إيجادًا بخرق العادة ليكون بذلك دليلاً على أن مدلول ألفاظه مراد لله تعالى ومقصود له، كما سُمي الروح الذي تكون منه عيسى روح الله لأنه تكون على سبيل خرق العادة. فالله خلق الكلام الذي يدل على مراده خلقًا غيرَ جار على سنة الله في تكون الكلام، فكان إيجادًا غير متولّد من علل وأسباب عادية، فهو كإيجاد الساوات والأرض عادة إيجاد الكلام، فكان إيجادًا غير متولّد من علل وأسباب عادية، فهو كإيجاد الساوات والأرض وإيجاد آدم في أنه غير متولّد من علل وأسباب فطرية.

واعلم أن حقيقة الإلهية لا تقتضي لذاتها أن يكون الله متكليًا، كها تقتضي أنه واحد، حي، عالم، قدير، مريد. ومَنْ حاول جعلَ صفة الكلام من مقتضى الإلهية على تنظير الإله بالملك، بناءً على أن الملك يقتضي مخاطبة الرعايا بها يريد الملك منهم، فقد جاء بحجة خطابية. بل الحق أن الذي اقتضى إثبات كلام الله هو وضع الشرائع الإلهية، أي تعلق إرادة الله بإرشاد الناس إلى اجتناب ما يخل باستقامة شؤونهم بأمرهم ونهيهم وموعظتهم ووعدهم ووعيدهم من يوم نهى آدم عن الأكل من الشجرة، وتوعده بالشقاء إن أكل منها، ثم من إرسال الرسل إلى الناس وتبليغهم إياهم أمر الله ونهيه بوضع الشرائع... ولَمَّا لم يرد في الكتاب والسنة وصفُ الله بأنه متكلم، ولا إثبات صفة له تُسمَّى الكلام، ولم تقتض ذلك حقيقة الإلهية، ما كان ثمة داع إلى إثبات ذلك عند أهل التأويل من الخلف من أشعرية وماتريدية. "تفسير التحرير والتنوير، ج٢٥، ص١٤٠٠.

وجه تسمية يوم القيامة بيوم التغابن (١)

سألني عالم فاضل صديق، اعتاد تأنيسي بزيارته، عن تفسير قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُم لِيُوْمِ الْجَمْعَ ذَلِكَ يَوْمُ النَّعَابُنِ ﴾ [النعابن: ٩]، وما وجه تسمية يوم القيامة في هذه الآية بيوم التغابن، غير منثلج لِهَا قاله بعضُ المفسرين في وجه التسمية من أن التغابن هو أن أهل الجنة يغبنون أهل النار. وذكر أنه راجع تفاسير كثيرةً فلم يجد فيها ما يقنعه، وحاورني في ذلك محاورة هزت من عطفي إلى أن أفصح في تفسير هذه الآية بها عسى أن يكون فيه مقنع، واللبيب يتبع أحسن القول ويسمع.

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٢، الجزء ٤، ذو القعدة ١٣٥٦/ جانفي (يناير) ١٩٣٨ (ص١٤٨-١٥٠).

بِٱللَّهِوَرَسُولِهِ وَٱلنُّورِٱلَّذِى آَنزَلْنَا وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿ آ يَوْمَ يَجْمَعُكُو لِيَوْمِ ٱلْجَمَعَ ذَلِكَ يَوْمُ ٱلنَّعَابُنِّ ﴾ [التغابن: ٧-٩].

وقد قال أئمةٌ من المفسرين: إن عادة القرآن أنه يريد بالذين كفروا، متى ذكر في القرآن المشركين من قريش. (١)

وقوله: ﴿ قُلُ بَكِنَ ﴾ كلمة «بلى » فيه إبطالٌ للنفي الواقع في قوله: ﴿ لَنَ يُبَعَثُولُ »، فإنها حرف يفيد عكسَ معنى «نعم»، ويقع بعد النفي في الاستفهام وفي الخبر.

وقوله: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمُ لِيَوْمِ ٱلْجَمَعُ ﴾ ظرفٌ متعلق بقوله: ﴿ لَلنَّبَوُّنُ بِمَا عَمِلْتُمْ ﴾ ، ويجوز أن يتعلق بقوله ﴿ لَلنَّبَعَثُنَّ ﴾ باعتبار عطف قوله: ﴿ ثُمَّ لَلنَّبَوُّنَ ﴾ عليه، أي: يبعثكم فينبئكم يوم يجمعكم ليوم الجمع؛ لأن البعث حاصلٌ قبل الجمع. وقوله: ﴿ فَتَامِنُواْ فِينَامِرُوا فِيهِ الحَجْمِ اللهِ مَعْتَرضة بين الفعل والظرف، و «يوم الجمع» يوم القيامة.

وقوله: ﴿ ذَلِكَ يَوْمُ ٱلنَّعَا أَبُنِ ﴾ جاء فيه اسمُ الإشارة للبعيد لتهويله ولفت العقول اليه، فلذلك عدل عن وصفه بيوم بعده فلم يقل: ليوم الجمع يوم التغابن، لئلا يفوت معنى الحصر المقصود، وسيعلم ما فيه من النكتة.

وجملة ﴿ ذَالِكَ يَوْمُ ٱلنَّعَابُنِ ﴾ جملةٌ اسمية معرفة الجزءين، فكان حقُّها أن تفيدَ الحصر، أي: هو يوم التغابن وليس غيره من الأيام يومَ التغابن. ومعنى هذا الحصر

⁽۱) أخرج الواحدي بسنده عن شعبة بن الحجاج عن سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: «كل شيء نزل فيه ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ فهو مكي، و﴿ يَتَأَيُّهَا النِّينَ عَامَنُوا ﴾ فهو مدني. » ثم قال: «يعني أن ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ خطاب أهل مكة. » النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: أسباب النزول، تحقيق عصام بن عبدالمحسن الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، ط۲، ۱۹۱۲/۱۶۱۲)، ص۲۲. على أن هذا ليس مطردًا، وخاصة بالنسبة للسور المدنية، فهناك العديد منها يشتمل على آيات جاء الخطاب فيها بعبارة ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾، كما في البقرة والنساء والحجرات.

أن ذلك اليوم لما حصل فيه التغابن في أم الفضائل جُعل ما عداه من الأيام التي يقع فيها التغابن كالعدم، فحصر جنس يوم التغابن في ذلك اليوم بتنزيل التغابن الواقع في غيره منزلة العدم، وهذا من قَصْر الصفة على الموصوف على وجه المبالغة. وهذا الوجه من الحصر يسمَّى بالحصر الادعائي؛ لأن المتكلم يدعي أن الوصف بيوم التغابن محصور في ذلك اليوم وهو يوم الجمع كقولهم: أنت الحبيب.

واعلم أن الحصر إنها حصل هنا من صيغة القصر التي هي تعريفُ المسند والمسند إليه، ولم يحصل الحصرُ من التعريف باللام في قوله: ﴿النَّعَابُنِ ﴾، بناءً على أن اللام فيه دالةٌ على معنى الكهال؛ لأن معنى الجنس الذي هو أصلُ معنى اللام صالِحٌ هنا، فلا يُعدَل عنه إلى حمل اللام على معنى الكهال، إذ لا يُحمل عليه إلا عند تعينُ الحمل عليه بالقرينة، وهي منفيةٌ هنا لاستقامة الحمل على تعريف الجنس، وهو أكثرُ معاني اللام.

ولولا صيغةُ القصر لما استُفِيد معنى الحصر، فكيف يكون حاصلاً من معنى الكهال الذي لم ينشأ في هذا المقام إلا من حصول معنى الحصر؟ فلا يختلط عليك، كما اختلط على بعض العلماء.

والتغابن مشتقٌ من الغُبن، والغبن الحطُّ من قيمة المبيع عند شرائه، فكلُّ شراء بأقلَّ من القيمة فهو غبن. ومادة التغابن تفاعل من الغبن. وأصل مادة التفاعل تدل على وقوع الفعل من جانبين فصاعدًا، كالتقاتل والتسابق، فلفظ التغابن يدل على وقوع غبن حاصلٍ بين جوانب في يوم القيامة.

وقد اتفق المفسرون على أن المفاعلة غيرُ مقصودٍ منها هنا وقوعُ الفعل من جوانب، ولكنهم اختلفوا في تحصيل المعنى. فذهب الزمخشري ومَنْ تبعه - مثل الفخر والبيضاوي - إلى أن المفاعلة هنا هي أن يغبن أهلُ السعادة أهل الشقاوة، إذ ينزلون منازلَ الجنة التي كان يمكن لأهل الشقاوة أن ينزلوها لو عملوا عملَ السعداء، وهذا يشبه الغبن، فالغبن المستفاد من هذا الجانب استعارة، وهذا أحد

جانبي الفعل. وأما جانبُ غُبن أهل الشقاوة، فجعلَه الزنخشريُّ تهكمًا؛ لأن نزولهم في منازلَ النار ليس غبنًا لأهل السعادة. وعلى هذا الوجه يكون اللفظُ مستعملاً في مجازين مختلفين على وجه يشبه المشاكلةَ التقديرية. وهذا المعنى ينحو إلى تفصيل كلام مجمل نُقل عن ابن عباس، وهو تفسيرٌ بعيدٌ جدَّ البعد. (١)

وذهب ابنُ عطية إلى أن صيغة التفاعل هنا غيرُ مستعملةٍ في معناها الأصلي، وهو الدلالة على وقوع الفعل من جانبين فأكثر، بل هنا لحصول الفعل من جانب واحد للمبالغة مثل التواضع والتهايل، فيكون المعنى: ذلك يوم الغبن، أي: يوم غبن الكافرين. (٢) وهو ينحو إلى تفصيل كلام نُقِل عن مجاهد في تفسير الآية (٣) هو أقرب إلى الاستعمال وأبعد عن التعسف، ولكنه لا يشفي الغليل؛ لأن الأشقياء والكفار لم يغبنوا فيها لقوه، بل أخذوا حقَّهم من العذاب فلم يحصل معنى أصل الغبن، فضلاً عن المبالغة فيه المستفادة من مادة التفاعل التي لا يحسن ادعاؤها إلا إذا كان أصل الفعل واقعاً. فهذا التفسير، وإن خرج من ورطة عدم صحة التفاعل، لم يخرج من ورطة عدم وجود أصل مادة الغبن.

⁽۱) قال الزمخشري: "والتغابن مستعار من تغابن القوم في التجارة؛ وهو أن يغبن بعضُهم بعضًا، لنزول السعداء منازل الأشقياء التي كانوا ينزلونها لو كانوا سعداء، ونزول الأشقياء منازل السعداء التي كانوا ينزلونها لو كانوا أشقياء. وفيه تهكم بالأشقياء؛ لأن نزولهم ليس بغبن". الزمخشري: الكشاف، ج٤، ص٣٦، الرازي: التفسير الكبير، ج١٥/ ٣٠، ص٣٢؛ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله أبو عمر محمد الشيرازي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل وبهامشه حاشية الكازروني، تحقيق عبدالقادر عرفان العشا حسونة (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦/١٤١٦)، ج٥، ص٣٤٣. والكلام المجمل الذي ذكر المصنف أن ابن عباس فسر به معنى التغابن هو ما أورده الرازي (ص٣٣) أن ابن عباس قال: "إن قومًا في النار يعذبون، وقومًا في الجنة يتنعمون."

⁽٢) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٥، ص٣١٩.

⁽٣) قال مجاهد: «هو غُبْنُ أهلِ الجنة أهلَ النار». الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع عبد السند حسن يهامة (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢٣،

وجميع التفاسير -في رأينا- لم يخرج عن هذين المعنيين، إما مع ضبط أو مع تخليط. ومنهم من مر بالآية مرَّا، ولم يحتلب منها دُرّاً. أما أنا فأكد ثهادي، (١) وأستهدي بالهادي، فأقول: ليس المعنى في الآية حاصلاً من مراعاة معاني المفردات، لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز، ولكنه معنى عزيزٌ جليل حصل من مجموع التركيب، وهو قوله: ﴿ ذَلِكَ يَوْمُ ٱلتَّعَابُنُ ﴾. فقد أشار الحصرُ الادعائي الذي قدمنا بيانه إلى أن المخاطبين يحسبون أيامًا كثيرة أيام تغابن، وأن هذا اليوم المتحدّث عنه هو يومُ التغابن لا غيره من الأيام.

فبنا أن نتعرف الأيام التي يعدها المخاطبون أيام تغابن، وأن نرجع إلى أحوال المخاطبين وهم أهلُ مكة ومَنْ حولهم. ذلك أن «التغابن» هنا قد أضيف إليه «يوم»، فعلمنا أن ليس المرادُ من التغابن تغابن آحاد الناس في بيوعاتهم الخاصة التي تعرض من ساعة إلى أخرى، وفي يوم معين يكثر فيه التبايع، فيُغبن فيه ناسٌ كثير، ويتربص فيه بعضُ الناس ببعض لإلحاق الغبن والخسارة.

ولا نجد أيامًا بهذه الصفة غير أيام الأسواق، وقد كانت قريش أهلَ تجارة، وكانت الأسواقُ حول مكة في الحج: سوق عكاظ، وسوق ذي المجاز، وسوق مجنة. فكلُّ داخلٍ إلى الأسواق يحرص على أن يجلب الربح إلى نفسه، ويغبن غيره، ويحذر من أن يغبنه غيرُه. فكلُّ يترقب الربحَ ويحذر الخسارة، ولا يرضى لنفسه أن يكون مغبونًا؛ لأن الغبن يُؤْذِن بغباوة المغبون، واستخفاف الناس به، وتمشِّي الحيلة عليه.

⁽١) هذا تضمينٌ من شعر (من الطويل) نسبه الجاحظ إلى بعض الحجازيين جاء فيه:

إِذَا طَمَعَ عُومًا عَرَانِي قَرَيْتُ هُ كَتَائِسِ بَالْسِ كَرَّهَا وَطِرَادَهَا أَكُسِ لَكُهُمَا وَطُرَادَهَا أَكُسِ لَ أَعَالِجُ مِنْهَا حَفْرَهَا وَاكْتِلَا لَهُا وَالْمَلِي وَالْمُلِي وَلِي وَالْمُلِي وَالْمُلِي وَالْمُلِي وَالْمُلِي وَالْمُلِي وَلِي وَالْمُلِي وَلِي وَالْمُوا وَلِي مِنِ

وكلُّ هذه أوصافٌ يأباها العربي، فشُبِّه في الآية حالُ الناس يوم القيامة بحال الناس يوم السوق في ترقب ما ينفع والإشفاق مما يضر، وهو تشبيه هيئة بهيئة، وليس تشبيه معنى لفظ مفرد بمعنى مفرد آخر. واستُعملَ المركَّبُ الدال على الهيئة المشبّة بها، فأطلق على الهيئة المشبهة على طريقة الاستعارة التمثيلية، وهي أعلى أنواع الاستعارة. والمقصود من ذلك تذكيرُ الكفار والمؤمنين بتلك الحالة بين الرغبة والرهبة حتى يستحضروا كأنهم قد تلبسوا بها فيحذروا سوءَ عاقبتها من الآن، وذلك بأن يسعوا إلى ما يجلب الربح ويتقوا ما يجلب الحسارة الحقة، قال تعالى: ﴿ فَمَا تَهِكُرُ مُن تَبُورَ ﴿ اللهِ النبور في الآخرة بحال التجارة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَحِحَت الفوز وأهل الثبور في الآخرة بحال التجارة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَحِحَت اللهِ البقور في الآخرة بحال التجارة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَحِحَت

ونظيرُ هذا المعنى قولُ النبي على فيها رواه الترمذي، وذكره البخاري تعليقًا في بعض أبواب الأدب: «إنها المفلسُ الذي يفلس يوم القيامة»، (١) وقوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ النَّامُ ٱلْمَنِيُ ﴾ [النبا:٣٩]، أي: يوم القيامة هو يوم النصر؛ لأن اليوم إذا أُطلق فهو يوم النصر لبعض جيوش العرب أو بعض ملوكهم، كها قالوا: يوم تحلاق اللمم. (٢)

⁽۱) لمَ أجده بهذا اللفظ عند الترمذي، وهو عند البخاري كها ذكر المصنف. صحيح البخاري، «كتاب الأدب - باب قول النبي على: «إنها الكرم قلب المؤمن»، ص٧٧٠ . أما رواية الترمذي فلفظها عن أبي هريرة أن رسول الله عن أتدرون من المفلس؟» قالوا: المفلس فينا يا رسول الله مَنْ لا درهم له ولا متاع. قال رسول الله على: «المفلس من أمتي مَنْ يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، فيهَعُد فيهتَصُ هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناتُه قبل أن يُقتص ما عليه من الخطايا أُخِذ من خطاياهم فطرح عليه، ثم طرح في النار». الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: سنن الترمذي أو الجامع الصحيح (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٠٤/ ٢٠٠١)، «أبواب صفة القيامة»، الحديث ١٤٨ عن ١٥٥ عهم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٤١ المحمد على مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٤١ ال١٤٢)، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث ١٥٨ م٠٠٠٠، ص٠٠٠٠.

⁽٢) هو يوم القِضَة، أحد أيام حرب البسوس بين بكر وتغلب ابني وائل في الجاهلية. وسمي يوم تحلاق اللمم، وكذلك يوم التحالق؛ لأن قبيلة بكر حلقت رؤوسها ليتميزوا عن عدوهم فيعرف بعضُهم بعضًا، وقضة مكان ذو ماء التقى عنده الطرفان المتحاربان.

وفي الحديث: «الصومُ في الشتاء الغنيمةُ الباردة»، (١) فإنه اشتهر بين الناس بالغنيمة الباردة، بمعنى الغنيمة بلا مشقة عمل من شأنه إصعاد مرارة البدن. ولكن الصيام في الشتاء الغنيمة الباردة؛ لأنه غنيمة أجر عظيم حصلت في برودة الجسم، وهو الآمن بهذا الوصف الذي هو وصفُ مدح في عرفهم. ومن هذا قوله تعالى: ﴿قُلُ إِنَّ لَغْسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا أَنفُسَهُمْ وَأَهِلِيمِمْ يَوْمَ الْقِينَمَةِ ﴾ [الزم:١٥]، أي إذا كنتم تعلمون وصف الخاسر ون حقًا هم الذين خسر وا أنفسهم إلخ.

ولذلك جاء هذا الكلامُ المجموع في قوله: ﴿ ذَلِكَ يَوْمُ ٱلنَّعَابُنِ ۗ بجيءَ الدليل لقوله: والمقدمة وهو أسلوب عجيب في صناعة التخاطب، فهو بمنزلة الدليل لقوله: ﴿ فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ النَّذِي ٓ أَنزَلْنَا ﴾ [التغابن: ١٨]، وهو أيضًا بمنزلة المقدمة لقوله: ﴿ وَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيَعْمَلُ صَلِحًا يُكَفِّرُ عَنْهُ سَيِّ عَالِهِ وَيُدْخِلُهُ جَنَّتٍ بَحَرِي مِن تَحْبِهِ ٱلْأَنَّهَا لُورَ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيَعْمَلُ صَلِحًا يُكَفِّرُ عَنْهُ سَيِّ عَالِهِ وَيُدْخِلُهُ جَنَّتٍ بَحْرِي مِن تَحْبِهِ ٱلْأَنَّهَا لَا اللّهُ عَلَيْهِ وَلَا اللّهُ عَنْدِ كَفَرُوا وَكَذَبُوا بِعَايَتِنَ أَوْلَتِها كَالْمُورُ الْمَطِيمُ اللّهِ وَالنّهِ اللّه عَلَيْهِ وَلَا مَنْ المُصِيرُ اللّهِ وَالتنابن: ١٠-١١)، فلا جرم أن تحصل أَصْحَابُ ٱلنّارِ خَلِدِينَ فِيهَا وَبِلْسَ ٱلْمَصِيرُ الله والله المعين بعد سماع تلك المقدمة وهذه النتيجة روعةُ الخائف الوجل، فتحملهم على توخي خير العمل.

⁽۱) ابن حنبل، الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط۱، ۱۹۹۰/۱۹۱۹)، الحديث ۱۸۹۵، ج۳۱، ص ۲۹۰؛ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۳، ۲۶۲/ ۳۰۰)، «كتاب الصيام»، الحديث ۵۶۵، ج٤، ص ۶۸۹؛ سنن الترمذي، «كتاب الصوم»، الحديث ٧٩٧، ص ۲۱۹. قال الترمذي: «هَذَا حديثٌ مُرسَلٌ. عامرُ بنُ مَسعُودٍ لَمُ يُدرِكِ النَّبِيَ ﷺ، وهُوَ والدُ إبراهيمَ بنِ عَامرٍ القُرَشِيِّ الَّذِي رَوَى عَنهُ شُعبَةُ والثُورِيُّ.»

فطرة الله('') ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴾

وفاءُ الفصيحة هي التي تقع بعد كلامٍ يفيد غرضًا من الأغراض، فتُوزَن بشيء مقدَّر، كشرطٍ تكون تلك الفاءُ رابطةً لجوابه لقصد الإيجاز، فيقدر هنا إجمالاً: إذا علمتَ ما قيل لك، فأقِمْ وجهَك للدين حنيفاً. وقد يكون المقدَّر غيرَ شرط في كلام آخر؛ ذلك أن الآياتِ السابقة تحوم حولَ إثبات أن الله واحد في الألوهية، وأنه

⁽۱) اعتمدنا في ضبط نص هذه المقالة على كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة» بعناية نجل المصنف الأستاذ عبدالملك ابن عاشور عليه رحمة الله، كها رجعنا إلى ما كتبه المصنف في هذا الشأن في «تفسير التحرير والتنوير» و«مقاصد الشريعة الإسلامية» و«أصول النظام الاجتهاعي»، لاستكهال نقص أو تصويب خطأ. وقد وضعنا ما جلبناه من الكتب المذكورة بين حاصرتين.

⁽٢) فاء الفصيحة هي الفاء التي يؤتَى بها للترتيب والتعقيب، وتدلّ على أن في الكلام محذوفًا، ولكن المعنى واضح، أو هي التي تُفصح عن جوابِ شرطٍ مقدر وتقع في أول الكلام.

لا شريكَ له، وأن قدرتَه لا يتعاصى عليها شيءٌ من المكنات، إبطالاً لتكذيب المشركين بالبعث، ابتداءً من قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ اَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابِ ثُمَّ إِذَا أَنتُم المشركين بالبعث، ابتداءً من قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ اَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابِ ثُمَّ إِذَا أَنتُم الله الله الله والأمثال بتقدير الكلام تفصيلاً والأمثال بتقدير الكلام تفصيلاً والأمثال بتقدير الكلام تفصيلاً والأمثال على الحق، وعلمت أن المعرضين عن دعوتك معاندون مبطلون، فأقم وجهك للدين حنيفاً.

فالأمر مستعمل في طلب الدوام على الفعل، لا في ابتداء إيجابه وهو مثل قوله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهُا الَّذِينَ ءَامَنُواْ عَامِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ٤ ﴾ [انساء:١٣٦]. والخطاب للرسول على تثبيتًا لفؤاده وتأييدًا له، وهو شامل للمسلمين؛ لأن الرسول الله قدوتهم. ولذلك قال في الآية التي بعده: ﴿ هُ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَأَتَقُوهُ ﴾ [الروم: ٣١]. وإقامة الوجه تقويمه، أي: تعديله بتوجيهه قبالة نظرك غير ملتفت يمينًا ولا شهالاً.

فالإقامة في هذه الآية تمثيلٌ لحالة التمحُّضِ للشغل بشيء بحالة قَصْرِ النظر على صوب المقابلة دون الالتفات إلى يمنة ويسرة. وهذا كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ

⁽۱) الآيات المقصودة هي قوله تعالى: ﴿ يُحْرِجُ الْحَى مِن ٱلْمَيِّتِ وَمُحْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِن ٱلْحَي وَيُحْيُ ٱلْأَرْضَ بَعْدَمُوتِ الْ وَمِنْ عَايَنِهِ عَ ٱنْ خَلَقَكُمْ مِن تُرَابِ ثُمَّ إِذَا ٱلشَّم بَشَرُّ تَنَيْرُونِ الْ وَمِنْ عَايَنِهِ عَ ٱنْ خَلَقَكُمْ مِن تُرَابِ ثُمَّ إِذَا ٱلشَّم بَشَرُّ تَنَيْرُونِ اللَّ وَمِنْ عَايَنِهِ عَلَى السَّمُونِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْلِلُكُ ٱلْسِنَدِكُمْ وَٱلْوَنِكُمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَاَيْتِ لِقَوْمِ يَنْفَكُرُونَ اللَّ وَمِنْ عَايَنِهِ عَنَامُكُمُ بِالنِّي وَٱلْهَا وَعَلَى السَّمَاعُ مَ وَأَلْوَنِكُمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَاَيْتِ لِقَوْمِ يَنْفَكُرُونَ اللَّ وَمِنْ عَايَنِهِ عَمَامُكُمُ بِالنِّيلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفِعَا وَكُمْ مِن فَضَلِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَاَيْتُ لِلْكَ لَاَيْتِ لِقَوْمِ يَعْقِلُونَ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَلَمُ اللَّهُ وَلَلْكَ اللَّهُ اللَّهُ وَلَلْكَ اللَّهُ اللَّهُ وَلَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَلَلْكَ اللَّهُ وَاللَّهُ وَلَيْ اللَّهُ وَلَلْمَيْنَ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا الْعَلَى فِي السَّمَاءُ وَٱلْأَرْضُ وَهُو الْمُولِ اللَّهُ وَلَكُمُ مِن عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثُلُ الْأَعْلَ فِي ٱلسَّمَاءُ وَٱلْأَرْضُ وَهُو الْمُولِي وَلَا الْمَثَلُ الْأَعْلَ فِي ٱلسَّمَاءُ وَٱلْأَرْضُ وَهُو الْمُولِي وَلَا الْمَعْلَى اللَّهُ وَمَا لَكُمْ مِن شُرَعِ اللَّهُ وَاللَّمُ وَلَا الْمُولِي وَلَلْ اللَّهُ وَمَا لَمُهُمْ مِن شُرَعِ وَلَهُ الْمُولُ اللَّهُ وَمَا لَمُهُمْ مِن شَرَكِكُمْ مِن شُرَكِكُمْ وَلَا الْمُولِي اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِن شَرَعِلُوكُ اللْحُولُ الْمُولِي اللَّهُ وَلَهُ مَلْ لَكُمْ مِن اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِن شَرَعِي اللَّهُ وَلَا الْمُؤْلِقُ اللْمُولُ اللْمُولُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللْمُولُ اللْمُولُ اللَّهُ وَاللَّهُ الْمُؤْلِقُ اللْمُولُ اللْمُولُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ مُن اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ الْمُلْكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ مِن لَلْمُولَ اللْمُولُ اللْمُؤْلُ اللْمُؤْلُ اللْمُؤْلُ اللْمُولُ اللَّهُ مِن لَلُولُ الللْمُؤْلُ اللْمُؤْلُ اللْمُؤْلِ اللْمُؤْلِلُ اللْمُؤْلِ اللْ

وُجُوهَكُمْ عِندَكُلِّ مَسْجِدٍ وَآدَعُوهُ مُغْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [الأعراف:٢٩]، وقوله حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّ وَجَهْتُ وَجَهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَنُوَسِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَامِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ (٧) ﴾ [الأنعام: ٧٩].

والتعريف في قوله: «للدين» تعريفُ العهد، وهو الدين المعهود للنبي على وهو الإسلام، وهو المعهود للمسلمين الذين تقلدوه. ووصف «حنيفًا» وصف يوزن بوزن فعيل، وهو مبالغة في الاتصاف بالحنف، والحنف الميل عن شيء. وغلب إطلاقُ الحنيف على المائل عن الباطل، أي: العادل عن الباطل إلى الحق. فالحنيف الموحد غير المشرك، قال تعالى: ﴿ قُلْ بَلْ مِلَةَ إِنَهِ عَمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿ وَلَا بَلْ مِلَةً إِنَهِ عَمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿ وَلَا بَلْ مِلَةً إِنَهِ عَمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ الله الموحد غير المشرك، قال تعالى: ﴿ قُلْ بَلْ مِلَةً إِبراهيم السَيْنَ بالحنيف، كما اشتهرت ملةُ إبراهيم باسم الحنيف؛ الحنيفية. (١) والتحنف عبادة الله وحده دون إشراك، واشتهر دينُ الإسلام بالحنيف؛ لأنه أشد الأديان في قطع دابر الإشراك، قال تعالى: ﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِنْرَهِيمَ هُوَ سَمَّنكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبَّلُ ﴾ [الحج:٧٠].

ولذلك فوصف «حنيفًا» هنا منصوبٌ على الحال؛ يصح أن يكون حالاً من الضمير المستتر في فعل «فأقم»، ويصح أن يكون حالاً من الدين، على تشبيه الدين الإسلامي في خلوه من شوائب الإشراك برجل تجنب الشرك وعدل عنه. فيكون في صفة «حنيف» تمثيلٌ، وفي إجراء تلك الصفة على الدين استعارةٌ مصرحة. وفي الآية مُحسِّنُ الطباق، وهو الجمع بين معنيين متضادين ولو في الجملة، وذلك في الجمع بين «فأقم» –الذي هو من الإقامة والاعتدال – و«حنيف» الذي هو في معنى الميل والانحراف.

⁽۱) انظر تحليلاً دلاليًّا وتاريخيًّا لمصطلحي الحنيف والحنيفية وعلاقتهما المفهومية بالدين والتوحيد في: إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، ترجمه عن الإنجليزية هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧)، ص١٩٥-١٩١.

وأما قوله: «فطرة الله»، فهو حال من «الدين» حالاً أُولَى أو ثانية؛ فإن الحال تتعدد بعاطف وبدون عاطف على التحقيق. والفطرة مصدر بوزن فعلة، مثل الخلقة، يقال: فَطَر اللهُ الإنسان، أي: خلقه.

ومعنى كون الدين فطرة أن ما يدعو إليه يناسب ما فُطر عليه الإنسان ولا يجافيه بحيث لا يلحق الإنسان من أحكام الإسلام حرجٌ ولا مشقة، قال الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾ [المائد: ٢]، وقال: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ اللّهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ اللّهُ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائد: ٢]، وقال: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ اللّهُ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ١٥]. وفي الحديث: ﴿إن هذا الدين يسر ». (١) ولذلك بين الله تعالى كونَ الدين فطرةً بقوله: ﴿الّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها ﴾ [الروم: ٢٠]، أي: خلقهم قابلين لأحكام هذا الدين وتعاليمه، صالحين للعمل بها في نظام أمورهم وحياتهم؛ لأنها تساوي العمل السليم والفكر الصحيح.

وبيانُ ذلك أن الفطرة هي النظام الجبلي الذي أوجده الله في الإنسان جسدًا وعقلاً. فمشي الإنسان على رجليه فطرة جسدية، فلو حاول أن يتناول الأشياء برجليه كان محاولاً خلاف الفطرة الجسدية. واستنتاجُ المسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرةٌ عقلية، فإن حاول الإنسانُ استنتاجَ أمر من غير سبب كان محاولاً خلاف الفطرة العقلية. وجزْمُنا بأن ما نبصر من المبصرات هو حقائقُ ثابتة في عالم الوجود فطرة عقلية، ولكن إنكار السوفسطائية ثبوتَ المحسوسات في نفس الأمر تحريف للفطرة العقلية. وقد بين أبو على ابن سينا حقيقة الفطرة، فقال:

⁽۱) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائي عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: "إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسُرِّ، وَلَنْ يُشَادّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَه، فَسَدَّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا وَيَسَرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ، وَشَيْء مِنَ الدَّبْةِ». النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني: سنن النسائي، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢/١٤٢٢)، «كتاب الإيهان وشرائعه»، الحديث ٤٤٠٥، ص٨٠٨. ورواه البخاري بدون حرف اسم الإشارة «هَذَا» بلفظ: "إن الدين يسر، ولن يشاد الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسدِّدوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»، صحيح البخاري، «كتاب الإيهان»، الحديث ٣٩، ص٠١٠. وقد جاءت في معناه روايات كثيرة تنظر في مواضعها من مدونات الحديث.

"ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيًا، ولم يعتقد مذهبًا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة. لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكُّ فهو ما توجبه الفطرة. وليس كلُّ ما توجبه فطرةُ الإنسان بصادق، إنها الصادق فطرةُ القوة التي تسمى عقلاً.

وأما فطرةُ الذهن بالجملة، فربها كانت كاذبة. وإنها يكون هذا الكذبُ في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات... فالفطرة الصادقة هي مقدماتُ وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديقَ بها إمَّا شهادةُ الكل، مثل أن العدل جميل، وإما شهادةُ الأكثر، وإما شهادةُ العلماء والأفاضل منهم... وليست الذائعاتُ من جهة ما هي ذائعات عما يقع التصديقُ بها في الفطرة. فها كان من الذائعات ليس بأوليِّ عقليٍّ ولا وهمي، (۱) فإنها غيرُ فطرية ولكنها متقررةٌ عند الأنفس؛ لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبا، وربها دعا إليها محبةُ التسالمُ والاصطناع المضطر إليهها الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس، أو الاستقراء الكثير، أو كونُ القول في نفسه ذا شرطٍ دقيق لأَنْ يكونَ حقًّا (۲) صرفًا، فلا يُفطن لذلك الشرط، ويؤخذ على الإطلاق. "(۳)

⁽١) كذا، فإن لم يكن تحريفًا فالظاهر أنه أراد بالوهمي الاعتباري لا ما تدركه القوةُ الواهمة. - المصنف.

⁽٢) قوله: (لأن يكون حقًّا) متعلقٌ بشرط دقيق. - المصنف.

⁽٣) ابن سينا، أبو علي الحسين: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢/١٤١٢)، ج١، ص٧٩-٨٠. حاولنا الاعتباد في توثيق كلام الشيخ الرئيس على نشرة ماجد فخري لكتاب النجاة فهي أكثر دقة من نشرة عميرة، إلا أننا ألفينا فيها اضطرابًا في بعض جمله لم نهتد إلى وجه تقويمه، واختلافًا عما ساقه المصنف لم نتبين منشأ حصوله: أهو اختلاف النسخ المعتمدة في التحقيق أم سهو من المحقق. انظر كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٥/١٥٠٥) ص٩٩-٠١. وانظر له كذلك: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٣)، القسم الأول، ص ٥٠-٣٥٦.

فوصفُ دين الإسلام بأنه فطرةُ الله معناه أن أصولَ الاعتقاد جاريةٌ على مقتضى الفطرة العقلية، وأن تشريعَه جارٍ على وَفق ما يدرك العقلُ فائدتَه، ويشهد بصلاحه، وأن النواهي والزواجر وقوانين المعاملات جاريةٌ على ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب صلاح المجتمع محبوب في الفطرة.

[ومعنى وصف الإسلام بأنه «فطرة الله» أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة. ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرض عليها؛ إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرة وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها. فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.

مثال ذلك الحياء والوقاحة، فإنها إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة. وقد كان بعض الحكماء معروفًا بالوقاحة والسلاطة، مثل الحكيم ديوجينوس اليوناني. ولكنا نجد الحياء محبوبًا للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلح لأن تنشأ عنه منافع جمة في صلاح الذات وإصلاح العموم. فلذلك كان من شعار الإسلام؛ ففي الصحيح أن رسول الله على مرّ برجل من الأنصار يعظ أخاه في الحياء (أي: ينهاه عما تلبس به من الحياء)، فقال رسول الله على: «دعه، فإن الحياء من الإيمان.» (١) فلم تسلم حكمة أصحاب الشدة والغلظة من نفور الناس عنها وعنهم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانَفَشُواْمِنْ حَوْلِكُ ﴾ [ال عمران:١٥٩].

⁽۱) الإمام مالك بن أنس: الموطأ برواياته الثهانية، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ۲۹۲۵/ ۲۰۰۳)، «كتاب الجامع»، الحديث ۱۷۹۱، ج٤، ص ۲۹۹ (من رواية أبي مصعب الزهري وسويد بن سعيد، وخرجه ابن وهب في جامعه، قال: أخبرني مالك بن أنس به)؛ صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث ۲۱۱۸، ص7۲۰۱؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ۵، ص۳۹ (بدون لفظ: دعه).

ويستبين لك من هذا أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات؛ لأنها ليست مما فُطر عليه العقل، ولكنها مما عرض للفطرة عروضًا كثيرًا حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات. وإنها كان عروضُها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاء متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات. بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشدً بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهلَ العقول الراجحة في سلامة منهها.](1)

ولهذا فإن شواهد الفطرة قد تكون واضحة بينة وقد تكون خفية، فإذا خفيت المعاني الفطرية أو التبست بها ليس فطريًّا، فالمضطلعون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء أهلُ النظر، الذين تمرسوا بمهارسة الحقائق والتفريق بين متشابهاتها، وسبر أحوال البشر، وتعرضت أفهامهم زمانًا لتصاريف الشريعة، وتوسموا مراميها وغاياتها، وعصموا أنفسَهم بوازع الحق عن أن يميلوا مع الأهواء.

إن المجتمع الإنساني قد مُنِيَ بأوهام وعوائد وبمألوفات أدخلها عليه أهلُ التضليل، فاختلطت فيه بالعلوم الحقة، وتقاول الناس عليها، وارتاضوا على قبولها، فالتصقت بعقولهم التصاق العنكبوت ببيته. فتلك التي يخاف منها أن تلقى بالتسليم على مرور العصور، فيعسر إقلاعُهم عنها وإدراكُهم ما بينها من انحراف عن الحق. فليس لتمييزها إلا أهلُ الرسوخ، أصحاب العلوم الصحيحة الذين ضربوا في الوصول إلى الحقائق كلَّ سبيل، واستوضحوا خطيرَها فكانوا للماشين خير دليل.

وكونُ الإسلام دينَ الفطرة وصفٌ اختُصَّ به الإسلامُ من بين سائر الأديان؛ لأن مسايرته الفطرة مطردة في أصوله وفروعه. وأما سائر الأديان فقد بُنيت أصولُ

⁽۱) ما بين الحاصرتين مأخوذٌ من كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للمصنف، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عبَّان: دار النفائس، ط۲، ۱۲۲۱/۱۲۲۱)، ص۲۲۵-۲۳۵.

الاعتقاد فيها على مراعاة الفطرة، ولم يطرد ذلك في شرائعها الفرعية. وهذا ما أفاده قولُه تعالى: ﴿ فَالِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم: ٣٠]؛ لأن الله جعله خاتمة الأديان وجعله باقيًا في جميع العصور وصالحًا بجميع الأمم، فجعله مساوقًا للفطرة البشرية ليكون صالحًا للناس كافة، وللعصور عامة. وفي قوله: ﴿ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيّها ﴾ [الروم: ٣٠]، بيانٌ لوجه الإضافة في وصفه بفطرة الله، وتصريحٌ بأن الله خلق الإنسان سليم العقل مما ينافي الفطرة من العقائد الضالة والعوائد الذميمة، وأن ما يدخل عليها من ذلك ما هو إلا من جراء التلقي الضال والتعود الذميم.

وقد قال النبي ﷺ: «يولد الولد على الفطرة، ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». (١) روى مسلم في صحيحه عن عياض المجاشعي أن النبي ﷺ قال فيها يرويه عن ربه: «وإنّي خلقت عبادي حنفاء كلّهم، وإنهم أنتهم الشياطين فاجْتالَتْهم عن دينهم، وحرَّمتْ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأَمَرَتْهم أنْ يشركوا بي ما لم أُنزِل به سلطاناً». (٢) لهذا كان قوله: ﴿لَا بَدِيلَ لِخَلِق اللّهَ ﴾ [الروم: ٢٠]،

⁽۱) لم أجده بهذا اللفظ، وإنها جاء عند البخاري وغيره عن أبي هريرة: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، وينصِّرانه، إلخ»، صحيح البخاري، «كتاب الجنائز»، الحديثان ١٣٥٨- ١٣٥٩، ص١٣٥٨ والحديث١٣٨٥ والحديث١٣٨٥، ص١٢٦؛ «كتاب التفسير»، الحديث٢٦٥٨، ص١٤١٠؛ صحيح مسلم، «كتاب القدر»، الحديث٢٦٥٨، ص١٤١٠؛ صحيح مسلم، «كتاب القدر»، الحديث٢٦٥٨، ح٢٢، ح٢٠، ص٢٢٠-٢٢٣. وجاء عند مالك بلفظ: «كل مولود». هذا وللحديث بقية وعدة روايات أخرى متقاربة الألفاظ، ليس هنا مقام استقصائها.

مُقَرَّرًا لكون هذا الدين فطرة الله، أي: لا تبديلَ في أحكامه لِمَا خلق الله الناس عليه.

وقد حصل من مجموع هذه الوصاة والصفات التي تضمنتها الآية إيذانً بفضل هذا الدين ومزيته على سائر الأديان الحقة الماضية بطريقة الكناية العرضية، فكان من مزيد العناية بتشريفه إفادة هذا التفضيل بصريح المقال فذيل الكلام بقوله: ﴿ ذَلِكَ اللَّهِ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّاللَّالَا اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ ال

و «القيِّم» وصفٌ على صيغة فيعل، وهي أشد مبالغة من صيغة فَعَل، مثل هيِّن وليَّن. فيفيد قوةَ معنى الوصف فيه وهو القيام، أعني القيام المجازي الذي هو ضد الاعوجاج، يقال: عود مستقيم وقيم. فوصف الدين بالقيم هنا استعارةٌ بتشبيه الدين بالعود المستقيم في انتفاء العيب عنه والخطأ، تشبيهًا للمعنى المعقول بالشيء المحسوس.

وموقعُ الاستدراك بـ ﴿أَكُثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ الروم: ٣٠] تبيينُ أن إعراضَ أكثر الناس عن هذا الدين، ليس لكون الأديان الأخرى أرجحَ منه في صلاح الناس، ولأجل شدةٍ أو إرهاقٍ في تشريعاته، بل لأن المعرضين عنه لا علمَ عندهم، فأزال هذا الاستدراكُ ما قد يتوهمه مَنْ تغرُّه كثرةُ المنصرفين عنه فيخالهم انصرفوا عنه على بصيرةٍ في أحواله وتدبُّرٍ في مراميه. والمراد بأكثر الناس المشركون وغيرهم مِمَّن يُدعون إلى الإسلام فيعرضون عن قبوله.

وأَنْفَقْ فَسَنُنْفق عليك، وابعث جيشًا نَبعَثْ خمسةً مثلَه، وقاتل بِمَنْ أطاعك مَنْ عصاك. قال: وأهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مُقْسطٌ مُتَصدقٌ مُوفَق، ورجلٌ رحيمٌ رقيقُ القلب لكل ذي قُرْبَى ومسلم، وعفيفٌ مُتَعففٌ ذو عيال. قال: وأهل النار خمسة: الضعيف الذي لا زَبْرَ له، الذين هم فيكم تبعًا لا يبتغونَ أهلا ولا مالاً، والخائن الذي لا يخفى له طمع وإن دقَّ إلا خانه، ورجل لا يصبح ولا يمسي إلا وهو يخادعك عن أهلك ومالك». صحيح مسلم، «كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، الحديث ٢٨٦٥، ص٨٥٨.

وفعل ﴿ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ مُنزَّلُ منزلة اللازم، فلا يقدر له مفعول، ولا يُطلب دليلٌ على تقدير مفعوله. فإذن يكون مفاد نفي العلم عنهم أنهم فاقدون العلم، فلذلك لم تبلغ مداركُهم إلى إدراك الدلائل الواضحة في أحوال هذا الدين حيثها توجد. فلذلك كان ما عندهم من الإدراك والعقل شبيهًا بالعدم، فنفي العلم على سبيل المبالغة؛ إذ اعتبار الأوصاف بآثارها. (١)

⁽۱) انظر بحثًا عميقًا في مفهوم الفطرة وأبعادها المختلفة في: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط۱، ۱۹۱/ ۱۹۹۱)، ج۱۱، ص۱۹۵ –۱۹۹۹ الجواهر النورانية في العلوم والمعارف الإنسانية، نشرة بعناية رضوان سعيد فقيه (بيروت: دار المحجة البيضاء، ط۱، ۱۲۲۲ / ۲۰۰۵)، ص۲۲۹ –۲۲۲ و۳۳۳ –۳۶۳.

عصمة الأنبياء(١)

القول الفصل - لا في الفضل- في عصمة الأنبياء من بعد النبوة ومن قبل:

العصمةُ اسمٌ اصطلح أئمةُ علم الكلام على وصف الأنبياء بها، وبعضُهم يعبِّر عنها بالأمانة. واسم العصمة مأخوذٌ من قول النبي على فيها رواه البخاري في صحيحه عن أصبغ عن ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي على قال: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان: بطانةٌ تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانةٌ تأمره بالشر وتحضه عليه، فالمعصوم مَنْ عصم الله تعالى». (٢)

والعصمة: المنعُ أو الحفظ، على خلاف في أنها منعٌ من المعصية جعله الله في ذات النبي، أو هي حفظٌ من الله للنبي من إتيان المعصية عند إرادتها. وعرف السيد الجرجاني العصمة فقال: «العصمة ملكة اجتنابِ المعاصي مع التمكُّن منها.»(٢)

⁽١) لَمْ نتمكن من الحصول على أصل هذه المقالة ولا معرفة المصدر الذي نشرت فيه أول مرة من المجلات التي اعتاد الشيخ أن ينشر فيها، وإنها نقلنا نصَّها كها هو في كتاب «تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة». وقد ألفينا في النص اضطرابًا في بعض المواضع لمَ يتسن لنا تبين الوجه في تقويم بعضه، وعسى أن نتدارك ذلك في المستقبل.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٨٩٨، ص ١٢٤٠.

⁽٣) الجرجاني، على بن محمد الشريف: كتاب التعريفات، تحقيق مع زيادات بعناية محمد عبدالرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، ٢١٤/ ٢٠٠٣)، ص٢٢٨. وعرف الراغب الأصفهاني العصمة بأنها «فضلٌ إلهي يقوى به الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر، حتى يصير كمانع له من باطنه، وإن لم يكن منعًا محسوسًا، وإياه عُنِيَ بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتَ بِدِّ وَهَمَّ مِهَالُولَا أَن رَّعا بُرُهِكُن رَبِّهِ ﴾ [يوسف:٢٤]». الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبي اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام، ١٢٠٨/ ٢٠٠٧)، ص ١٢٠.

والقائلون بالعصمة منهم مَنْ يقول: المعصوم هو الذي لا يُمكنُه الإتيانُ بالمعاصي. ومنهم مَنْ يقول: لا يأتي بها بتوفيق الله تعالى له، وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناعُ منها، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرُ مِّتُلُكُمْ ﴾ [الكهف:١١٠]، مع قوله: ﴿ وَلَوْلَا أَن ثَبَنْنَكَ لَقَدُكِدتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ﴿ الله الله الله الله الله الله على الإسراء:٧٤]. وأيضًا لو كان المعصومُ مسلوبَ الاختيار لما استحقَّ على عصمته مدحًا، ولبطل الأمرُ والنهي والثوابُ والعقاب.

وعُدَّت أسبابُ العصمة أربعة: أحدها: العدالة، والثاني: حصولُ العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، والثالثُ: تأكدُ ذلك بالوحي الإلهي، والرابعُ: خوفُ المؤاخذة على ترك الأولى والنسيان. فإذا حصلت هذه الأمور، صارت النفسُ معصومة. وقال أبو منصور الماتريدي: «العصمةُ لا تُزيل المحنة، يعني لا تجبر المعصومَ على الطاعة ولا تجيره من المعصية، بل هي لُطفٌ من الله يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء والاختبار». (١)

والمرادُ بالعصمة العصمةُ من ارتكاب الذنوب، أي المعاصي والذنوب، وهي تنقسم عند الجمهور إلى كبائر وصغائر. وذهب جمعٌ قليل إلى أن الذنوبَ والمعاصي ليس منها صغائر، ونُسب إلى ابن عباس. وهو قولُ القاضي عبدالوهاب المالكي البغدادي (٢) من المالكية، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (٣) والشيخ تقي الدين السبكي من

⁽۱) انظر في ذلك القاري، الملاعلي بن سلطان: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان، تحقيق مروان محمد الشعار (بيروت: دار النفائس، ۱۲۱۷ / ۱۹۹۷)، ص۱۳۲ وعبارة «يعني لا تجبر المعصوم على الطاعة ولا تجيره من المعصية» من كلام الشارح الملاعلي القاري، وليست من كلام الماتريدي.

⁽٢) هو أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، أحد الأعلام. سمع من عمر بن سبك وجاعة، وتفقه على ابن القصّار وابن الجلاب، ورأى أبا بكر الأبهري. انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي في العراق. توُفِي بمصر سنة ٤٢٢ه. من مؤلفاته كتاب «الإشراف على نكت مسائل الخلاف»، وكتاب «المعونة في نصرة مذهب عالم المدينة»، و«شرح الرسالة» (لابن أبي زيد القيرواني)، وغيرها.

⁽٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين، وهو أول مَنْ لُقِّب به من الفقهاء. نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان)، =

الشافعية. (١) ونسبه ابنُ عطية إلى القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين. (٢) والذي في جمع الجوامع أن إمام الحرمين قائلٌ بتقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر، وهو صريحُ كلامه في كتاب الإرشاد. (٣) وأحسن ما حُدِّدت به الكبيرةُ ما قاله إمامُ الحرمين في الإرشاد: «إنها كلُّ جريرة تُؤْذِنُ بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة»، (٤) وعدوا ثمانٍ وثلاثين معصيةً كبائر. (٥)

تم خرج إلى نيسابور وبُنيت له مدرسةٌ كبيرة فدرَّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر بين الخاصة والعامة وذاع صيته بين طلبة العلم. ألف في علم الكلام كتابه الكبير، الذي سهاه «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين». تُوفِّي الإسفراييني في يوم عاشوراء سنة ١٠٢٧/٤ بنيسابور، ثم نقل إلى إسفرايين ودفن بها، وكان قد نيف على الثهانين.

⁽۱) وفي ذلك يقول السبكي (ت ۷۷۱ه): «الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون، لا يصدر عنهم ذنبٌ ولو صغيرة سهوًا، وفاقًا للأستاذ [يعني أبا إسحاق الإسفراييني] والشهرستاني وعياض والشيخ الإمام [يعني والده علي عبد الكافي المتوفّى سنة ٥٧٦ه] ». البناني: حاشية العلامة البناني، ج٢، ص١٤٥٠.

⁽٢) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٢، ص٤٣-٤٤.

⁽٣) وفي ذلك يقول الجويني: «فإن قيل: بَيِّنوا لنا عصمةَ الأنبياء وما يجب لهم، قلنا: تجب عصمتُهم عها يناقض مدلولَ العجزة، وهذا مما نعلمه عقلاً، ومدلولُ المعجزة صدقُهم فيها يبلغون. فإن قيل: هل تجب عصمةُ تجب عصمتُهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحشُ المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمةُ الأنبياء عنها إجماعاً. ولا يشهد لذلك العقل، وإنها يشهد العقلُ لوجوب العصمة عما يناقض مدلولَ المعجزة. وأما الذنوبُ المعدودة من الصغائر، على تفصيل سيأتي الشرح عليه، فلا تنفيها العقول.» الجويني: كتاب الإرشاد، ص٢٩٨.

⁽٤) الجويني: كتاب الإرشاد، ص٣٢٩. وبقية كلام الجويني: «فهي [أي الكبيرة] التي تحط العدالة، وهذا وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقي حسنَ الظن ظاهرًا لصاحبه، فهي التي لا تحط العدالة؛ وهذا ما يتميز به أحد الضربين [أي الكبيرة والصغيرة] عن الآخر.»

⁽٥) وقد أوصلها الذهبي إلى ست وسبعين. انظر: الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايباز: كتاب الكبائر وتبيين المحارم، تحقيق محيي الدين مستو (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ). ولعل مرجع الاختلاف في عد الكبائر وحصرها هو عدم الاتفاق على ضوابط محددة في ذلك.

وفي الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة: «الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكبائر.»(١) فأما أصحاب الأشعري فمنعوا الكبائر مطلقًا، وجوزوا الصغائر سهواً. وذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في «الإيجاز» أن نبينا محمدًا عصومٌ فيها يؤديه عن الله تعالى، وكذا سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. (١)

قال التفتازاني في المقاصد: واختلفوا في صدور بعض المعاصي من الأنبياء على التفصيل، والجمهور على وجوبِ عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة - وهو دلالتها على قول الله تعالى: «صدق عبدي فيما أخبر به عني.» (٣) - لا عمدًا ولا سهوًا، وجوَّز القاضي أبو بكر الباقلاني وقوع ذلك سهوًا، ولم يرتضه الجمهور. والمذهبُ عند جمهور الأشاعرة منعُ صدور الكبائر بعد البعثة وقبلها. (١) وأما الصغائرُ فلا تصدر

⁽۱) القاري: شرح الفقه الأكبر، وعبارة الكلام المنسوب إلى أبي حنيفة قوله: «والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون من الصغائر والكبائر والكفر والقبائح»، ص١٢٦٠.

⁽٢) ليس للقاضي أبي بكر الباقلاني كتابٌ بعنوان «الإيجاز» فيها أعلم، ولم أعثر في كتبه التي اطلعت عليها على كلام يشبه ما نسبه له المصنف هنا. وهذا الكلام أورده بحرفه أبو عذبة ونسبه للقاضي أبي بكر أحمد بن محمد الدينوري المالكي (٢٨٠-٣٦٤ه)، نقلاً عن كتابه «الإيجاز في الحديث» وهو مصنف في جوامع الكلم النبوي مع الشرح. أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن: الروضة البهية فيها بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق عبدالرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩/١٤٠٩)، ص٨٨.

⁽٣) هذا الكلام المعترض ليس للتفتازاني، وربها أخذه المصنف من القاضي عياض حيث يقول: «إذا قامت المعجزة على صدقه (أي النبي)، وأنه لا يقول إلا حقًّا، ولا يبلغ عن الله إلا صدقًا، وأن المعجزة قائمة مقام قول الله له: صدقت فيها تذكره عني... فالمعجزة مشتملة على تصديقه جملة واحدة من غير خصوص. فتنزيه النبي على عن ذلك كله واجب برهانًا وإجماعًا، كها قال أبو إسحاق ... اليحصبي: الشفا، ص٣٦١.

⁽٤) وهو كذلك مذهب القاضي عبدالجبار من المعتزلة. الأسدآبادي، القاضي أبو الحسين عبدالجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٥: النبوات والمعحزات، تحقيق محمود قاسم ومراجعة إبراهيم مدكور (طبعة مصورة عن نشرة القاهرة بدون اسم الناشر ولا مكان النشر ولا تاريخه)، ص٠٠٠-٣١٦.

منهم بعد البعثة عمدًا، ويجوز صدورُها منهم سهوًا، لكن لا يصرون عليها ولا يقرون. (۱) وذهب إمامُ الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى تجويز صدور الصغائر منهم عمداً. قال إمام الحرمين في الإرشاد: «وأما الذنوب المعدودة من الصغائر، [على تفصيل سيأتي الشرحُ عليه، فلا تنفيها العقول]، ولم يقم عندي قاطعٌ سمعي على نفيها (أي: عدم وقوعها) ولا على إثباتها (أي: جواز وقوعها)؛ إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماع، إذ العلماء مختلفون في تجويز وقوع الصغائر على سائر الأنبياء. والنصوص التي تُثبت حصولها قطعًا، ولا يقبل فحواها التأويل، غيرُ موجودة. فإن قبل: إذا كانت المسألة مظنونة في الأغلب على الظن عندكم؟ قلت: الأغلب جوازها، [وقد شهدت أقاصيصُ الأنبياء في الآي من كتاب الله تعالى على ذلك].» (۲)

واستدل أبو بكر الباقلاني لرأيه بقوله تعالى: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا نَقَدَمُ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [الفتح:٢]؛ إذ لا يُقالُ لَمِنْ لا ذنبَ له كالطفل والمجنون: قد غفرت لك، ولأن الآية وردت في معرض الامتنان، فلو لم يكن له ذنبٌ لم يكن له وجه، وبقوله: ﴿ عَفَا اللَّيةُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣]، وبقوله: ﴿ وَعَصَىٰ ءَادَمُ رَبَّهُ فَعَوَىٰ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣]، وبقوله: ﴿ وَعَصَىٰ ءَادَمُ رَبَّهُ وَهَوَىٰ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ عَنكَ لِمَ اللَّهُ عَنكَ لِمُ اللَّهُ اللَّهُ عَنكَ إِنَّا اللَّهُ اللَّهُ عَنكَ إِنَّا ظَلَمْنَا أَنفُسَنا وَإِن لَمْ تَغْفِرُ لَنَا وَتَرْحَمَّنَا لَنكُونَنَ مِنَ ٱلْخَسِرِينَ ﴿ اللهُ الأعراف: ٢٤]، وبقوله حكايةً عن [الأعراف: ٢٣]، وبقوله حكايةً عن

⁽۱) ساق المصنف كلام التفتازاني بتصرف غير يسير. انظر التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله: شرح المقاصد، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، عبدالله: ۳۰۹//۲۰۱)، ج۳، ص٣٠٩-٣١٠.

⁽۲) الجويني: كتاب الإرشاد، ص۲۹۸-۲۹۹ (ما بين قوسين شرح من المصنف، وما بين حاصرتين من كلام الجويني لم يورده المصنف وسقناه استكمالاً لمساق المعنى). وانظر له في ذلك أيضًا: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط۱، ۱۱۲/۱۹۹۲)، ج۱، ص۳۱۹-۳۲۱.

يونس: ﴿ سُبَحَنَاكَ إِنِّ كُنتُ مِنَ ٱلظَّلِمِينَ ﴿ الْأَنبِاء: ١٨]، وغيرها من الآيات الواردة في نفس هذا المعنى. (١)

وقال الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام: «والأصح أنهم معصومون عن الصغائر عصمتَهم عن الكبائر؛ فإن الصغائر إذا توالت صارت بالاتفاق كبائر، وما أسكر كثيرُه فقليلُه حرام]. لكن المجوز عليهم عقلاً وشرعًا مثل ترك الأولى من الأمرين المتقابلين جوازًا وجوازًا، وحظراً وحظراً. ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديد على غيرهم في كبائر الأمور.»(٢) وكلامه لا يدل على وجوب العصمة قبل البعثة. ونقل في الفقه الأكبر ما يقارب كلام الشهرستاني. (٣) ووجه آخر، وهو أن يتركوا الأفضل كآدم الشيخ حين قاسمه إبليس حتى نسي النهي، وظن أنه يحترم اسم الله العظيم وترك الأفضل، وهو غاية الأمر، ولهذا قال الله تعالى في حقه: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَعِدُ لَهُ مَعْ رَمًا ﴿ اللهُ عَالَى اللهُ اللهُ عَالَى اللهُ عَالَ

فأما ما قبل النبوة أو قبل أن يوحى إليه في فعل بعد النبوة، فالذي عليه الأكثرُ منعُ إنشاء الذنب والإصرار، لئلاَّ تزول العصمةُ أصلاً. وجوزوا وقوعَ ذلك على سبيل الندرة، كقصة يوسف وإخوانه - وقد اختلف في كونهم أنبياء. والمرجح أن الأنبياء معصومون بعد النبوة صيانةً لمنصب النبوءة وحماية لأبهة الرسالة، ألا ترى قوله تعالى حكاية عن نبينا على ﴿ فَقَدُ لَبِثْتُ فِيكُمُ عُمُرًا مِن قَبَلِهُ ﴾ [يونس:١٦]؟ يعني لبثت بين ظهرانيكم أربعين سنة وما رأيتم افتراءً ولا خيانة فإنه على مشهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين على الله المنا على المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين على المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين على المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين على المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين المناهورًا فيها بينهم بمحمد الأمين المناهور المنا

 ⁽١) وقد ساق القاضى عياض تلك الأدلة وناقشها، فانظرها في: الشفا، ص٣٥٥-٣٦٨.

 ⁽۲) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٤٨/ ٢٠٠٤)، ص٢٤٨.

⁽٣) القاري: شرح الفقه الأكبر، ص١٢٨.

⁽٤) انظر تفاصيل المذاهب في مسألة العصمة وما فيها من تقريرات وردود ونقوض في: الآمدي، سيف الدين: أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد على المهدي (القاهرة: مكتبة دار الكتب =

قول عياض:

قد اهتم -أعني عياضاً في «الشفا»- برد واحد وعشرين دليلاً تمسك بها الذين جوَّزُوا صدورَ الصغائر من الأنبياء بعد النبوة - الباقلاني ومَنْ وافقوه. (۱) وقد رد التفتازاني في المقاصد من تلك الأدلة اثني عشر دليلاً، (۲) ويظهر أنه لم يطلع على كلام عياض في «الشفا». ثم قال عياض بعد أن رد تلك الأدلة:

«أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء عن الفواحش والكبائر والموبقات. ومستنَدُ الجمهور في ذلك الإجماع الذي ذكرناه، وهو مذهب القاضي أبي بكر. ومنعها غيره بدليل العقل مع الإجماع، وهو قول الكافة. واختاره الأستاذ أبو إسحاق [الإسفراييني]. وكذلك لا خلاف أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ؛ لأن كلَّ ذلك يقتضي العصمة منه المعجزة مع الإجماع على ذلك من الكافة. والجمهور قائلٌ بأنهم معصومون من قبل الله معتصمون باختيارهم وكسبهم... وأما الصغائرُ فجوزها جماعةٌ من السلف وغيرهم على الأنبياء، وهو مذهب أبي جعفر الطبري وغيره، من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين... وذهبت طائفةٌ أخرى إلى الوقف، وقالوا: العقل لا يحيل وقوعها منهم، ولم يأت في الشرع عصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر: قالوا لاختلاف الناس في الصغائر وتعيينها من الكبائر وإشكال ذلك، وقول ابن عباس وغيره: إن كل ما عُصي الله على به فهو كبيرة... قال القاضي أبو محمد عبدالوهاب: لا يمكن أن يقال: إن في معاصي به فهو كبيرة... قال القاضي أبو محمد عبدالوهاب: لا يمكن أن يقال: إن في معاصي الله صغيرةً إلا على معنى أنها تُغتفر باجتناب الكبائر... وقد استدل بعض الأئمة

والوثائق القومية، ط٢، ١٤٢٤/١٤٢٤)، ج٤، ص١٤٣-٢١٣. ولأبي بكر ابن العربي تقرير
 وتفصيل مفيد في المسألة ينظر في: ابن العربي: المسالك، ج٢، ص٤٠٩-١٣٦.

⁽١) انظر في ذلك: الشفا، ص٣٦-٣٣٩.

⁽٢) التفتازاني: شرح المقاصد، ج٣، ص١١٦-٣١٧.

على عصمتهم من الصغائر بالمصير إلى امتثال أفعالهم، واتباع آثارهم وسيرهم مطلقاً. وجهور الفقهاء على ذلك من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة من غير التزام قرينة (أي دالة على إرادة امتثال أفعالهم)، بل مطلقاً عند بعضهم وإن اختلفوا في حكم ذلك. وحكى ابن خُويْز مِنْداد، وأبو الفرج عن مالك، التزام ذلك وجوبًا، وهو قول الأبهري وابن القصار وأكثر أصحابنا وأكثر أهل العراق وابن سريج والإصطخري وابن خيران من الشافعية. وأكثر الشافعية على أن ذلك ندب. "(۱)

قال: «ونزید هذا حجةً بأن نقول: مَنْ جوَّز الصغائرَ ومَنْ نفاها عن نبینا السَّلَا مِعون على أنه لا يُقِرُّ على مُنكرٍ من قول أو فعل، وأنه متى رأى شيئًا فسكت ﷺ عنه دلَّ على جوازه، فكيف يكون هذا حالُه في حقِّ غيره، ثم يجوز وقوعُه منه؟ »(٢)

قال: «فقد عُلم من دأب الصحابة [قطعًا] الاقتداءُ بأفعال النبي على كيف توجهت، وفي كل فن، كالاقتداء بأقواله. فقد نبذوا خواتمهم حين نبذ خاتمه، [وخلعوا نعالهم حين خلع نعله...] واحتج غير واحدٍ منهم في غير شيء مما بابه العبادةُ أو العادة، بقوله: رأيت رسول الله على فعله... والآثارُ في هذا أعظمُ من أن نُحيط بها، لكنه يُعلم من مجموعها على القطع اتباعُهم أفعالَه واقتداؤهم بها.»(٣)

ثم قال: «فبان لك عظيمُ فضل الله على نبينا الكلية وعلى سائر أنبيائه عليهم السلام بأن جعل أفعالهم قرباتٍ وطاعات بعيدةً عن وجه المخالفة ورسم المعصية.»(٤)

⁽١) اليحصبي: الشفا، ص٤٦-٣٤٧.

⁽٢) المرجع نفسه، ص٣٤٧.

⁽٣) المرجع نفسه، ص٣٤٨. وما بين حاصرتين من كلام عياض ولم يورده المصنف.

⁽٤) المرجع نفسه. جاء هذا النقلُ عن عياض في مكان النقل السابق، وقد أخرناه وقدمنا ذلك النقل عليه جريًا على ترتيبه في كتاب الشفاء.

ولم يُنقل عن سلف عياض مثلُ هذا القول، إلا ما نُسِب إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (دون استدلال). وأما ما نُقل عن الشهرستاني مما يهاثل قول الأستاذ، فذلك قد كان في عصر عياض؛ لأنه معاصر للشهرستاني، وعياض أسبق ولادة ووفاة بمدة قليلة فيهها (توُفِّي الشهرستاني سنة ٥٤٨، وتوُفِّي عياض سنة ٥٤٨). فلعل اتفاقهها من توارد الآراء، إن لم يكن الشهرستاني تبع عياضًا في قوله. وقال تاج الدين السبكي في منظومته في المسائل التي وقع اختلاف فيها بين الأشعري والماتريدي:

_____ للإلَـــ وَعِنْــــ دَنَا قَـــ وُلاَنِ (١) ____ قَاضِي عِيَـاضٍ وَهْــوَ ذُو رُجْحَـانِ صَــوْنًا لِــرُ تُبَتِهمْ عَــن النُّقُصَـان (١)

قَ الُوا: وَ مََ ثَنِ عُ الصَّ غَائِرُ مِ نَ نَبِ وَ النَّ عَنِ الأُسْتَاذِ (٢) وَالْ وَالْ وَالْ وَكَ ان رَأْيُ أَبِي (٣) كَ ذَا وَبِ فَي أَبِي (٣) كَ ذَا

[الخلاصم]:

فَيُستخلص من هذا المبحث أن حالَ الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة يجب أن تكون حالة عصمة عن النقائص المتعَيَّر بها في عرف أهل العقول السليمة، مثل السرقة والكذب والخيانة. وما عدا ذلك عِمَّا يُعدُّ ذنوبًا كبائر أو صغائر إن كان ذلك النبيُّ متبِعًا شريعةً سابقة كان معصومًا من ارتكاب ما يعد كبيرة في الشريعة التي هو

⁽١) وقوله: «قالوا»، أي: قال الماتريدية تمتنع الصغائر إلخ، وقوله: «عندنا»، يعني نفسه وغيره من الأشعرية. – المصنف.

⁽٢) أبو إسحاق الإسفراييني. - المصنف.

 ⁽٣) علي بن عبدالكافي السبكي (بضم السين وسكون الباء الموحدة) المصري، ولد سنة ٦٣٨ه وتوفي
 سنة ٢٥٥ه بمصر. - المصنف.

⁽٤) السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح محمد المحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح محمد المحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح عبدالفتاح المحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح عبدالفتاح عبدالفتاح المحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح عبدالفتاح المحمود معمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح عبدالفتاح المحمود معمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط١، عبدالفتاح عبدالفتاح عبدالفتاح عبدالفتاح المحمود عبدالفتاح المحمود عبدالفتاح عب

مُتَّبِعُها، ولذلك قال إخوةُ يوسف في مصر: ﴿ قَالُواْ تَاللّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِحْنَا لِنُفْسِدَ فِ الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَرِقِينَ ﴿ آيوسف: ٢٧]، وأقر الله كلامهم فلم يعقبه بنقضه كما عقب كلام يوسف بقوله تعالى: ﴿ كَذَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَ أَخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءُ اللّهُ ﴾ [يوسف: ٢٧].

وأما ما هو صغائرُ في تلك الشريعة، فلا يَمتنع وقوعُها قبل النبوة. وأما بعد أن يصير نبيًّا، فهو محل البحث؛ إذ بعد نبوته يكون له شرعٌ إما سابقٌ أُمِر باتباعه مثل أنبياء بني إسرائيل - ولذلك لم يسكت يوسف لَـيًّا قال إخوتُه في شأن أخيهم بنيامين: ﴿ قَالُوا إِن يَسَّرِقُ فَقَدَّ سَرَقَ اللهُ لَهُ مِن قَبُلُ فَاسَرَهَا يُوسُفُ فِ نَفْسِهِ ﴾ بنيامين: ﴿ قَالُوا إِن يَسَّرِقُ فَقَدَّ سَرَقَ اللهُ لَهُ أَن قَالَ اللهُ عَلَى مَسَالًا فَاسَرَهَا يُوسُفُ فِ نَفْسِهِ عَلَى الله الله على حسب ذلك الشرع. وإما أن يُوحى اليه بشرع يخصه مثل لقان، أو يدعو إليه، فذلك النبي حينئذ رسول. وأيًّا ما كان فَلْيَجْرِ البحثُ في أفعاله على حسب ما أُمر باتباعه أو بالدعاء إليه.

واختلفوا في صدور بعض المعاصي منهم على التفصيل. والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة من حيث دلالتها على قول الله تعالى: «صدق عبدي فيما أخبر به عني»، لا عمدًا ولا سهواً. وجوَّز القاضي أبو بكر الباقلاني وقوعَ ذلك سهوًا، ولم يرتضه الجمهور.

والمذهب عند جمهور الأشاعرة منعُ صدور الكبائر منهم بعد البعثة وقبلها، وأما الصغائر فلا تصدر منهم بعد البعثة عمدًا، ويجوز صدورُها منهم سهوًا لكن لا يصرون عليها ولا يقرون. (١)

⁽١) وقد لخص القاضي عياض المذاهب المختلفة في مسألة عصمة الأنبياء بكلام من المناسب سوقُه هنا، قال: «ثم اختُلِف في المعاصي، فلا خلافَ أن كل كبيرة من الذنوب لا تجوز عليهم...

وذهب إمامُ الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى تجويز صدور الصغائر منهم عمداً. ويظهر أنهم أرادوا بالتجويز عدمَ الاستحالة، ولم يدعوا وقوعَ ذلك. وقد تقدم أن عياضًا أبطل الأدلةَ التي استدل بها مدَّعُو وقوع ذلك منهم، وكفى بذلك.

وكذلك اتفقوا على أن كلَّ ما طريقُه البلاغ في القول فإنهم معصومون فيه على كل حال...، وكذلك لا خلاف أنهم معصومون من الصغائر التي تزري بفاعلها. وذهب جماعة من أهل التحقيق والنظر من الفقهاء والمتكلمين من أئمتنا إلى عصمتهم من الصغائر كعصمتهم من الكبائر.» اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: شرح القاضي عياض لصحيح مسلم المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يجيى إسهاعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٧٥ - ٤٧٥؛ وانظر كذلك الشفا، ص٤٤ - ٤٤٣. هذا وينبغي التنبيه إلى أن أصل ما ذكره عياض هو ما سبق إلى تقريره الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتبه ورسائله. انظر عرض ذلك في: ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جياريه (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص١٥٥ – ١٥٩ و١٥٥ – ١٧١؛ ابن العربي: المسالك، ج٦، ص١٢٥ – ٢١٥؛

⁽۱) تقدم للمصنف بسطُ ما جاء في هذا الخلاصة، وقد ألفينا في الكلام شيئًا من اضطراب فأصلحناه قدرَ الإمكان. وقارن ما قرره المصنف في مسألة العصمة بها جاء في: الطباطبائي: الجواهر النورانية، ص ١٥١-١٧١.

شفاعة محمد ﷺ (۱)

جاءني من الأستاذ السيد حسن قاسم مدير مجلة «هدى الإسلام» كتابٌ يشعرني فيه بالعزم على إصدار عدد ممتاز من المجلة لذكرى مولد الرسول عليه الصلاة والسلام، ورجا مني أن أكتب كلمةً في ذلك. ولكن هذا الكتاب بلغني بآخرة من الوقت، في حال تراكم أشغال بين يدي. ولو لا أني أغتبطُ بالمشاركة في هذا العمل المبارك، لَلُذْتُ بالاعتذار.

وقد تذكرت أنِّ كنتُ وعدت على صفحات مجلة هدى الإسلام أن سأكتب في حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، (٢) إجابةً لسؤال الأستاذ حسن إبراهيم موسى الذي أرجأته منذ مدة. فقلت: هذا واجبُ الوفاء قد أظل زمانُه وأقام، ورأيتُ هذا البحثَ جديرًا بالتحقيق والتحرير لتعلقه بالسيرة وبأصول الدين.

معنى الشفاعة:

الشفاعةُ توسُّطُ سيِّدٍ أو حبيب أو ذي نفوذ لِن يملك عقوبة أو حقَّا بأن يعدل عن الأخذ به، وقد كانت عند العرب في الغالب من شعار الود. وفي الحديث: «قالوا هذا حرِيُّ إن خطب أن يُنكح، وإن شفع أن يشَفَّع». (٣)

⁽١) لَم يتيسر لنا الاطلاعُ على عدد مجلة «هدى الإسلام» الذي نُشِرَ فيه هذا المقال، وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار».

⁽۲) سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة»، الحديث ٢٤٣٥–٢٤٣٦، ص٥٧٩؛ السجستاني، أبو داود سليان بن الأشعث: سُننُ أبي دَاوُد، نشرة بعناية محمد عبدالعزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، «كتاب السنة»، الحديث٤٧٣٩، ص٤٤٧.

⁽٣) جزء من حديث سهل بن سعد الساعدي. صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ٩١،٥٠٥ ص ١٩١٠؛ وانظر كذلك «كتاب الرقاق»، الحديث ٦٤٤٧، ص ٩١٠١؛ وانظر كذلك «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٤٤٧، ص ٩١٠١؛

وفي شفاعة الحبيب، قال الشاعر:

وَنُبِّ ثُ لَيْكَ أَرْسَلَتْ بِشَفَاعَةٍ إِلَيَّ فَهَ لاَّ نَفْسُ لَيْكَى شَفِيعُهَا(١)

شفع الشعراء عند الملوك لِمَا للشعر من النفوذ: شفع علقمة الفحل عند الملك عمرو بن هند في أخيه شاس وأسرى من قومه، ولم يتوسل له إلا بكونه نزيلاً في بلاده غريبًا عن قومه، فقال:

فَ لاَ تَحْرِمَنِّ يَ لَا لِلاً مِنْ شَفَاعَةٍ فَإِنِّي امْرُؤُّ وَسْطَ الْقِبَابِ غَرِيبُ (٢)

وقد تُطلق الشفاعةُ مجازًا وتسامحًا على الوساطة في الخير ورفع الدرجة. ومنه قوله تعالى: ﴿ مَّن يَشْفَعُ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ﴾ [النساء: ١٨٥]، وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «اشفعوا فلتؤجروا، وليقضِ الله على لسان رسوله ما شاء»، (٢) وقول دعبل الخزاعي: (٤)

⁼ نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، 101/ ١٩٩٩)، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٠١٠، ص ٢٠١.

⁽۱) البيت هو الأول من مقطوعة من بيتين في حماسة أبي تمام. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص٠١٢١ (الحماسية ٤٥٥). وقد اختلف في نسبته، فقيل هو للصمة بن عبدالله القشيري، وقيل هو لعبدالله بن الدمينة، وقيل هو لغيرهما.

⁽۲) في رواية الأصمعي للقصيدة (وهي من تسعة وثلاثين بيتًا، آخرها البيت المستشهد به) أن علقمة قالها في مدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر الغساني، وكان أسر أخاه شاسًا، فرحل إليه يطلب فكه. ديوان علقمة بن عبدة الفحل (بشرح الأعلم الشمنتري) تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب (حلب: دار الكتاب العربي، ط١، ١٣٨٩/ ١٩٦٩)، ص٤٨. ويقال إن علقمة أنشد هذه القصيدة جبلة بن الأيهم بمحضر النابغة الذبياني وحسان بن ثابت، ويقال أيضًا إن الذي أنشدها عمرو بن الحارث الأعرج.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديثان٢٠٦-٢٠٨، ص١٠٥٣ ؛ صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٦٢٧، ص١٠١٤ شُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث٢٦٢١، ص١٠١٤.

⁽٤) هو أبو علي محمد بن علي بن رزين بن ربيعة الخزاعي، ولد بالكوفة سنة ١٤٨ / ٧٦٥. لقبته الداية بدِعبل، لدعابة كانت فيه؛ أرادت «ذعبلاً»، فقلبت الذال دالاً. شبّ دِعبل في بيت اختص =

شَفِيعَكَ فَاشْكُرْ فِي الْحَوَائِجِ إِنَّـهُ يَصُونُكَ عَنْ مَكْرُوهِهَا وَهُـوَ يَخْلُقُ (١)

ومن الشواهد لذلك نكتةٌ تاريخية قلَّ مَنْ يتفطن لها، وهو ما وقع في ظهير الخليفة القادر بالله الذي أصدره للسلطان يمين الدولة محمود الغزنوي بولاية خراسان، فقد جاء فيه: «وليناك كورة خراسان، ولقبناك يمين الدولة بشفاعة أبي حامد الإسفراييني.» (٢)

والمرادُ بالشفاعة الثابتة لرسول الله شفاعتُه يومَ القيامة للناس عند الله تعالى لدفع ما يلاقونه من العذاب. وإذ قد أراد الله تعالى إكمالَ الفضائل لرسوله محمد على كان من جملة ما أعطاه أن أعطاه فضيلة الشفاعة وسماها بالمقام المحمود فقال تعالى: ﴿عَسَى آن يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿ الإسراء: ٧٩]، تكميلاً لفضائله في الآخرة، على حسب ما له من السؤدد والقبول عند الله تعالى. فقد أعطى أهلَ السيادة الدنيوية

بالشعر؛ فجده رزين شاعر، وأبوه علي كان من شعراء عصره، وعمه عبدالله بن رزين أحد الشعراء، وابن عمه محمد بن عبدالله (الملقب بأبي الشيص). شاعر له ديوان، وأخواه علي أبو الحسن ورزين من الشعراء المشهورين. وعن هؤلاء جميعًا أخذ دعبل، ومنهم تعلم؛ فتلقف أبجدية الشعر وأصوله، وفهم معانيه وغاص في بحوره، وحفظ الكثير من الأبيات والقصائد. خرج من الكوفة إلى الحجاز مع أخيه رزين، وإلى الري وخراسان مع أخيه علي. رافق مسلم بن الوليد الشاعر المتصرف في فنون القول ذا الأسلوب الحسن، ليأخذ الأدب عنه ويستقي من فنون الشعر عنده، حيث كان ابن الوليد - كها قيل عنه - أول من قال الشعر المعروف بالبديع، وتبعه فيه أبو تمام وغيره. رحل دعبل إلى بغداد واستقر بها، وكان شاعرًا هَجًاءً، متشيعًا، غير هياب، حتى إنه هجا الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق! وكان صديقًا للبحتري، وصنف كتابًا في طبقات الشعراء. تُوفِيً سنة ٢٤٦٠/٢٤٦.

⁽۱) لهذا البيت قصةٌ في العلاقات الأدبية بين الشعراء رواها هارون بن عبدالله المهلبي، وذكرها الأصفهاني في أخبار أبي تمام، فانظرها في: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد ابن الهيثم القرشي الأموي: الأغاني، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٢/ ١٤٢٢)، ج١٦/ ٢٠٠٢، ص٢٦٦ -٢٦٧.

⁽٢) تعذر علينا توثيق هذا الظهير، ولعل قارئًا خبيرًا بوثائق التاريخ يهدينا إليه. استدراك: ورد هذا النص في «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني، ج٢/ ص٢٣٩، وأورده ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير ٣/ ١٥ طبعة الدار التونسية.

الزائلة خصلة الشفاعة الزائلة، وأعْطى صاحبَ السيادة الحقة الدائمة الشفاعة الصادقة في دار الخلود، وخصه بها كما خصه بفضائلَ لم يشاركه فيها أحد.

فقد روى مالك في الموطأ والبخاري ومسلم في صحيحيها عن جابر بن عبدالله أن رسول الله على قال: «أُعْطِيتُ خَسًا لم يُعْطَهُنَ أَحدٌ قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلَتْ لِيَ الأرضُ مسجدًا وطهورًا، وأُحِلت لِيَ الغنائم، وأُعطيتُ الشفاعة، وكان النبيُّ يُبعثُ إلى قومه خاصة وبُعِثْتُ إلى الناس عامة». (1)

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة، قال رسول الله على الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد، وتدنو الشمس من رؤوس الخلائق. فيبلغ الناس من الكرب والغم ما لا يطيقون، فيهتمون لذلك، فيُلهمون فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا، ثم ذكر أنهم يأتون آدم ثم نوحًا ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى (فكلٌّ يعتذر)، وأن عيسى يقول: ائتوا محمدًا عبدًا قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال: فيأتوني فأستأذن على ربي فيأذن لي فإذا رأيته وقعت ساجدًا فيدعني ما شاء الله ثم يقول: يا محمد ارفع رأسك، قُلْ تُسمع، وسَلْ تُعْطَ، واشْفَع تُشَفَعْ، فأرفع رأسي فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه ربي، ثم أشفع فيحد لي حدًّا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة ثم أعود فأقع ساجداً». (٢)

⁽۱) لَم أجده في الموطأ برواياته الثهانية، فيبدو أن الإحالة على مالك والموطأ زلة قلم، أو لعله في نسخة ابن بشكوال من الموطأ التي سيأتي ذكرُها في مقال المصنف عن الموطأ ونشأة علم الحديث. صحيح البخاري، «كتاب المياجد»، الحديث ٤٣٨، ص٤٧٠ صحيح مسلم، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث ١٩٤٠.

⁽۲) أورد المصنف الحديث مختصرًا، فانظره في: صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٤٧٦، ص٠٢٦؛ «كتاب التوحيد»، ص٠٢٦؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ١٢٩٠، ص١٣٥، ص١٢٩٠؛ والحديث ١٢٩٠، ص١٢٩٠؛ صحيح مسلم، الحديث ١٤١٠، ص٤١-١٢٩، صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩٣١، ص٤٩-٩٠؛ سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة»، الحديث ٢٤٣٤، ص٧٥-٥٧٩.

ووصف مثل ما وصف في المرة الأولى: «ثم أشفع فيحد لي حدًّا فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة: قال: فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة: فأقول ما بقي في النار إلا ما حبسه القرآن، أي وجب عليه الخلود». (۱) وزاد مسلم عن حذيفة: «ويقوم محمد فيؤذن له، وتُرسل الأمانة والرحم، فتقومان جنبَتَيْ الصراط يمينًا وشهالاً، فيمر أولُكم كالبرق... ثم كمر الريح، ثم كمر الطير وشد الرحال، تجري بهم أعمالهم، ونبينكم قائم على الصراط يقول: رب سَلِّمْ سَلِّمْ، حتى تعجِزَ أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفًا... وفي حافَّتي الصراط كلاليبُ معلقة مأمورة بأخذ من أُمِرت به، فمخدوشٌ ناجٍ ومكدوسٌ في النار. (٢)

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أبي هريرة وجابر بن عبدالله وأنس بن مالك - يزيد بعضُهم على بعض - عن رسول لله على، أنه قال: «لكل نبي دعوة مستجابة، فأريد أن أختبئ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة، فهي نائلةٌ مَنْ مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً». (٣) وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة قيل: «يا رسول الله! من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟» قال رسول الله: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قلبه [أو من نفسه]». (٤) وفي

⁽١) البخاري ومسلم، الأحاديث نفسها المخرجة في الحاشية السابقة، واللفظ لمسلم.

⁽٢) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩٥، ص٩٧ - ٩٨.

⁽٣) جمع المصنف بين ألفاظ عدة روايات للحديث، وأقربها إلى ما ذكره ما رواه مسلم: «حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة وأبو كريب – واللفظ لأبي كريب – قالا: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله على: «لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته. وإني أريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة الله – مَنْ مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً». صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث الم الباب نفسه (باب اختباء النبي على دعوة شفاعته لأمته)؛ صحيح رواياتٍ أخر للحديث في الباب نفسه (باب اختباء النبي على دعوة شفاعته لأمته)؛ صحيح البخاري، «كتاب الدعوات»، الحديثان ١٩٠٤–١٣٠٥، ص١٩٦، (بدون: «فتعجل كل نبي دعوته»، وبدون: «فتعجل كل نبي دعوته»)، وبدون: «فتعجل كل نبي دعوته»).

⁽٤) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ٩٩، ص٢٢؛ وكذلك «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٧٠، صحيح البخاري، الحديث ٢٥٧٠، ص٢٦، وكذلك «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٧٠،

صحيح مسلم عن أنس: «قال رسول الله على: «أنا أول الناس يشفع في الجنة».» (1) وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبدالله عن رسول الله على: «إن الله يخرج قومًا من النار بالشفاعة»، (1) يريد بشفاعة محمد؛ لأن التعريف للعهد. وروى أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد بن حنبل بأسانيدهم عن أنس بن مالك وجابر بن عبدالله أن رسول الله على قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، قال الترمذي: هو «حديث حسن صحيح غريب. »(1) وفي صحيح مسلم عن جابر بن عبدالله: أن مقام محمد المحمود هو الذي يخرج الله به من يخرج من النار. (1)

أنواع الشفاعة ومكانة الرسول العلامنها:

والشفاعات على ما حققه أئمتنا خمسة أقسام:

الأول: الشفاعةُ إلى الله في إراحة الأمم من هول الموقف بأن يُعَجِّل حسابَهم. وتُسمى بالشفاعة العظمى؛ لأنَّها أعمُّ أقسام الشفاعات، وهي من خصائص محمد

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩٦، ص٩٨.

⁽٢) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩١، ص ٩٢.

⁽٣) قال الترمذي في تعليقه على رواية أنس (٢٤٣٥): «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. وفي الباب عن جابر. » وقال تعليقًا على رواية جابر بن عبدالله (٢٤٣٦) من طريق جعفر بن ابن محمد عن أبيه عن جابر: «هذا حديث غريب من هذا الوجه يُستغرب من حديث جعفر بن عمد.» سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة»، ص٥٧٥؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة» الحديث ٤٧٣٩، ص٢٤٩؛ سنن ابن ماجه، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٤٣٩، ص٢٤٩.

 ⁽٤) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٣٢٠، ص٩٣ – ٩٤. وسيأتي ذكر الحديث الذي ورد فيه هذا التفسير بعد قليل.

على بصريح حديث البخاري ومسلم عن حذيفة بن اليان.

الثاني: الشفاعة لإدخال قوم من المؤمنين الجنة بغير حساب. وهذه أيضًا من خصائص النبيء عليه كما في حديث أبي هريرة في صحيح مسلم.

الثالث: الشفاعة في قوم استوجبوا النار، فيعتقهم الله منها.

الرابع: الشفاعة لإخراج المؤمنين من النار بعد أن يعذبوا، على ما اقتضاه حديثُ أنس وأبي هريرة وحذيفة في الصحيحين.

الخامس: الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة.(١)

وإطلاقُ اسم الشفاعة على القسم الأخير مجازٌ وتسامح، وإنها هي وساطةٌ ووسيلة لزيادة النفع. وفي كلام عياض ما يدل على أن هذا القسم ليس من خصائص محمد عليه إذ ورد في صحيح الآثار ما ظاهرُه أن الأنبياء والملائكة يشفعون هذه الشفاعة، وبذلك جزم عياض في إكهال مسلم. (٢)

وأما بقية الأقسام، فاختصاصُ رسول الله بالقسم الأول -الذي هو الشفاعة العظمى - وبالقسم الثاني وبالقسم الثالث ثبت بصحيح البخاري التي لا معارضَ لها من مثلها. وأما القسم الرابع، فقد ورد في بعض صحيح الآثار أن الملائكة والأنبياء يشفعون. وبه جزم عياض في الإكهال أيضاً. (٣) ولم يجب عياض عها تضمنه حديثُ الموطأ والصحيحين من اختصاص رسول الله بالشفاعة على الإطلاق.

وأرى أن يكونَ الجوابُ على مجاراة ما جزم به عياض رحمه الله، أن يكون محملُ حديث الموطأ والصحيحين: «أُعْطِيتُ خمسًا لم يُعْطَهُنَّ أحدٌ قبلي...»، فذكر

⁽۱) راجع في هذه المعاني: اليحصبي: **إكمال المعلم**، ج۱، ص٦٦٥. وقارن بها ذكره في كتاب الشفا، ص١٣٦.

⁽٢) اليحصبي: إكمال المعلم، ج١، ص٦٧٥. هذا وأصل هذا التفصيل لأقسام الشفاعة هو ما قرره الإمام أبو الحسن الأشعري، فانظره في: ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص١٦٧-١٧٠.

⁽٣) اليحصبي: إكمال المعلم، ج١، ص٥٦٦٥.

منها: «وأعطيت الشفاعة»: إما الشفاعة العظمى، فيكون التعريف للعهد أو للكهال. وإما على جنس الشفاعة بقيد تحقق إجابة شفاعته، لما ورد في حديث الصحيحين عن جابر وأنس وأبي هريرة أن رسول الله على قال: «لكل نبي دعوة مستجابة، فأردت أن أختبئ دعوتي لأمتي يوم القيامة». (١)

وأما حديثُ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، فهو يقتضي تخصيصَ الشفاعة بكونها لأهل الكبائر من المسلمين. فيتعين حملُ هذا الحديث على أن المراد بالشفاعة فيه القسمان الثالث والرابع، وهما اللذان يتحقق فيهما معنى الشفاعة بمعناه اللغوي الأتم؛ لأنها شفاعةٌ تتحقق بها النجاةُ من أثر الجناية نجاةً مستمرة. بخلاف الخامس؛ إذ إطلاقُ الشفاعة عليه مجاز، كما علمته.

والتحقيقُ عندي في شأن هذه الشفاعات أن ما ورد من الآثار عِمَّا ظاهرُه إثباتُ شفاعة النبيين وصالحي المؤمنين والملائكة أنها شفاعةٌ مجازية؛ لأنها إما دعاء، كقول النبيين على الصراط: «اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ»،(٢) كما في حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين.

وإما شهادةٌ وتعريضٌ بالتشفع، كقول المؤمنين الناجين في شأن المؤمنين الذين أُدْخِلوا النار: «ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون. فيقول الله لهم: أخرجوا

⁽١) سبق تخريجه.

⁽۲) جاءت هذه العبارة في حديث طويل عن أبي هريرة أوله: «أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟»، ثم جاء فيه: «وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا، فيدعوهم فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سَلِّم، وفي جهنم كلاليب، مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان؟»، إلى آخر الحديث. صحيح البخاري، «كتاب الأذان»، الحديث ٢٥٧٣، ص٠١٣٠؛ «كتاب الحديث ٢٠٨، ص٠٤٣٠ المراح ١١٣٠؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٤٣٧، ص٩٨٠ المسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩٥٠، ص٧٩ العبارة محل الشاهد بلفظ: «رب! سلم سلم».

من عرفتُم». (1) فهذا إذن من الله لهم بعد شهادتهم، كما اقتضاه حديث أبي سعيد الخدري في صحيح مسلم. وإما تلقي إذن من الله تعالى، كما في حديث أبي هريرة وأبي سعيد في الصحيحين. وعليه فما وقع في بعض روايات حديث أبي سعيد في صحيح مسلم: «فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون»، (1) هو من باب المجاز، أي: وسطت الملائكة، واستجيب دعاء النبيين بالسلامة، وقبلت شهادة المؤمنين لأقوامهم بالإيمان والأعمال الصالحة.

وعليه فحملُ حديثِ الموطأ والصحيحين المصرح بأنه أعطي الشفاعة ولم يُعطها أحدٌ قبله، أن يكونَ على ظاهره. ويدل لذلك أن حديثَ الصحيحين المرويَّ عن أنس وأبي هريرة وحذيفة صريحٌ في أن القسم الرابع من الشفاعات من خصائص النبي عليه لتفصِّي أفضل بقية الرسل منها.

وقد أنكر بعضَ أقسام الشفاعة طوائفُ من المبتدعة في الدين، وأولُ مَنْ أنكر الشفاعة الخوارجُ في عصر الصحابة. ففي صحيح مسلم عن يزيد الفقير قال:

«كنتُ قد شغفني رأيٌ من رأي الخوارج، فخرجنا في عصابة ذوي عدد، نريد أن نَحُج ثم نَخْرُجَ على الناس. (٣) فمررنا على المدينة، فإذا جابرُ بن عبدالله جالس إلى سارية يحدث القوم عن رسول الله على أله قال: فإذا هو قد ذكر الجهنميين [أي أهل المعاصي الذين يخرجون من النار فيسميهم أهل الجنة الجهنميين، كما ورد في حديث عمران بن حُصَين وأنس بن مالك]. (٤) قال (يزيد): فقلت له: يا صاحب رسول

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٨٣، ص٨٩.

⁽٢) انظر ذلك في الحديث نفسه، ص ٩٠.

⁽٣) أي لبث دعوتهم ونشر أفكارهم.

⁽٤) ولفظ الحديث في رواية أنس: «يخرج قوم من النار بعدما مَسَّهم منها سَفْعٌ فيدخلون الجنة، فيسميهم أهلُ الجنة الجهنميين». صحيح البخاري، «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٥٩، ص١٢٨٥ ولفظه: «لَيُصيبَنَّ أقوَامًا سَفْعٌ من النار بذنوب التوحيد»، الحديث ٧٤٥، ص١٢٨٤، ولفظه: «لَيُصيبَنَّ أقوَامًا سَفْعٌ من النار بذنوب أصابوها عقوبة، ثم يُدخلهم الله الجنة بفضل رحمته، يقال لهم: الجهنميون». وفي رواية عمران =

الله، ما هذا الذي تحدثون؟ والله يقول: ﴿إِنَّكَ مَن تُدّخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدُ أَخْرَيْتَهُۥ ﴾ [آل عمران:١٩٢]، و﴿ كُلُّمَا أَرَادُواً أَن يَغَرُجُواْمِنهَا أَعِيدُواْفِيهَا ﴾ [السجدة:٢٠]. في هذا الذي تقولون؟ قال [أي زيد]: فقال: أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم، قال: فهل سمعت بمقام محمد النَّكُ مُودًا وربعني الذي يبعثه الله فيه)؟ [يعني قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰ أَن يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحُمُودًا وَ الإسراء:٤٧]، قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد عَلَيْ المحمود الذي يُخرج به مَنْ يُخرج. قال: ثم نعت وضع الصراط ومرَّ الناس عليه... » (١)

وإن إنكار الشفاعة مبني على أصلهم؛ فإنهم يقولون بأن مرتكب الكبيرة مستوجب الخلود في النار، إلا أن يتوب. فإن كان قد تاب، فالشفاعة محال؛ لأنها لا تفيد المشفوع فيه شيئًا لوجوب خلوده في النار. وأدلتُهم في ذلك ظواهر من القرآن تقتضي خلود مرتكِبِ الكبيرة والإيهان إلى أنه كافر. (٢)

وتلك الأدلةُ عندهم أقامت لهم أصلاً قاطعًا من أصول الاعتقاد في نظرهم، واستدلوا على بطلان الشفاعة بالخصوص بقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا بَحْرِى نَفْسُ عَن وَاستدلوا على بطلان الشفاعة بالخصوص بقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمٌ لَا بَحْرُ فَنُسُ عَن نَفْسُ عَن فَفْسِ شَيْعًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ ﴾ [البقرة: ٤٨٤]، وقوله: ﴿ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِي يَوْمٌ لَا بَيْمٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ فَي البقرة: ٢٥٤]، فلذلك تأولوا الآيات التي تقتضي وجود الشفاعة لمنافاتها للأصل القاطع.

المصلين، نشرة بعناية أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٩/١٤٣٠)، ص٦٦-٧٨.

ابن الحصين: «يخرج قومٌ من النار بشفاعة محمَّد، فيدخلون الجنة ويسمون الجهنَّمِيِّين». سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة»، الحديث ٤٧٤، ص ٧٤٦. وانظر كذلك سنن ابن ماجه، «كتاب الزهد»، الحديث ٤٣١، ولفظه عنده عن عمران بن الخُصَيْنِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَيَخْرُجَنَّ قَوْمٌ وَنَ النَّارِ بِشَفَاعَتِي، يُسَمَّوْنَ الجُهَنَّمِيِّينَ».

⁽۱) صحيح مُسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٣٢٠، ص٩٣ - ٩٤. ما بين حاصرتين زيادة من المصنف. (۲) انظر في ذلك: الأشعري، الإمام أبو الحسن على بن إسهاعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف

وقد كان حديث جابر هذا من أعظم الحجج على بطلان مقالة الخوارج. ولذلك لَمَّا حدَّث به عصابة يزيد الفقير التي عزمت على الخروج على الناس تبعًا للخوارج، علمت تلك العصابةُ صدقَ ذلك الصحابي الشيخ. قال يزيد الفقير: «فرجعنا. فلا والله! ما خرج منا غير رجل واحد.»

ووافقهم المعتزلةُ على ذلك مع اختلاف الدليل؛ وذلك أن المعتزلة يقولون بخلود مرتكبِ الكبيرة في النار إذا لم يتب، ولا يجوِّزون المغفرةَ له؛ لأن الإحسانَ للمسيء والإساءة للمحسن قبيحٌ يستحيل صدورُه من الله تعالى، وتأولوا ما ورد في الشفاعة بأنها شفاعةٌ لرفع الدرجات في الجنة.

⁽۱) اليحصبي: إكمال المعلم، ج۱، ص٢٦٦-٤٢٧ و ٤٣٨. وقارن بها قاله ابن العربي: المسالك، ج٦، ص٣٠٧-٣٠٣.

طالعتُ في الجزء السادس من «المجلة الزيتونية» بحثًا نفيسًا دبجه قلمُ الأستاذ الفاضل المنزل مني منزلة الابن البار الشيخ ناصر الصدام (٢) في ما يُعَوَّل عليه من تفسير قوله تعالى: ﴿ قُل لَا آسَنُكُمُ عَلَيْهِ أَجَرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَيُ ﴾ [الشورى: ٢٣]، فرأيته ختم بحثُه بالرغبة في إحقاق الحق من معنى الآية، وعلمت أنه يحب مجاذبة البحث مما أكده من الرجاء والحث. (٣)

فهزَّ عطفي إلى تذَكُّر عهدِ زمنٍ مديد، بأن أسايره بتكملة وتأييد، وفصل بين قريب وبعيد.

أقول: إن ما استظهره في معنى الآية هو الأظهر، وهو المأثور عن ابن عباس في صحيح البخاري وغيره، (٤) وتابعه عليه أساطينُ المفسرين من التابعين: مجاهد

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٥، الجزء ٧، جمادي الثانية ١٣٦١/ يونيو ١٩٤٤ (ص١٤٦-١٤٨).

 ⁽٢) كان الشيخ ناصر الصدام تلميذًا مقربًا للمصنف، ومن مدرسي الزيتونة النابهين، ومن كتاب المجلة الزيتونية المداومين. ولد سنة ١٩١٩ وتوفّي سنة ١٩٩٠، عليه رحمة الله.

⁽٣) المجلة الزيتونية، المجلد ٥، الجزء ٦، جمادى الأولى/ مايو ١٩٤٤ (ص١٠٠-١١٠). وقال الصدام في خاتمة مقاله: «والرجاء ممن يقف على هاته العجالة إحقاقُ حقِّها وإبطالُ باطلها، داعيًا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، وفوق كلِّ ذي علم عليم.»

⁽٤) عن شعبة عن عبدالملك بن ميسرة قال: «سمعتُ طاوُوسًا عن ابن عباس رضي الله عنها، أنه سئل عن قوله: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَيُ ﴾، فقال سعيد بن جبير: قربَى آل محمد على فقال ابنُ عباس: عَجلْت، إن النبي على لم يكن بطنٌ من قريش إلا كان له فيهم قرابة، فقال: ﴿ إِلا أَن تَصِلُوا ما بيني =

وقتادة وعكرمة ومقاتل وطاووس والشعبي والسدي والضحاك. وهو الذي اقتصر عليه البخاري في كتاب الشفاء. (١)

وعلى ذلك التفسير تكون «في» -من قوله تعالى: «في القربي» - تعليلية. ومما لا يشك فيه المضطلع بأسرار كلام البلغاء أن التعليل الذي يُستفاد بـ «في» غيرُ التعليل الذي يُستفاد بلام التعليل؛ لأن التعليل بـ «في» إنها هو معنى عارضٌ لها متفرِّعٌ عن معنى الظرفية الأصلي فيها؛ فإن «في» قد تُستعار للظرفية المجازية. ومن صور تلك الظرفية المجازية أن تنزل علةُ الشيء وسببُه منزلةَ الظرف الواقعُ الشيء فيه، لِما في المجاز من الدقة والبيان. وذلك مقتضى العدول عن الحقيقة إلى المجاز، فلله در الشيخ صاحب البحث من تطرقه إلى بيان موجب العدول عن لام التعليل إلى حرف الظرفية.

أما ما ارتآه من إشعار حرف الظرفية بأضعف مما يشعر به حرفُ التعليل في التسبب فلا أشايعه عليه، ولا أحسبه مرادًا من استعمال العرب. ألا ترى قولَ الحماسي -وهو سبرة (بن عمرو) الفُقعسي- من شعراء الجاهلية:

⁼ وبينكم من القرابة».» صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث٤٨١٨، ص٥٥٠. وانظر كذلك «كتاب المناقب»، الحديث ٣٤٩، ص٥٨٨.

⁽۱) قال القاضي عياض تعليقًا على قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزُ عَلَيْهِ مَا عَنِينُ عَنِينَ مَا الله تعالى المؤمنين، عَنِينَ مَا الله تعالى المؤمنين، أو جميع الناس – على اختلاف المفسرين مَن الْمُواجَهُ بهذا الخطاب – أنه بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يعرفونه، ويتحققون مكانه، ويعلمون صدقه وأمانته؛ فلا يتهمونه بالكذب، وترك النصيحة لهم، لكونه منهم، وأنه لم يكن في العرب قبيلة إلا ولها على رسول الله على ولادة أو قرابة. وهو عند ابن عباس وغيره معنى قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوَدّةَ فِي ٱلْقُرْبَيْ ﴾ [الشورى: ٢٣]. اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢/١٤٢٣)، ص١٠٠.

نُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهِينُها وَنَشِرَبُ فِي أَثْمَانِهَا وَنُقَامِرُ (١)

وقد كنتُ ذكرتُ في شرحي على الحماسة المسمى «فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللآلي الحماسية» (١) أن «في» للظرفية المجازية، أي: تحصل معاقرة الخمر ومعاطاة الميسر بأثمان تلك الإبل. فربها كان الأكثرُ للشرب، وربها كان الأكثر للقهار. والكلُّ مظروفٌ في أثمانها، فجعلها ظرفًا ليتطرق بذلك إلى إرادة إتلاف جميع أثمانها في ذلك. فالظرفيةُ على معنى باء السببية والمقصود هذا المسبب، وهو ما يرضيهم من الشراب والميسر. ولذلك لم يأت بـ «من» لئلا يُوهِمَ أنهم يشربون ويقامرون ببعض أثمانها، ويستبقون بعضها اكتنازًا، فهم يتعيرون بذلك.

ونظيرُ الظرفية قولُه تعالى: ﴿وَأَرْزُقُوهُمْ فِهَا وَٱكْسُوهُمْ ﴾ [انساء:٥]، أي ارزقوهم بها، ولم يقل منها، للإشارة إلى عدم التقتير عليهم في أموالهم، وإنها هي أسبابٌ لرزقهم وكسوتهم. فالمنظور إليه هو المسبّب، والسبب تبعٌ لحال المسبب. ويكون التعريف في قوله تعالى: «القربى» تعريف الأجل، أي لأجل حقيقة القرابة بيننا. وهذا الوجهُ في معنى الآية هو الأنسب بالسياق؛ لأن الخطاب موجهٌ إلى المشركين، وكانوا عادَوْا النبي عليه، وتداعوا للتألب عليه، فناسب أن يُذَكَّروا بوشائج الأرحام. والتذكير بها سنةٌ عربية مألوفة، كها قال القتّال الكلابي:

نَهَيْتُ نِيَادًا وَالْمُقَامَةُ بَيْنَا وَذَكَّرْتُهُ أَرْحَامَ سِعْرٍ وَهَيْتُم (٣)

⁽۱) المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: شرح ديوان الحماسة تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١)، ج١، ص٢٣٩.

⁽٢) طبع هذا الكتاب في العشرينيات من القرن العشرين الميلادي، ولم يعد طبعه حسب علمي.

⁽٣) الأصفهاني، أبو الفرج على بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم القرشي الأموي: الأغاني، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ط١، ٢٠٠٢/١٤٢٢)، ج٨/ ٢٤، ص ٤٩ ؛ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص ٢٠٠١. والقتال الكلابي هو عبدالله أو عبيد بن مجيب بن المضرحي، وكان يكنّى بأبي الحسيب وأبي سليل، ولعل الصواب «شليل» وهي كنية =

وليس من مناسِبِ المقام أن يسألهم مودة أهل بيته وأقاربه؛ لأن ذلك لا غَناءَ له في غرض الآية.

وأما الوجه الثاني في تفسيرها فليس بباطل؛ إذ قد قال به جمعٌ من التابعين، مثل عمرو بن شعيب وسعيد بن جبير وعلي بن الحسين، وذكره صاحب الكشاف، (۱) ولم يذهب إليه أحدٌ من الصحابة، وإني أراه مرجوحًا وضعيفاً. وقد روى البخاري إنكارَ ابن عباس على سعيد بن جبير في تفسير الآية به، (۲) ولم يعرج على ذكره عياضٌ في فصل وجوب البر بآل محمد عليه من كتاب الشفاء.

وعلى هذا الوجه يكون في قوله تعالى: «في القربى» حذف مضاف، أي: في ذوي القربى، وتكون «في» مستعملة في الظرفية المجازية بأن جعل أهلَ قرابة الرسول كالمكان لاستقرار المودة، كما صرح به في الكشاف. (٣)

⁼ جدّه المضرحي. أما لفظ «القتّال» فلقب غلب عليه لتمرده وفتكه. وهو شاعر إسلامي من بني عامر بن صعصعة، كان معاصرًا للراعي النميري والفرزدق وجرير في عصر الدولة المروانية. يمثل القتّال الكلابي حالةً متطرفة لمقاومة كل ما سنته الدولة من تنظيبات، كما يمثل الثورة على الاستقرار، ويمعن في حماية نقاء الدم بين أفراد القبيلة. وقد عكس في شعره أنواع الصراع الذي كانت تشهده البادية في عصره. فمن قصائده ما هو صورة للمنازعات القبلية، وخاصة بين بني جعفر وأبناء عمومتهم بني أبي بكر. ومنها ما هو صورة للصراع بين القتّال وقبيلته؛ إذ كانت تتخلى عنه لكثرة جرائمه حتى ليتمنى أحيانًا أنه لم يكن منتسبًا لها. كما يصور شعرُه الصراع بين اللم النقي والدم الدخيل، ولذلك كثر حديثُه عن كراهية الدماء، وكثر اعتزازه بأنه من نسل الحرائر. والمثل الأعلى في الشخصية لديه هو «الصعلوك». وقد ذكر له الأصفهاني (ج٨/ ٢٤، ص ٤٩- ٢٠٥) شعرًا كثيرًا في هذه المعاني. تُوفِيً القتّال الكلابي نحو ٦٦ه.

⁽١) الوجه الثاني لمعنى الآية الذي إليه يشير المصنف هو كون المراد بالمودة في القربى موادة أهل قرابة الرسول على الزمخشرى: الكشاف، ج٤، ص٢١٣.

⁽٢) سبق ذكر كلام سعيد بن جبير وإنكار ابن عباس عليه.

⁽٣) الزمخشري: الكشاف، ج٤، ص٢١٣.

وقد ذكر بعضُ المفسرين في ترجيح كون هذا الوجه هو المراد من الآية حديثًا عن ابن عباس أنه قال: «لما نزلت هذه الآية قالوا: يا رسول الله من هؤلاء الذين أمر الله بمودتهم؟ فقال: «فاطمة وولدها».(١) وهذا الحديث شديدُ الضعف؛ لأن في سنده حسينًا الأشقر، وكان مشهورًا بالغلِّق في التشيع، وكان مع ذلك مجهوالاً غيرَ مقبول الحديث. (٢) وأما ما يرمي إليه الكُميت في أبياته وشريح بن أوفَى العبسى (٣) في بيته، فإنها هو تقليدٌ لهذا التأويل في معنى الآية.

(١) المباركفوري، أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢) «كتاب تفسير القرآن عن رَسُولِ الله ﷺ، شرح الحديث ٣٦٦٨، ج٩، ص٩٠-٩١.

(٢) وقد تباينت الأقوالُ في تعديله وتجريحه، فقال فيه يحيى بن معين: «لا ثقة، ولا مأمون»، وقال أبو زرعة الرازي: «منكر الحديث»، وقال أبو حاتم: «ليس بقوى»، وقال فيه البخارى: «فيه نظر» و "عنده مناكير". أما أحمد بن حنبل فقال مرة: (لم يكن عندي ممن يكذب)، وقال، حين ذكر له أنه صنف في معائب أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب: «ليس هذا بأهل أن يُحُدَّث عنه». وسئل يحيى ابن معين عن حديثه، فقال: «لا بأس به»، ثم سئل إن كان صدوقًا، فأجاب: «نعم، كتبت عنه». وقال الحاكم : «ليس بالقوى عندهم»، يعني عند أهل العلم بالحديث.

(٣) الكُميت هو الكميت بن زيد بن خُنيس بن مجالد بن وُهَيب الأسدي، لقبه أبو المستهل، وينتهي نسبه إلى مُضَر، وهو ابن أخت الشاعر الكبير الفرزدق. ولد في الكوفة سنة ٦٠ه، وقضي شطرًا من صباه في مسقط رأسه، حيث تغذى فكره بها كان من ذكري ثورة الحسين بن على ، واستشهاده وبروح التمرد على حكم الأمويين. كان الكميت في مطلع حياته يعلّم الصبيان في مسجد الكوفة، ثم نبغ في الشعر حتّى أضحى من فحول الشعراء في عصره، وهو من أوائل شعراء الإسلام الذين جعلوًا من الشعر أداة للتعبير عن آرائهم ومواقفهم السياسية، وكان ناطقًا بلسان الهاشميين في معارضتهم بني أمية، له ديوان مشهور بالهاشميات. تُوُفِّي الكميت بالكوفة في خلافة مروان بن محمد سنة ٧٤١/ ٧٤٤ بعد عام واحد من خلافته. والعبسي هو شريح بن أوفى بن يزيد بن زاهر بن جزء، أدرك النبي على كان من فرسان على بن أبي طالب على ميسرة جيشه، قتل في معركة النهروان سنة ٣٨هـ. وأما أبيات الكميت التي يشير إليها المصنف فهي قوله:

طَرِبْتُ وَمَا شَوْقًا إِلَى الْبِيضِ أَطْرَبُ وَلاَ لَعِبَا مِنِّي وَذُو الشَّيْبِ يَلْعَبُ وَلَمْ يُلْهِضِ عِدَارٌ وَلا رَسْمُ مَنْ زِلٍ وَلَا يَتَطَرَّ بْنِ إِنَّ انْ مُخْضَ بُ وَلاَ السَّانِحَاتُ الْبَارِحَاتُ عَشِيَّةً أَمَرَّ سَلِيمُ الْقَرْنِ أَمْ مَرَّ أَعْضَبُ؟ =

ثم لا حاجةً بنا إلى التخليط الذي وقع فيه بعضُ المفسرين في ترجيح هذا كون ذلك مستفادًا من هذه الآية لا يوهم إبطالَه في نفسه، إذ لم يدع أحدُّ انحصارَ الدليل في هذه الآية.(٢)

وهنالك وجهٌ ثالث في تفسير الآية، هو أبعدُ الوجوه. فقد رُوِيَ عن ابن عباس والحسن البصري أن المعنى: إلا أن توادوا الله وتتقربوا إليه بالطاعة، فيكون المرادُ القربَى المجازية، أي: الموالاة وتطلُّب الرضا. ويكون التعريفُ للعهد، بقرينة من مقام الخطاب لا وجود لها في لفظ الآية.

وقد ذكر أبو بكر ابن العربي الوجوهَ الثلاثة، وقال إثرها: «وليس يبعد أن يكون الكلَّ معْنِيًا من الآية.»(٣) ويتعين أن يكون أراد مِنْ نفي الاستبعاد نفي

وَخَيْرِ بَنِي حَوَّاءَ وَالْخَيْرُ يُطْلَبُ إِلَى الله فِــــيَا نَابَـــنِي أَتَقَــرَّبُ بهم وَ لَحُهم أَرْضَى مِرارًا وَأَغْضَبُ إِلَى كَنَفِ عِطْفَاهُ أَهْلُ وَمُرْحَبُ مُ حِبًّا، عَلَى أَنِّي أَذَمُّ وَأُقْصَبُ وَإِنِّ عِي لأُوذَى فِي هِمْ وَأُؤنِّ بُ

وَلَكِنْ إِلَى أَهْلِ الْفَضَائِلِ وَالنُّهُكِ إِلَى النَّفَ رِ الْبِيضِ الَّذِينَ بِحُ بِهِمْ بَنِي هَاشِم رَهْطِ النَّبِيِّ فَإِنَّنِي خَفَضْتُ لَكُمْ مِنِّى جَنَاحَيْ مَوَدَّةٍ وَكُنْتُ لَكُمْ مِنْ هَوْلاَءِ وَهَوْلاً وَأُرْمَ عِي وَأَرْمِ عِي بِالْعَ لَاوَةِ أَهْلَهَ ا الأصفهاني: الأغاني، جَدّ/ ١٧، ص٥٦-٣٠٧. ولم أهتد إلى ما أشّار إليه المصنف من شَعْر شريح.

- (١) انظر مثالاً لذلك في ابن كثير: عمدة التفسير وهو مختصر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، صنعة الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق أنور الباز (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٣، m,307-707.
- (٢) قال ابن كثير في هذا المعنى: «والحق تفسير الآية بها فسرها به الإمام حَبرُ الأمة، وترجمان القرآن، عبد الله بن عباس كما رواه البخاري، ولا ننكر الوصاةَ بأهل البيت، والأمرَ بالإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم، فإنهم من ذرية طاهرة، من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخرًا وحسبًا ونسبًا، ولا سيما إذا كانوا متبعين للسنة النبوية الصحيحة الواضحة الجلية. » عمدة التفسير، ج٣، ٢٥٤. أما ما أشار إليه من تفسير ابن عباس للآية فقد ذكرناه في حاشية سابقة.
- (٣) أبن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٤١٧)، «كتاب التفسير»، ج٦/ ١٢، ص٩٣-٩٤.

استبعادٍ يقتضي البطلان، بحيث يكون احتمالاً لا يسمح به لفظ الآية، وليس يعني به استواء الوجوه الثلاثة في التبادر من الآية. وكيف وهو بصدد شرح الخبر الذي أخرجه الترمذي عن ابن عباس أنه أنكر على سعيد بن جبير تفسيره الآية بالوجه الثاني وفسرها ابن عباس بالوجه الأول؟

وأما الاستثناء الواقع في قوله: "إلا المودة"، فهو منقطعٌ على جميع الوجوه؛ لأن المودة ليست بأجر. فالاستثناء في معنى الاستدراك، وقد استُعمِلت أداةُ الاستثناء في معنى أداة الاستدراك. ولذلك جعل العلماءُ الاستثناء في مثله منقطعًا، ثم فسروه بأنه على ادعاء أنه إن كان أجرٌ فهذا هو أجري. ويُسمَّى هذا الاستعمالُ في اصطلاح الأدباء تأكيدَ المدح بها يشبه الذم، وهو معدودٌ في المحسِّنات البديعية بهذا الاسم وبضده، وهو تأكيدُ الذم بها يشبه المدح.

وقال العلامة التفتازاني: «الأجدر أن يُسمَّى تأكيدَ الشيء بها يشبه نقيضَه.» (١) وأنا سَمَّيتُه في كتاب «موجز البلاغة» (٢) تأكيدَ الشيء بها يشبه ضدَّه، توسعةً في التسمية، لئلا يختص بالنقيض. ثم أرى أنه يتعين في مثل هذا الاستثناء أنه إن وقع في مقام تُعتبر في مثله المحسناتُ فليسمَّ استثناءً ادعائيًّا، كها سَمَّى البلغاء بعضَ أنواع القصر قصرًا ادعائيًّا، وإن كان عريًّا عن قصد التحسين سُمِّيَ استثناءً منقطعاً. وللأديب تتبعُ فروقه، وتعيينُ صوبه من شيم بروقه (٣).

⁽۱) جاء ذلك خلال كلامه على المحسنات المعنوية في علم البديع من شرحه على تلخيص المفتاح. والقول المنسوب للتفتازاني ليس موجودًا بحرفه، وإنها يبدو أن المصنف ساقه بتصرف. انظر التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢٢/١/٢٠١)، ص٢٧٦-٢٧٦.

⁽٢) انظر الرسالة المذكورة في المحور الرابع من هذا المجموع الخاص باللغة والأدب.

⁽٣) أي تحديد اتجاهه من النظر في مظاهره. والصَّوْبُ: المطر، يقال: شام السحابَ والبرق، أي: نظر إليه يتحقق أين يكون مطره.

المهدي المنتظر(١)

[مقدمت]:

طالعتُ في مجلة «هدى الإسلام» الغراء في عددها التاسع من سنتها الثالثة اقتراحًا من الأستاذ الفاضل السيد حسن إبراهيم موسى يدعو فيه صاحبَ المجلة أن يلتمس مني إبانة رأيي في مسألتين: حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (٢) وأحاديث ظهور المهدي.

ورأيتُ الفاضلَ السيد صاحب المجلة يعزز ذلك الاقتراح، ويمتح من تمادي ما ينتزعه من العذب القراح، فأسأل من الله الذي حسَّن بي ظنَّهما الإعانة على تحصيل ما يُقنعهما. فأما حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر»، فإني أرجئ الجوابَ عنه إلى ما بعد. (٣) وأما الآثار المروية في مجيء المهدي، فالخوض فيها أَوْلَى. فنجعل الآخرَ ما له تعلقُ بالآخرة، والأولَ ما تعلق بالأُولَى.

[مكانت حديث المهدى من تعاليم الإسلام]:

إن واجباتِ الدين ترجع إلى ثلاثةِ أنواع: اعتقاداتٍ وأعمالٍ وآداب. وإن التصديقَ بظهور المهدي في آخر الزمان لا ينزوي تحت تلك الأنواع؛ إذ ليس هو من

⁽۱) لم يتسن لنا الوصول إلى معرفة عدد مجلة «هدى الإسلام» الذي نشر فيه المقال ولا تاريخه، وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار» الذي سلفت الإشارة إليه. وقد شعرنا ببعض اضطراب فيه، فقومناه حسب ما أدى إليه الفهم طلبًا لاستقامة المعنى ووضوحه.

⁽٢) سبق تخريجه.

⁽٣) انظر ذلك في المقال السابق بعنوان «شفاعة محمد عليه».

الأمور التي يجب اعتقادُها في ضمن العقيدة الإسلامية، فسواءٌ على المسلم أن يعتقد ظهور المهدي أو يعتقد عدم ظهوره.

وليس العلمُ بذلك من قبيل العلم الواجبُ طلبُه على الأعيان، ولا على وجه الكفاية، بحيث إذا قام به البعضُ سقط عن الباقين؛ إذ ليس العلم بذلك راجعًا إلى الإيهان بالله ورسله واليوم الآخر، ولا إلى ما يتبع ذلك مما يترتب عليه تحقيقُ وصف الإيهان عند طوائف المسلمين أو عند بعضهم.

ولا هو من الأمور العملية؛ إذ ليس بعمل كما هو واضح، ولا يترتب عليه اختلاف أحوال الأعمال الإسلامية. ولا هو من الأمور الراجعة إلى آداب الشريعة التي يجب التحلي بها والتخلي عن أضدادها، كأن يجب المسلم لأخيه ما يجب لنفسه، وأن يجتنب الكبر والحسد والغيبة ونحوها.

فإذا خلا من الاندراج تحت واحد من هذه الأنواع الثلاثة من أمور الدين، تبين أنه ليس عِمَّا يتعيَّن على المسلمين العلم به واعتقاده، وتحصَّض لأن يكون مسألة علمية من المسائل التي تتعلق بالمعارف الإسلامية التي يُؤْثَرُ في شأنها خبرٌ عن رسول الله على أو عن سلف على الأمة. فهي بمنزلة الخوض في حديث موسى والخضر، أو في حديث ذي السويقتين من الحبشة الذي يخرب الكعبة حجرًا

⁽۱) عن ابن عباس أنه «تمارى هو والحُرُّ بن قيس بن حصن الفزاري في صاحب موسى، قال ابن عباس: هو خَضِر، فمر بها أُبَيُّ بن كعب، فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى، الذي سأل السبيل إلى لُقِيِّه، هل سمعت رسول الله على يذكر شأنه؟ قال: نعم، سمعت رسول الله على يقول: «بينها موسى في ملاً من بني إسرائيل، جاءه رجل فقال: هل تعلم أحدًا أعلم منك؟ قال: لا، فأوحى الله إلى موسى: بلى، عبدُنا خَضِرٌ، فسأل موسى السبيل إليه، فجعل له الحوت آيةً وقيل له: إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه، وكان يتبع أثر الحوت في البحر، فقال لموسى فتاه: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت، وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره، قال [موسى]: ذلك ما كنا نبغي، فارتدًا على آثارهما قصصًا، فوجدا خضرًا، فكان

حجرًا، (١) أو في أشراط الساعة، أو نحو ذلك مما يبحث عنه علماء الأثر رواية ودراية؛ بمعنى أن يكون الخوض فيها خوضًا علميًّا لتوسيع المعرفة والتحقيق والتمحيص للعلوم الإسلامية لَمِنْ تفرغ لذلك، ولا يكون من متناول عامة المسلمين إذ ليسوا بمظنة السلوك في تلكم المسالك. وإنها اشتبه هذا المبحث على بعض الناس بالمسائل الاعتقادية لسبين:

أحدهما: أنه لما كان متعلَّقُ هذا المبحث راجعًا إلى التصديق بوقوع شيء أو عدم وقوعه، كان محلُّه الاعتقاد والعقل، وكان من الواضح أنه ليس بعمل ولا أدب، فأشبه المسائل الاعتقادية. ولكن شتَّان بين كونِ الشيء من مطلق المدركات بالعقل وحاصلاً اطمئنانُ القلب بوقوعه أو عدم وقوعه، وبين كونه من خصوص ما يجب اعتقادُه شرعًا لتعلقه بتقوُّم حقيقة الإيهان والإسلام أو توقُّفِهها عليه.

وبعد هذا، فالواجب التنبية إلى أن هذا المعلوم لو أن داخلاً في العقيدة الإسلامية التي يُطالَب المؤمنون بها بإثباتها، لما كفى في إثباته أخبارُ الآحاد؛ لأن الاعتقاد الديني عِمَّا يُطلب فيه القطعُ واليقين، والقطع واليقين لا يحصل في مثل الأمور الاعتقادية إلا بأحد أمرين: البرهان العقلي، والخبر الشرعي القطعي، وهو ما كانت نسبتُه إلى الشرع قطعية، وهو الخبر المتواتر، مثل القرآن وأخبار الرسول المتواترة بالنسبة لعصر الصحابة، ثم كانت دلالتُه على المراد منه قطعية أيضًا، كإيجاب الصلاة وتحريم السرقة، إذ قد يكون الخبرُ مقطوعًا بصدوره من الله أو رسوله، ولكن معناه

⁼ من شأنها الذي قص الله في كتابه».» صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ٤٧، ص١٥-١٨. وقد أورده البخاري بألفاظ متقاربة وزيادات في: «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديثان ٣٤٠٠- ٣٤٠، مـ ٣٤٠٥- ٥٦٧، «كتاب التفسير»، الأحاديث ٤٧٢٥- ٤٨٢٧، ص ٨١٨- ٨٢٨؛ «كتاب النوحيد»، الحديث ٧٤٧٨، ص ٨١٨. وانظر كذلك صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث ٢٣٨٠، ص ٣٢٥- ٩٣١.

⁽۱) انظر في ذلك صحيح البخاري، «كتاب الحج»، الحديثان ١٥٩٥-١٥٩٦، ص٢٥٩؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديث ٢٠٥٣، ج١١، ص٦٢٨-٢٢٩.

ليس مقطوعًا به؛ إذ لم يكن من قبيل النصِّ بل كان من قبيل الظاهر الذي يحتمل معنيين: أحدهما راجح، أو من قبيل المجمل الذي يحتمل معنيين على السواء. وهذا كثير، تجد أمثلتَه فيها اختلف علماء الأمة في المراد منه من آيات القرآن.

وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غيرُ القرآن، وما هو معلومٌ من الدين بالضرورة. وأما الأحاديث المتواترة، فقد قال علماؤنا: ليس في السنة متواتر، لتعذر وجود العدد الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرواة بيننا وبين رسول الله عليه الكثرُ الأحاديث رواةً لا يعدُو أن يكون من المستفيض، كما تقرر في أصول الفقه.

[مذاهب العلماء في المهدي]:

من أجل ذلك لا تجد علماء أصول الدين مشتغلين بهذه المسألة، إلا أنك تجد في بعض كتبهم ما يشير إليها في أثناء الكلام على مسائل الإمامة التي ألحقوها بمسائل أصول الدين، وما هي منها كما قال إمام الحرمين في الإرشاد؛ (١) لأن مسائل الإمامة قد اختلفت في معظمها فرقُ المسلمين. وكان خلافُهم فيها سببًا في تفسيق بعضهم بعضًا، فأشبهت الخلاف في أصل الاعتقاد الموجب لامتشاق الحسام، والتهمة بالخروج عن دائرة الإسلام، كما فعل الحروريةُ والأزارقة في قولهم: (لا حكم إلا لله.) وإذا تقصَّيْنا أقوالَ المثبتين للمهدي وجدناها ترجع إلى مذهبين:

أحدهما -وهو الأشهر- مذهبُ الإمامية، يقول بأن المهدي الذي يخرج في آخر الزمان هو موجودٌ من قبل، وهو مختف. وهذا المذهب قد تصدَّى أصحابُنا إلى رده بها لخصه النسفي في عقيدة أهل السنة إذ قال: «ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرًا، لا مختفيًا ولا منتظراً.» قال التفتازاني في شرحه: «وأنت خبير بأن اختفاء الإمام يساوي عدمه

⁽١) الجويني: كتاب الإرشاد، ص٣٤٥. قال إمام الحرمين: «الكلام في الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على مَنْ يزل فيه يُربي على الخطر على مَنْ يجهل أصلَه.»

في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بعيث لا يوجب اختفاء وجب الاختفاء بعيث لا يوجد منه إلا الاسم. بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما كان آباؤه الذين كانوا ظاهرين في الناس ولا يدعون الإمامة.»(١)

المذهب الثاني مذهب القائلين بخروج المهدي آخرَ الزمان، من غير دعوى أنه موجود الآن، ولا أنه مختف. وهذا قد قال به بعضُ أهل السنة وبعض الصوفية استنادًا للآثار المروية دون تمحيص، وذلك مما لصق بهم من أقوال الرافضة والإمامية حين اختلط العلم. وليس اعتقادُهم ذلك بشيء عظيم إذ رضوه لأنفسهم؛ فإن اعتقادَ مجيئه واعتقاد عدم مجيئه سواء.

فإن قال قائل: يترتب على تحقيق أمره عملٌ إسلامي، وهو وجوب اتباعه عند ظهوره. قلت: لهذه النزعة اختلف المختلفون، وهم في غفلة يعمهون. فإن سمات الإمام الذي يجب اتباعه لا يتوسمها المتوسمون بملامح وجهه ولا باسمه واسم أبيه، ولا بخفق أعلامه ولا بأفق ظهوره، فإن جميع ذلك يمكن تلبيسه وادعاؤه باطلاً، كما وقع غير مرة.

إن الله بين لعلماء الأمة أحكام الملة بالقواعد والشروط، فأغنى عن وضع الملامح والرموز. فإمامُ العدل الذي تجب طاعتُه والدخولُ في حزبه وأنصاره، هو الذي استكمل شروط الإمامة والقدرة على حماية البيضة في وقت الحاجة إلى ذلك، فتجتمع على أهليته الأمةُ ويأمن الناسُ أن تصيبهم من خروجه فتنة. فإن هو كان كها شرطت الشريعةُ البيضاء النقية، فهو في غِنَى عن الأخبار الملفقة والرموز الجبرية. وإلا فخير له أن يختبئ في جحره كالخنفساء في الشتاء، وأن يستزيد على ما أحضر له من عسل وماء، فلا يزال عاكفًا على مزج واحتساء إلى أن يفعل الله به ما يشاء. (٢)

⁽۱) التفتازاني، سعدالدين: شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ص ٩٨.

 ⁽۲) أشرت بهذا إلى الصورة التي يتخيلها القائلون باختفاء المهدي المنتظر، وسيأتي ذكرُها في شعر إسهاعيل الحميري. – المصنف.

كيف نشأ القول بالمهدي المنتظر؟

نبتت قصة المهدي من عصف هشيم قصة الإمام المنتظر عند الشيعة، وأصلُ ذلك كله أن شيعة الهاشميين لَـ الخفقوا في دعوتهم بعد تنازل سيدنا الحسن ثم بعد مقتل سيدنا الحسين رضي الله عنها، وبعد استتباب الأمر لبني أمية، وعلموا أن قوة العرب أصبحت مع بني أمية لأسباب جمة ليس هذا محل بسطها، وأيسُوا من نوال المقصود بالعصبية العربية، تفرقوا في البلاد على حنق وغيظ، ودبروا لنجاح دعوتهم بالسعي إليها من ناحية التأثير الديني وبالسعي إلى تكوين عصبية عجمية.

وقد علموا أن المسلمين كلَّهم من عرب وعجم لم يزالوا بإيمان صحيح وتعلق بدينهم، وشأنُ أهل الدعوات السياسية أن يتوسَّلوا لترويج أعمالهم بين العامة بالوسائل الاعتقادية لعلمهم بأن عقول العامة تقصر عن إدراك الأدلة العقلية وعن توسم عواقب الأمور، ويتوسَّلوا تلقيَهم الأشياءَ المنسوبة إلى الدين بمزيد الاعتبار من دون تأمل ولا إقامة برهان، لثقتهم بأن ما يجيء في الدين هو أمر مقطوع بصدقه، سواء اطلعنا على دليله أم لم نطلع.

فأصحابُ الدعوة يسربون دعوتَهم للعموم من مسارب الاعتقاد الديني، وإنها تظهر مقدرةُ الدعاة في تمويه دعوتهم بطلاء الأمور الدينية حتى لا يشكَّ العمومُ في أن ما يدعونهم إليه هو من الدين، ولا حظَّ فيه لنفوس طالبيه. ويعززون ذلك بها يختلقونه منسوبًا إلى أثارة علم الأولين المنبئة بأن عاقبةَ الظفر والنجاح تكون لهم حتى يكونوا في سعيهم على قوة أقل من النجاح، (۱) فيحصل لهم اليقينُ بأنهم قد نجحوا في العاجلة والآجلة.

وقد يجمع الدعاةُ في الصيغة الواحدة بين الأمرين، فينتحلون أخبارًا معزوة للرسول على أنها مما أخبر عنه الرسول من علم الغيب المقطوع بوقوعه،

⁽١) لم يتبين لنا وجهُ المراد في قوله: «حتى يكونوا في سعيهم على قوة أقل من النجاح»، وربها حصل تصحيفٌ في الكلام.

فيحصل بذلك أثران في مؤثر واحد. ومن شأنهم فيها يصنعونه من الأخبار أن يدُسُّوا فيها ذكر أمارات تناسب زمانهم، أو حالهم، أو أنسابهم، أو مواطنهم، أو اسمَ أحد من أئمتهم، ليتبين كونهم المقصود من ذلك الخبر، فإن أعوزهم ذلك لقَّبوا بعضَ دعاتهم بألقاب تواطئ ما سبق من الأخبار.

[أنواع الآثار المروية في المهدي]:

ولقد تصفحنا أنواع ما يعدونه لهذا الغرض، فإذا هي ثلاثة أنواع: النوع الأول: آثارٌ مروية يرجعونها إلى رسول الله عليه.

النوع الثاني: أخبارٌ غيبية يكتبونها بأيديهم، ويَعْزُونَهَا لَمِنْ يُنسب إليه الكشفُ أو التنبؤ بالغيب، ثم يثبتونها في العامة ويعبرون عنها بالأجفار؛ لأنها تُكتب في رق جفر – وهو الصغير من أولاد المعز.

النوع الثالث: أخبار اضطهاد فيها مبالغات أو مختلقة من أصلها، من شأنها أن ترقّق قلوب سامعيها على الجانب المضهود، علمًا بأن النفوس تميل إلى الضعيف وإن ابتدأ بالظلم، وأن النفوس تتأثر بالشيء المشاهد، ولا تلتفت إلى ما غاب عنها بتعاهد.

فإن تحققت أمانيهم من هذه الثلاثة فذاك، وإن خابت اختلقوا أخبارًا يحيون بها لأنصارهم الأمل ويدفعون بها عنهم الفشل حتى يعود نهوضُهم بعد دهشة الانهزام، وحتى لا تنقطع آماهُم في مستقبل الأيام. لما سُقِط في أيدي شيعة الهاشميين كها قلنا، جعلوا الأمرَ لَنْ بقي من أبناء أمير المؤمنين سيدنا علي السيد محمد الملقب بابن الحنفيَّة، (۱) وزعم غلاتُهم أنه لم يمت ولا يموت حتى ينصر

⁽۱) هو أبو القاسم محمد بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي، من آل البيت. أمه خولة بنت جعفر الحنفية، وينسب إليها تمييزًا له عن أخويه الحسن والحسين، ويكنى أبا القاسم، حيث أذن النبي و للله لله على بن أبي طالب أن يسمى باسمه و يكنى بكنيته. ولد في خلافة عمر بن الخطاب سنة إحدى وعشرين للهجرة، كان ورعًا، واسع العلم، ثقة. له عدة أحاديث في =

ينصر دين الله، ولأنه مختفٍ بغار في جبال رضوى، ولقبوه بالمهدي. وقد قال في ذلك شاعرُ الشيعة إسماعيل الحميري:(١)

وُلاةَ الْحَسَقِّ أَرْبَعَ تُ سَوَاءُ هُ مَ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِمِمْ خَفَاءُ هُمُ الْأَسْبَاطُ لَيْسَ بِمِمْ خَفَاءُ وَسِبْطٌ غَيَّبَتْ لَهُ كَرْبَلاءُ (٣) وَسِبْطٌ غَيَّبَتْ لَهُ كَرْبَلاءُ (٣) يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللّواءُ (٤) يَقُدُمُهَا اللّواءُ (٤) بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ (٥) بِرَضْوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءُ (٥)

الصحيحين. شارك في معارك الجمل وصفين على الرغم من صغر سنه. توُفِي في المدينة في المحرم سنة ٨٨ه عن عمر يناهز الستين سنة، وصلى عليه أبان بن عثمان بن عفان، ودفن بالبقيع.

⁽۱) هو شاعر من شعراء العصر العباسي، اسمه إسهاعيل بن محمد بن يزيد الحميري. كان أبواه إباضيين، ثم صار هو شيعياً. وله ديوان شعر في فضائل علي وآله مملوء بالأوهام. - المصنف. وُلد السيد الحميري سنة ۱۰ ه، ويُروى أنّ أبويه كانا إباضيّين. انتقل منذ صباه إلى مذهب الكيسانيّة، وهم أصحاب المختار بن أبي عبيد الذين يدّعون إمامة محمّد ابن الحنفية، أخي الإمامين الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب ، ثمّ انتقل إلى مذهب الإمامية على يد الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر. كان الحميري شاعرًا مطبوعًا، وظف شعره في الدعاية لآل البيت. مدح آل هاشم عامّة، ومدح الإمام عليّ بن أبي طالب وأبناءه خاصّة. قال أبو الفرج بعد أن ذكر أن السيد الحميري كان «شاعرًا متقدمًا مطبوعًا» وأنه من أكثر الناس شعرًا: «وإنها مات ذكره وهجر الناس شعره لك كان يُفرط فيه من سب أصحاب رسول الله على وأزواجه في شعره ويستعمله من قذفهم والطعن كان يُفرط فيه من سب أصحاب رسول الله على وأزواجه في شعره ويستعمله من قذفهم والطعن غيه مذهبا لأنَّعبَنا»، يعني في فنون الشعر الأخرى بمنافستهم فيها. الأغاني، ج٣/٧، ص١٦٨ و١٧٧.

⁽٢) يعنى سيدنا الحسن. - المصنف.

⁽٣) يعنى سيدنا الحسين. - المصنف.

⁽٤) يعنى السيد محمد ابن الحنفية. - المصنف.

⁽٥) رَضْوَى (بفتح الراء) جبل جهينة قرب ينبع، وهو كثير الشعاب صعب المسالك. - المصنف. الأصفهاني: الأغاني، ج٣/٧، ص١٧٨ - ١٧٩. ذكرها الأصفهاني في أخبار السيد الحميري وقال: «وهذه الأبيات بعينها تُروَى لكُثْيَّر عزة، ذكر ذلك ابن أبي سعيد.» هذا والبيت الأخير ليس من =

وله في استبطاء خروج المهدي المختفي أبياتٌ منها:

أَلاَ قُلْ لِلْوَصِيِّ فَدَتْك نَفْسِي أَطَلْتَ بِذَلِكَ الْجَبَلِ الْمُقَامَا(١)

وقال جمهورُ الشيعة الإمامية: إن للسيد الحسن العسكري ولدًا اسمه محمد، وإنه اختفى صغيرًا، وإنه لا يموت، وإنه المهدي المنتظر، وإنه سيخرج فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وفي اعتقادهم أنه لا يصلح جميعُ الناس حتى يخرج المهدي، وأنه لا يخرج حتى تمتلئ الأرض جوراً.

ضمن المقطوعة التي أثبتها في كتابه. وقد ساق ابن قتيبة هذه الأبيات مع اختلاف في بعض ألفاظها ونسبها إلى كُثيًر عزة. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: كتاب عيون الأخبار، تحقيق لجنة بدار الكتب المصرية (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٤٥ المنتب المصرية، ط١، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٤٥ والبغدادي، عبدالقاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١١٤٦/ ١٩٩٥)، ص١٤، ومن الراحج أنه في ذلك تبع للأشعري. وتابعها ابن كثير. الدمشقي، إسهاعيل بن عمر ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عبدالله التركي (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤/٣٠٥)، ج١٦، ص٣١٣ - ٣١٤. وذكر ابن خلدون الأبيات دون أن ينسبها. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي ينسبها. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٤٥/ ١٩٩٥)، ص١٨٥. وأثبت القصيدة كاملة (ثلاثة عشر بيتًا) الدكتور إحسان عباس ضمن الأبيات المنحولة لكثير. ديوان كُثير عزَّة، تحقيق إحسان عباس (سيروت: دار الثقافة، ١٣٩١/ ١٩٩١)، ص١٨٥. وانظر تعليقه عليها وعلى خسة أبيات أخرى (ص٢٢٥). وأضرب عن ذكرها عدنان زكي درويش في تحقيقه لديوان كثير الصادرة طبعته سنة (ص٢٥٠). وأضرب عن ذكرها عدنان زكي درويش في تحقيقه لديوان كثير الصادرة طبعته سنة دار صادر ببروت.

⁽۱) هذا البيت من مقطوعة من ثمانية أبيات ذكرها الأصفهاني في أخبار كثير عزة ونسبها للحميري، وساق بعدها الأبيات الخمسة التي ذكرها المصنف من قبل ناسبًا إياها إلى كُثيِّر. الأغاني، / ٩، ص٥٢٢-٥٢٥. وأورده البغدادي ضمن ستة أبيات منسوبة لكثير، الفرق بين الفرق، ص٤٢-٤. وذكرها ابن قتيبة دون نسبة، ثم قال: «وقال بعض شعراء الرافضة في محمد ابن الحنفية». عيون الأخبار، ج٢، ص١٤٤. كما نسب ابن كثير المقطوعة للسيد الحميري. البداية والنهاية، ج٢١، ص٥١٥. وهي في ديوان السيد الحميري، تحقيق نواف الجراح (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ص٣٧٩.

واتفق جمهور علماء الأنساب على أن السيد الحسن العسكري ليس له ولد. ومن اللطائف في هذا المقام، الجارية مجرى الإفحام، ما وقع لأبي الفتح المقدسي الشافعي (۱) مع أحد رؤساء الشيعة الإمامية؛ فإن الشيعي أخذ يشكو فسادَ الخلق وأن الأمر لا يصلح إلا بخروج المهدي المنتظر. فقال له المقدسي: هل لخروجه ميقات معلوم؟ قال الشيعي: نعم، له ميقات معلوم. قال المقدسي: متى يكون؟ قال الشيعي: إذا فسد الخلق كلُّهم. قال المقدسي: فلماذا تكونون سببًا في حرمان الأمة من خروجه، قد فسد جميع الناس إلا إياكم، فلو فسدتم واتبعتم مذهبنا لخرج المهدي للناس. فلماذا لا تطلقوه من سجنه؟ فأفْحِم الشيعي. (٢)

تلقف السامعون قصة الإمام المنتظر، فرام كلُّ قائم بدولة أن يدخل تحت مظلتها، ويجعل أخبارَها مطابقة لنزعته. فإن هو روج ذلك بين طوائف من الناس، قلب تلك المظلة راية، مبرزًا للناس نحلته، ومؤيدًا رأيه. وقد قلت آنفًا: إن من شأن الذين يصنعون أخبار المهدي أن يدسُّوا فيها ذكر أماراتٍ تناسب حالهم، أو صفاتِهم، أو أسهاءهم، أو مواطنَهم.

وربها ارتقوا إلى التصريح بأسهاء بعض دعاتهم، فإن أعوزهم ذلك جعلوا للداعي لقبًا يناسب انطباق ما سبق من مرويِّ الأخبار إن كانت الأخبارُ سابقةً لوقت ظهورهم. فقد صنع أصحابُ الدعوة الهاشمية في خراسان حديثًا عن ابن مسعود قال: «بينها نحن جلوسٌ عند رسول الله، إذ أقبل فتيةٌ من بني هاشم، فلها رآهم رسولُ الله ذرفت عيناه وتغير لونُه. قال: فقلت: ما لنا نرى في وجهك شيئًا نكرهه؟ فقال: إنا أهلَ البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون نكرهه؟

 ⁽١) هو نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، إمام الشافعية في عصره، وصاحب التصانيف القيمة. توفيً
 سنة ٤٩٠هـ – المصنف.

⁽٢) أورد هذه الحكاية الشاطبي، ولم أجدها فيها اطلعت عليه من مصنفات ابن العربي، بها في ذلك أحكام القرآن، وقانون التأويل، والعواصم من القواصم. فانظرها في الشاطبي: الاعتصام، ج١، ص١٠٧.

بعدي بلاءً وتشريدًا، حتى يأتِيَ قومٌ من قبل المشرق معهم راياتٌ سود، فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون وينصرون» إلخ. (١)

انظر إلى كلمة «تشريد» المنطبقة على المستعصين من بني هاشم بخراسان، وإلى كلمة «من المشرق»؛ فإن بلاد فارس شرق بلاد العرب، وإلى «الرايات السود»، فإنها شعار أصحاب الدعوة الهاشمية المتمحضة بعد في العباسية.

وقريبٌ من هذا جميعُ الآثارِ المروية في أن المهدي من أبناء العباس، وأن الحقَّ معه، ومع أصحاب الرايات السود، ومع الخارجين من المشرق أو من بلادٍ مصرَّحٍ بأسمائها من بلدان فارس. فقد كان محمد بن عبدالله بن الحسن المثنى (٢) بالمدينة يتطلع إلى الخلافة، ويُزعم أن أبا جعفر المنصور بايعه بها في مكة في آخر مدة مروان

⁽۱) ولفظ الحديث بتهامه: "إنا أهلُ بيتٍ اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وإن أهل بيتي سيلقون من بعدي بلاءً وتشريدًا وتطريدًا، حتى يأتِي قومٌ من قبل المشرق معهم راياتٌ سود، فيسألون الحقّ فلا يُعطَوْنه، فيقاتلون فينصرون فيعطوْن ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعوها إلى رجل من أهل بيتي، يواطئ اسْمُه اسْمِي واسمُ أبيه اسمَ أبي، فيملك الأرضَ فيملؤها قسطًا وعدلاً كها ملؤوها جورًا وظلهًا. فمن أدرك ذلك منكم أو من أعقابكم فلْيأتهم ولو حبوًا على الثلج؛ فإنها راياتُ هدى.» البرهان فوري، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، نشرة بعناية بكري حيًاني وصفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠٥/١٩٨٥)، «كتاب القيامة من قسم الأقوال»، الحديث ٣٨ ع١٧٥، ج١٤، ص٢٦٨-٢١٨.

استدراك: وأخرج الحديث ابن ماجه (٤٠٨٢)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث منكر ويشبه أن يكون موضوعاً. انظر تمام تخريجه وتنقيده «السنن» لابن ماجه: ٥/٩٠٦-٢١٠، طبعة الرسالة العالمية – الناشر.

⁽٢) هو عبدالله الكامل (٦٨/ ٦٨٧ - ٧٦٢ / ٧٦٢) بن الحسن المثنى، تابعي من آل البيت، ومن رواة الحديث، وهو حفيد السبطين الحسن والحسين من الأب والأم. ويروى أنه كان يقول في ذلك ما معناه: ولدني رسول الله مرتين، فأبوه هو الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة وفاطمة الزهراء بنت رسول الله على من الأب والأم.

ابن محمد الأموي، (۱) وأنه هو الرضي من آل البيت. ولمَّا حج المنصور بالناس في خلافة أخيه السفاح طلب محمد بن عبدالله بن الحسن في المدينة فاختفى محمد، ثم في خلافة المنصور لم يزل محمد بن عبدالله بن الحسن المثنى مختفيًا في شعاب جبل رضوى من بلاد جهينة. فمن ذلك دخل ذكر جبال رضوى في قصة المهدي المنتظر، واختلطت القصة من عدة حوادث. (۲)

وأيضًا نرى أبا جعفر المنصور، وقد لقب ابنه محمدًا بالمهدي، وأخذ له العهدَ بالخلافة. وساعده أنه سَمِيُّ رسول الله ﷺ، وأن أباه سَمِيُّ أبي رسول الله السلاب؛ إذ كان من روايات حديث المهدي الرواية القائلة: «يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي»، كما سيأتي. فالمهدي العباسي أولُ مَنْ تلقب بالمهدي، وتطلع إلى أن يكون هو المعنيَّ من الأخبار المروية في شأن القائم المنتظر. وقد كان لصنيعه ذلك فائدتُه المطلوبة؛ إذ قد انقطعت عند بيعته مطامع العلويين المزاحمين للعباسيين في الخلافة من أواخر مدة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية.

ثم انتحل هذا اللقبَ أناسٌ من الثائرين والناجمين في المالك والأمم، مثل المهدي الذي قام بالدعوة العبيدية في إفريقية ودبر الثورة على الدولة الأغلبية، ومثل المهدي ابن تومرت الذي قام بدعوة الدولة الموحدة بإفريقية، ومثل الحاكم بأمر الله الفاطمي بمصر الذي انقطع خبرُه وزعم أصحابه أنه اختفى فلا يظهر إلا في زمن مرقوب.

⁽۱) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ «تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط۲، ۱۹٦۸)، ج۷، ص۱۷ ٥.

⁽۲) راجع في ذلك: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٤١٠/٢٠٠٠)، ج٣، ص٢٤٦-٢٤٢.

الأثار المروية في المهدي:

لقد كثرت الآثارُ المروية في المهدي، المتضمنةُ أنه يجيء في آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وربها خلا بعضُها عن ذكر وصف المهدي، ولكنه يذكر من صفاته ما يوافق الصفة التي ذُكرت في الأحاديث المذكورُ فيها وصف المهدي. وقد أسندها رواتُها إلى ثهانية عشر من الصحابة، وهم عثمان وعلي وطلحة وعبدالله بن مسعود وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة وأبو سعيد الخدري وأنس ابن مالك وأبو هريرة وعبدالله بن عمر وأبو أيوب وحذيفة وأبو أمامة وعمران بن حصين وثوبان مولى رسول الله وقرة بن إياس وعبدالله بن الحارث بأسانيد مختلفة. ورجال تلك الأسانيد على تفاوتها قسمان:

١- قسم اختلف أئمةُ الحديث ونقد الرجال اختلافًا متكافئًا في تعديلهم وتجريحهم. وأسانيدهم هي أمثلُ أسانيد هذا الآثار، وتلك هي التي رواها الترمذي وأبو داود وابن ماجه ومجموعُها ثمانيةُ طرق سنذكرها.

٢- وقسم يأبى جمهورٌ أهل النقد قبولهم، وهم الذين انفردت بإخراج أحاديثهم في هذا الشأن المصنفاتُ المعروفة بالخلط بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، والتساهل في قبول الرواة، مثل معاجم الطبراني، ودلائل النبوة للبيهقي، وتاريخ ابن عساكر، وتاريخ الخطيب، ومستدرك الحاكم، وحلية أبي نعيم.

ونحن نقتصر هنا على أسانيد القسم الأول، فإنها أشبهُ ما رُويَ في هذا الشأن، ونترك بقيتها الكثيرة تجنبًا للتطويل. ومجموع أسانيد القسم الأول يرجع إلى ثمانية طرق:

الطريق الأول: روى الترمذي وأبو داود من طريق عاصم بن بهدلة عن زِرِّ ابن حُبيش (١) إلى ابن مسعود عن رسول الله ﷺ: «لو لم يبق من الدنيا إلا يومٌ لطوَّل

⁽۱) هو أبو مريم زِرّ بن حُبَيش بن حباشة بن أوس الأسدي، الكوفي، تابعي جليل، أدرك الجاهلية والإسلام، ولم ير النبي ﷺ. كان فاضلاً عابدًا، ثقة ثبتًا، كثير الحديث، عالمًا بالقرآن. حدّث عن =

الله ذلك اليوم حتى يبعث الله فيه رجلاً من أهل بيتي، يواطئ اسْمُه اسمي واسمُ أبِي». (١)

الطريق الثاني: روى أبو داود من طريق فِطْر بن خليفة (٢) بسنده إلى علي عن رسول الله ﷺ: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم، لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما مُلِئتُ جوراً». (٣)

الطريق الثالث: روى أبو داود من طريق علي بن نفيل (١) بسنده إلى أم سلمة أن رسول الله على قال: «المهدي [من عترقي] من ولد فاطمة». (٥)

عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود وغيرهم، وحدّث عنه الأعمش وعاصم بن أبي النجُود وغيرهما. كان إمامًا في القراءة والعربية، أخذ القراءة عن أُبيّ بن كعب وعلى بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود ، وتصدّر للإقراء بالكوفة. توفي بوقعة دير الجماجم سنة ٨٣ه، وله من العمر مائة وعشرون سنة، وقيل أكثر.

⁽۱) سنن الترمذي، «كتاب الفتن»، الحديث ٢٢٣١، ص٥٣٦؛ سنن أبي داود، «كتاب المهدي»، الحديث ٤٢٨٦، ص ٦٧١. واللفظ لأبي داود. أما عند الترمذي فلفظه: «يلي رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» بدون عبارة: «واسم أبيه اسم أبي». قال عاصم: وأخبرنا أبو صالح عن أبي هريرة، قال: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوَّل الله ذلك اليوم حتى يلي».

⁽۲) هو أبو بكر فطر بن خليفة، الكوفي المخزومي، مولى الصحابي عمرو بن حريث ... حدث عن أبي الطفيل عامر بن واثلة، وأبي وائل، وطاووس، ومجاهد، وغيرهم. وحدث عنه ابن عيينة والثوري، ويحيى بن آدم، ويحيى ابن سعيد القطان وآخرون. مات فطر بن خليفة سنة ١٥٣ه، وقيل ١٥٥ه. وقد تعارضت فيه الأقوال تعديلاً وتجريحًا. قال ابن عدي بعد أن ساق جملة منها: «له أحاديث صالحة عند الكوفيين يروونها عنه في فضائل علي وغيره، وهو متهاسك، وأرجو أنه لا بأس به.» المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: مختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث، تحقيق أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار الجيل، ط١، ٢٢٢/ ١٠٠١)، ص ٢٢٨. وقال الذهبي: «ثقة شيعي.» الذهبي، شمس الدين بن عنهان بن قايهاز: ديوان الضعفاء والمتروكين، نشرة بعناية خليل الميس (بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٨٨/ ١٠٠١)، ح٢٤٠.

⁽٣) سنن أبي داود، «كتاب المهدي»، الحديث ٤٢٨٣، ص ٧١- ٦٧٢.

⁽٤) قال الذهبي: «علي بن نُفيلِ جدُّ النفيلي: له حديث في المهدي منكر.» ديوان الضعفاء والمتروكين، ج٢، ص١٧٧.

⁽٥) سنن أبي داود، «كتاب المهدي»، الحديث ٤٢٨٤، ص ٦٧٢.

الطريق الرابع: روى أبو داود من طريق عِمران القطان (١) إلى أبي سعيد الخدري، قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني، أجلى الجبهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلمًا وجورًا، يملك سبع سنين». (٢)

الطريق الخامس: روى الترمذي وابن ماجه من طريق زيد العمي (٣) إلى أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسًا أو سبعًا أو تسعًا من سنين، فيجيء إليه الرجلُ فيقول: يا مهدي أعطني أعطني، قال: فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله»، (١) وفي بعض رواياته زيادة قليلة.

الطريق السادس: روى ابن ماجه من طريق ياسين العِجْلِيِّ إلى علي أن رسول الله ﷺ قال: «المهدي منا أهل البيت، يصلح الله به في ليلة». (٥)

⁽۱) هو أبو العوام عمران بن داود، بصري. قال ابن عدي: «وهو ممن يُكتب حديثُه.» المقريزي: مختصر الكامل، ص٥٣٢. وقال الذهبي: «ضعفه يحيى والنسائي.» ديوان الضعفاء والمتروكين، ج٢، ص١٩٩.

⁽٢) سنن أبي داود، «كتاب المهدي»، الحديث ٤٢٨٥، ص ٦٧٢.

⁽٣) «قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: يُضعَف. وقال السعدي: متهاسك. وقال النسائي: ضعيف. وقال ابن عدي: ولزيد أحاديث كثيرة، فبعضها يرويه عنه قومٌ ضعفاء مثل سلام الطويل ومحمد ابن الفضل بن عطية وابنه عبدالرحيم وغيرهم، فيكون البلاء منهم لا منه. وهو في جملة الضعفاء يُكتب حديثُه على ضعفه، وقد حدث عنه شعبة والثوري، ولعل شعبة لم يرو عن أضعف منه.» لمتريزي: مختصر الكامل، ص٣٤٦-٤٣٤ الذهبي: ديوان الضعفاء والمتروكين، ج١، ص٣١٦. والعَمِّي بفتح العين المهملة وتشديد الميم، نسبة إلى بني العم، قبيلة تميم. قبل العم لقب لجد القبيلة الذي اختلف في اسمه، وقبل لم يكونوا من تميم ولكنهم نزلوا فيهم وقاتلوا معهم زمن عمر بن الخطاب، فقالوا لهم: إن لم تكونوا منا فأنتم بنو العم. – المصنف.

⁽٤) سنن الترمذي، «كتاب الفتن»، الحديث ٢٢٣٢، ص٥٣٦؛ سنن ابن ماجه، «أبواب الفتن»، الحديث ٤٠٨٣، ص٥٩٥. واللفظ للترمذي.

⁽٥) سنن ابن ماجه، «أبواب الفتن»، الحديث٤٠٨٥، ص٥٩٥-٥٩٦، وقد جاء فيه لفظ: «يصلحه الله في ليلة».

الطريق السابع: روى ابن ماجه من طريق فيه عبدالرزاق بن همّام (۱) إلى ثوبان أن رسول الله على قال: «يقتتل عند كنزكم ثلاثةٌ كلُّهم ابن خليفة، ثم لا يصير إلى واحد منهم، حتى تطلع الراياتُ السود من قبل المشرق، فيقتلونهم قتلاً لم يقتله قوم»، ثم ذكر شيئًا لا أحفظه. قال: «إذا رأيتموه فبايعوه ولو حبوًا على الثلج، فإنه خليفة الله المهدي». (۲)

الطريق الثامن: روى ابن ماجه من طريق عبدالله بن لهيعة (٣) إلى عبدالله بن الحارث الصحابي، قال رسول الله ﷺ: «يخرج ناسٌ مِنْ قبل المشرق، فيوطِّئون للمهدي». (٤)

⁽۱) هو أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع، الحميري، الصنعاني، مولاهم، الحافظ الكبير، عالم اليمن. قيل ولد سنة ١٢٦ه. ارتحل إلى الحجاز والشام والعراق، وسافر في تجارة. حدَّث عن والده همام، وعن هشام بن حسان، وعبيدالله بن عمر، وأخيه عبدالله، وعبدالملك بن جريج، ومعمر بن راشد، وحجاج بن أرطاة، وعبدالملك بن أبي سليمان، والمثنى بن الصباح، ومالك بن أنس، وعبدالرحمن الأوزاعي، وسفيان الثوري، وغيرهم. وحدث عنه شيخُه سفيان بن عيينة، ومعتمر بن سليمان، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني، وآخرون كثيرون. توقيً الإمام عبدالرزاق سنة ٢١١ه.

⁽٢) سنن ابن ماجه، «أبواب الفتن»، الحديث ٤٠٨٤، ص٥٩٥. قال السندي في شرح هذا الحديث: «قوله: عند كنزكم، أي مُلككم. وقال ابن كثير: الظاهر أن المراد بالكنز المذكور كنز الكعبة.» سنن ابن ماجه بشرح السندى، ج٤، ص٢١٤-٢١٤.

⁽٣) هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن لهيعة بن عقبة، الحضرمي، قاضي مصر، توقي سنة ١٧٤ه. قال ابن عدي: «له من الروايات والحديث أضعاف ما ذكرت، وأحاديثه حسان، وما قد ضعفه السلف هو حسن الحديث يُكتب حديثُه. وقد حدث عنه الثقات: الثوري ومالك وعمرو بن الحارث والليث ابن سعد.» المقريزي: مختصر الكامل، ص ١٥٠- ٥١. وقال الخطيب: «وكان عبدالله بن لهيعة سيئ الحفظ، واحترقت كتبه، وكان يتساهل في الأخذ، وأي كتاب جاؤوه به حدث منه، فمن هناك كثرت المناكير في حديثه.» الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: الكفاية في علم الرواية، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ص ١٤٠. وقال الذهبي: «ضعفوه، ولكن حديث ابن المبارك وابن وهب والمقري عنه أحسن وأجود، وبعض الأئمة صحح رواية هؤلاء هنه واحتج بها.» ديوان الضعفاء والمتروكين، ج٢، وحره م

⁽٤) أي يوطئون له سلطانه ويمهدونه. سنن ابن ماجه، «أبواب الفتن»، الحديث ٨٨٠٤، ص٥٩٦.

وهذه الطرقُ كلُّها متكلَّمٌ فيها. فأما الأول ففيه عاصم بن بهدلة - المعروف بابن أبي النجود (۱) - عن زِرِّ بن حُبيش، وقد ضعَّفه من جهة ضبطه وحفظه ابن سعد ويعقوبُ وأبو حاتم وابن علية وابن حراش والعقيلي ويحيى القطان، وضعفه العجلي في روايته عن زِرِّ بن حُبيش. ولذلك لم يُحُرِّج له البخاري ومسلم إلا مقرونًا بغيره. فحديثُه قيل: حسنٌ لا يبلغ مرتبةَ الصحة، وقيل: دون الحسن. وهو الظاهرُ الجاري على قاعدة الحديث الحسن، وإن كان الترمذي وسمه بالحسن والصحة. (۲) قلت: على أنه ليس فيه ذكرُ المهدي، ولكن ذكر رجل من آل البيت يلي أمرَ المسلمين.

وأما الطريقُ الثاني، ففيه فِطْر بن خليفة. وقد طعن فيه أحمد بن عبدالله بن يونس والدارقطني وابنُ عياش والجرجاني، على أنه ليس فيه ذكرُ المهدي. وأما الطريق الثالث، ففيه على بن نُفَيل، وقد ضعفه أبو جعفر العقيلي وابن عدي في الكامل بنقل المقدسي في ذخيرة الحفاظ. (٣) وأما الطريق الرابع، ففيه عمران القطان، وقد ضعّفه ابن معين والنسائي، وطعن فيه يزيد بن زريع وأبو زرعة. (١)

⁽۱) هو عاصم ابن أبي النجود، مقرئ الكوفة، وأحد الأثمة السبعة المشهورين. ولد في إمرة معاوية، ويعد من صغار التابعين. قرأ القرآن على أبي عبدالرحمن السلمي من كبار التابعين وأحد القراء الذين بعثهم عثمان بن عفان المراه الأمصار ليُعلِّموا الناسَ القرآن الكريم على المصحف الذي بعث به إليهم، كما أخذ عن التابعي الجليل زر بن حبيش الأسدي وغيرهما، وحدَّث عنه خلقٌ كثير منهم: عطاء بن أبي رباح، وأبو عمرو بن العلاء، وشعبة، والثوري، وابن عيينة. وممن أخذ عنه القراءة أبو بكر بن عياش، وحفص بن سليان، وسليان بن مهران الأعمش وغيرهم. انتهت إليه رئاسة الإقراء بعد شيخه أبي عبدالرحن السلمي. توقيً عاصم في آخر سنة ١٢٧.

 ⁽۲) فقد قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.» سنن الترمذي، «كتاب الفتن»، الحديث ۲۲۳۱، ص٥٣٦م.

⁽٣) المقدسي: ذخيرة الحفاظ، الحديث ٥٧٢٣، ج٤، ص٢٤٦٩-٢٤٧٠.

⁽٤) معرفة الرجال للإمام أبي زكريا يجيى بن معين، تحقيق محمد كامل القصار (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ج١، ص٧٢.

وأما الطريقُ الخامس، ففيه زيد العمي، وقد ضعفه أبو حاتم والنسائي وابن عدي وابن معين وأبو زرعة. (١) وأما الطريق السادس، ففيه ياسين العجلي، وقد ضعفه البخاري وابن عدي، وقال: إنه يعرف بهذا الحديث: حديث المهدي. (٢)

وأما الطريق السابع ففيه عبدالرزاق بن همام، وقد ابتدع في آخر عمره، ولا يُحتَجُّ بغير ما هو في مسنده. وهذا الحديثُ لم يذكروا أنه في مسند عبدالرزاق، بل هو مما رُوِي عنه من غير مسنده. وأما الطريقُ الثامن ففيه عبدالله بن لهيعة، وقد ضعفه ابن معين ووكيع ويحيى القطان وابن مهدي. (٣)

الرأي في هذه الآثار من جهم علم الحديث:

إذا علمتَ حالَ أسانيد هذه الأخبار المروية في سنن أبي داود والترمذي وابن ماجه، علمتَ أنها ليست من مرتبة الأحاديث الصحيحة، ولا هي من مرتبة الحسن؛ إذ لم تستوف شرطَ الحسن - وهو أن يكون رجال سنده سالمين من التهمة، معروفين بالضبط، مقبولي الحديث، لكنهم لم يصلوا في تمام الضبط إلى مرتبة أهل الصحيح. فتكون هذه الأحاديث من قسم الحديث الضعيف؛ لأن أسانيدها لم تَسْلَمْ من الاشتهال على راو ضعيف، وبعض رواة أسانيدها مطعونٌ فيهم.

وإن مَنْ تُكُلِّم فيه منهم وإن كانوا قد قبِلَهم بعضُ أهل النقد، فقد ردهم بعضُهم، فتعارض فيهم الجرحُ والتعديل والردُّ والقبول. وقد استقر عند علماء

⁽١) المصدر السابق.

⁽۲) ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبدالله: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض وعبدالفتاح أبو سنة (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٨، ص٥٣٨.

⁽٣) قال يحيى بن معين في عبدالله بن لهيعة: «ابن لهيعة ضعيفٌ في حديثه كله، لا في بعضه.» معرفة الرجال، ج١، ص٧٦. وقارن ما قرره المصنف بها قاله ابن الجوزي في حديث خروج المهدي، العلل المتناهية، ج٢، ص٨٥٥-٨٦٣.

الحديث وأصول الفقه أن الجرح إذا صدر من أهل المعرفة مقدَّمٌ على التعديل الصادر منهم، فيقدم الجرح لدى غير الطائفتين المجرحين والمعدلين، أي لدى مَنْ يعتمد على أقوال أئمة هذا العلم. وهذه القاعدةُ مسلمةٌ معمولٌ بها. (١)

ولم يزل أئمةُ العلماء، مثل مالك وأصحابه والبخاري ومسلم، يتحرَّوْن في أخذ الحديث أن يكون [راويه] من أهل العدالة والضبط والبصر بالرجال. وقد ترجم مسلم في مقدمة صحيحه: «باب النهي عن الرواية عن الضعفاء ومن يرغب عن حديثهم»، و «أن الإسناد عن رسول الله على هو من الدين، فلا يقبل فيه إلا الثقات الأثبات.» (٢) ورُوِي عن ابن سيرين أنه قال: «إن هذا العلم [يعني الحديث] دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.» (٣)

وروى ابنُ وهب عن مالك رحمه الله أنه قال: «أدركتُ بالمدينة أقوامًا لو استُسقيَ بهم القطرُ لسقوا، قد سمعوا الحديث كثيرًا، ما حدَّثتُ عن أحد منهم شيئًا؛ لأنهم كانوا ألزموا أنفسَهم خوفَ الله والزهد. وهذا الشأن - يعني الحديث والفتيا - يحتاج إلى رجل معه تُقَى وورع، وصيانة وإتقان، وفهم وعلم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً.»

وروى مسلم عن يحيى بن سعيد القطان أنه قال: «لم نر أهلَ الخير في شيء أكذبَ منهم في الحديث»، (٥) يريد أنهم يكذبون عن توهم وغلط وحسن ظن بمن يروون لهم شيئًا لا عن عمد، إذ لو كان عن عمد لم يكونوا أهلَ الخير.

⁽١) انظر في ذلك مثلاً الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص٩٩-١٠٠.

⁽٢) في الطبعة التي رجعنا إليها جاءت ترجمة هذا الباب على النحو الآي: «باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها»، صحيح مسلم، المقدمة، ص١٣٠-١٤. وربها وردت الترجمة التي ذكرها المصنف في بعض روايات «الجامع الصحيح».

⁽٣) المصدر نفسه، ص١٤. وما بين الحاصر تين توضيح من محقق هذا المجموع.

⁽٤) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص٥٥١؛ اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.

⁽٥) صحيح مسلم، المقدمة، ص١٦. قال مسلم: «يقول: يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب.»

وقد قرر أئمةُ الحديث أن أسباب الوضع كثيرة: منها الافتراء والنسيان والغلط. ومنها التعمد عن حسن نية باعتقاد أن فيها يرويه حمل الناس على فعل الخير، كها قال بعضُ الوضاعين لما قيل له: إن رسول الله على قال: «مَنْ كذب علي متعَمِّدًا فليتبوَّأُ مقعدَه من النار»، (۱) فقال: «إنها كذبتُ له لا عليه!» (۲) ويكون [الوضع] لتأييد المذاهب والآراء، وإن ستورَ التمويه والتلبيس في أحوال الرواة وأسهائهم الخلابة أصناف، منها الخصيب ومنها الشفاف.

واتفق علماء السنة على عدم قبول الحديث الضعيف فيها عدا فضائل الأعمال. واختلفوا في قبوله في خصوص فضائل الأعمال، بناءً على أن فضائل الأعمال داخلة تحت كلياتٍ شرعية هي الشاهدة لقبولها بوجه كلّي، فلا يفيدها الحديث الضعيف إلا تعيينَ وقت أو عدد.

الرأي فيها من جهة النظر:

لعلَّ فيها مهدتُه أولَ هذا المقال مقنعًا لفطن لا تفوته معه الدواعي الوافرةُ التي بعثت على ظهور هذه الأخبار بين الناس، وتطايرها في الآفاق، وكثرة رواتها. وأزيد هنا ما هو أخصُّ بغرضنا، وهو أن أخبارَ المهدي لو كانت من الشهرة الصحيحة بالحال الذي نشاهد عليه أسانيدَها من عزوِّها إلى رواية ثهانية عشر من الصحابة بأسانيد مختلفة، وكانت تلك النسبةُ حقًّا وأسانيدُها مقبولة، لما فات جميعُها أو بعضُها الإمامين الجليلين البخاري ومسلمًا في صحيحيهما المجعولين لرواية ما صح

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الأحاديث ١٠٧-١١٠، ص ٢٤؛ صحيح مسلم، المقدمة، «باب تغليظ الكذب على رسول الله»، الأحاديث ١-٤، ص ١٢.

⁽٢) ذكر القرطبي عن الحاكم وغيره من شيوخ المحدثين أن أحد الزهاد قام بوضع أحاديث في فضل القرآن وسوره حسبة فسئل لم فعل ذلك؟ فأجاب بأنه رأى الناس زهدوا في القرآن فأحب أن يرغبهم فيه، فقيل له: "إن النبي على قال: "من كذب على فليتبوأ مقعده من النار»، فقال: "أنا ما كذبت عليه، إنها كذبت له!» القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الأنصاري: التذكار في أفضل الأذكار، تحقيق فواز أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١٩٨٨/١٤، ص٢٢٠)، ص٢٢٠.

عن رسول الله على في جميع أنحاء العلم حتى كيفية الأكل والاضطجاع؛ إذ لا يجوز أن يفوت مثلَهما في إحاطتهما وحفظهما وخبرتهما بالرجال حديثٌ بلغ من الشهرة ذلك المبلغ لو كانت شهرة صادقة.

ومن هنا نتيقن إلى مغمز لطيف، وهو أن كثرة أسانيد هذا الحديث ورواياته، مما يثير لنا ريبةً قوية في حرص مُشيعيه على رواجه بين الناس، فيكتسب بتلك الطرق المختلفة شهرةً وقوةً حتى يطمئن له عامةُ المسلمين.

وهل نظن أن رسول الله على الذي سكت عن التعرض للخلافة من بعده مع عظم أمرها وشرف منصبها في الدين ومع ما يُتوقع من الفتنة بين المسلمين عقب وفاة الرسول على، لولا أن عصم الله هذه الأمة ببركة نبيها حتى التجأ كبراء الصحابة يوم السقيفة إلى استنباط شروط الخليفة من طريق ترسم إشارات أفعال رسول الله في حياته مثل وصايته بالأنصار ولم يوص بالمهاجرين، ومثل تقديمه أبا بكر للصلاة في مرضه، ومن طريق المصلحة العامة مثل قول أبي بكر: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش»، (١) أَيتُرُكُ رسولُ الله ذلك كلّه ويهتم ببيان قائم يقوم في أمته في آخر الزمان فيملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً؟

هذا حالُ أمثل الروايات في شأن المهدي، وخلاصةُ القول فيها من جهة النظر أنها مستبعدة مسترابة. وإننا لو سلمنا جدلاً بارتفاعها على رتبة الضعف، فإنا لا نستثمر منها عقيدةً لازمة ولا مأموراتٍ مندوبة، بله الجازمة.

أما بقيةُ الآثار المروية في هذا الشأن مما هو نازلٌ في الضعف عن مرتبة هذه الطرق، فما زادَتُها كثرتُها إلا اضطرابًا وتناقضًا ونَدًّا على قصد صانعيها. وهذا ملاكُ حالها، ولا حاجة إلى التطويل بتشخيص ذلك تفصيلاً، فمَنْ شاء فَلْيَرْجِعْ إليها في

⁽۱) ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، نشرة بعناية معروف زريق (دمشق/ بيروت: دار الخير، ١٤١٧/١٩٩٦)، ج٢/٤، ص ٢٣٠. ولفظ كلام أبي بكر: «ولن تعرف العربُ هذا الأمرَ إلا لهذا الحي من قريش.»

مظائمًا. فإذا تأملها الناقدُ البصير وجد مخيلةَ التحزب والعصبية واضحةً، ووجد معظمَها يرمي إلى اليأس من نجاح أمر الأمة على أيدي خلفاء بني أمية، وأنها لا نجاح لها إلا بولاة من بني هاشم وأنصارهم، ثم وجد جميعَها لا يعدو خدمةَ ثلاثة أحزاب: فقسمٌ يلمِّح إلى العلويين وهو معظمُها، وقسمٌ يلوِّح إلى العباسيين، وقسم بقي مطلقًا لبني هاشم. ومن هذا القسم ما يظهر أنه قصد منه الانتصارُ للزبيرية، والقصدُ من ذلك الحطُّ من الأمويين.

ومن العجب أنك تجد في بعض رواياتها التجاوز إلى تعيين المقصود الأخص من منتحليها: فبعضُها يسمي القبائل، مثل تميم وكلب وأهل الشام وأهل العراق. وبعضُها يسمي البلاد: مكة والمدينة، والشام والعراق، والكوفة والزوراء، ودمشق وبيت المقدس، وطبرية والأردن، ومصر والقسطنطينية، وكركة وخراسان، وإصطخر والمشرق. وبعضُها يسمي الأشخاص: السفياني، والقحطاني، والنفس الزكية، والمنصور، والسفاح، وشعيب بن صالح التميمي. وكثير منها تصرِّحُ بأن اسم المهدي محمد واسم أبيه عبدالله.

فإذا رجعت إلى ما قدمته لك في التمهيد لم يعوزك التحكم في شأنها، فبصرك اليوم حديد.

وهذا المبحث -على تقادم عهده وإخفاق زنده - هو من المباحث التي أرى للمسلمين الإعراضَ عن الاشتغال بها تعضيدًا أو تزييفًا، وأعجب لتفاقم الجدال في شأنها وشأنه أن يكون خفيفًا؛ إذ هي مسألة لا تفيدهم عملاً في دينهم ولا في دنياهم. فها كان لها من الأهمية لدى طوائفهم أن تكون شغلَ أولاهم وأخراهم. لكن حين عن فيها الجدالُ وكثر القيلُ والقال، فحقيقٌ بالعلم عندئذ إظهارُ سلطانه، ليُحِقَّ الحقَّ ويدع الباطل راسبًا في أشطانه. (1)

⁽١) أشطان جمع مفرده: شَطَن، والشطن حبلٌ طويل يُستقَى به من البئر أو تُشدُّ به الدابة.





من يجدد لهذه الأمة أمر دينها؟^(١)

[تمهيد]:

أراد الله للإسلام أن يكون خاتمة الأديان والشرائع، وأن يكون لذلك دينًا عامًا سائر البشر، وباقيًا على امتداد الدهر إرادةً دلت عليها نصوص القرآن، وأيدها متواترُ أفعالِ الرسول عليه مما لا يترك مجالاً للشك في نفس المتأمل. فلا جرم قدَّر الله للإسلام التأييدَ والتجديدَ اللَّذينِ لا يكون الدوامُ في الموجودات إلا بهما.

فكما جَعَل في كل حيِّ وسائلَ الدفاع عن كيانه - وهو ضربٌ من التأييد - وجعل له وسائلَ لإخلاف ما يضمحل من قوته بالتغذية ونحوها وهو التجديد، كذلك جعَلَ للإسلام حين أراد حياته. (٢) فالتأييدُ بعلمائه يذودون عنه ما يطرقه من التعاليم الغريبة عن مقاصده، حتى تبقى مقاصدُه سالمة واضحة، ومحجته بيضاء للسالكين لائحة، والتجديدُ بما نفحه من قائمين بدعوته، ناهضين بحجته، صياقل

⁽۱) نشرت هذه الدراسة منجمة في الهداية الإسلامية: المجلد ۱۰، الجزء ۷، المحرم ۱۳۵۷/مارس ۱۹۳۸ (ص٤٦٠–٤٧٤)؛ المجلد ۱۰، الجزء ۸، صفر ۱۳۵۷/أبريل ۱۹۳۸ (ص٤٦٠–٤٧٤)؛ المجلد ۱۰، الجزء ۱۰، الجزء ۱۰، الجزء ۱۰، الجزء ۱۰، المجلد ۱۰، الجزء ۱۰، المجلد ۱۰، الجزء ۱۰، المجلد ۱۰، الجزء ۱۰، رجب ۱۳۵۷/مايو ۱۳۵۸/ المجلد ۱۱، الجزء ۱، رجب ۱۳۵۷/مايو ۱۹۳۸ (ص۲۵۰–۲۷۰)؛ المجلد ۱۱، الجزء ۱، رجب ۱۹۳۸/مايو ۱۹۳۸ (ص۲۵۰–۲۵۰)؛ المجلد ۱۱، الجزء ۷، المجلد ۱۱، الجزء ۷، المجلد ۱۱، الجزء ۱، ربيع الثاني ۱۳۵۹/مايو ۸، صفر ۱۳۵۸/مارس ۱۹۳۹ (ص۳۵۸)؛ المجلد ۱۱، الجزء ۱۰، ربيع الثاني ۱۳۵۹/مايو ۱۹۶۰ (ص۳۵۸)، المجلد ۱۲، الجزء ۱۰، ربيع الثاني ۱۳۵۹/مايو ۱۹۶۰ (ص۳۵۸).

⁽٢) في هذه الجملة الأخيرة حذفٌ مقصود مفهوم من السياق، تقديره: «كذلك جَعلَ للإسلام وسائلَ للتأييد والتجديد».

يجلون صفائحه البواتر، وزعهاء بِسُرَى الأساحر، وتأويب البواكر.

إن هذه الشريعة إرشادٌ صِرْف، وإن للفضائل والصالحات تضاؤلاً وتخلَّقًا بكرور الأزمان، وإن لدأب النفوس في المسير حنفًا وانْحرافًا إذا امتد الميدان. من أجل ذلك، ضمن الله لهذا الدين حفظه فقال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرُ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَنِظُونَ ۗ ۞ ﴿ الله عَلَمُ مَقَامات:

أُولُها: مقامُ الرجوع إلى أصل التشريع عند الإشكال، وهو مقام العمل بآية: ﴿ فَإِن نَنزَعُلُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنكُمُ تُؤْمِنُونَ بِٱللّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۚ ذَالِكَ خَيْرٌ وَأَخْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ اللّهِ عَلَيْهُ اللّهِ عَلَيْهُ اللّهِ عَلَيْهُ اللّهِ عَلَيْهُ اللّهِ وَالنّاء:٥٩].

وثانيها: مقامُ تجديد ما رثَّ من أصول الدعوة، وهو مقام العمل بآية: ﴿ وَلَتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَغُرُونِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرُ وَأُولَتِهِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ اللهُ عَرَانَ ١٠٤].

وثالثها: مقام الذب عنه وحمايته، وهو مقام: ﴿إِن نَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرُكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ يَنصُرُكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ اللَّهَ يَنصُرُكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ اللَّهَ يَنصُرُكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّتُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّقُونَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَبِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَلِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُثَلِّعُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَيُعْلِمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُونُ اللَّهُ عَلَيْكُولُكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ اللَّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُولُكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلِيكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُم

وكلا المقامين الأولين لا يقفه إلا الفقية في الدين؛ وهو المجتهد العارف بالطرق الموصلة إلى الغايات المقصودة من التشريع الإسلامي، بحيث تصير معرفة الشريعة - وسائلها ومقاصدها - مَلكة له؛ أي عِلمًا راسخًا في نفسه، لا تشذ عنه مراعاته والإصابة فيه عند جَوَلان فكره في أمور التشريع. وبمقدار ما يكون عدد هؤلاء الفقهاء مبثوتًا بين المسلمين تكون حالتُهم قريبة من الاستقامة، كما يكون أمرُهم صائرًا إلى التضاؤل بمقدار قلة وجود هذا الفريق بين أظهرهم.

ففي الحديث الصحيح: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق، لا

يضرُّهم مَنْ خالفهم، حتى يأتي أمرُ الله»، قال البخاري: "وهم أهل العلم». (1) وفي الحديث: «العلماء ورثة الأنبياء»، (1) وهو حديث حسن. وفي الحديث: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، وهو حديثٌ ضعيفُ السند، لكنه صحيح المعنى. (٣) فوجود هؤلاء العلماء في عصور عدم الاضطرار إليهم، منة من الله تعالى على الأمة لتحسين حالها، ووجودُهم في حالة اضطرار الأمة عصمة من الله تعالى للأمة ولطف بها، لإنقاذها من التهلكة.

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث ۱۹۲۰، ص ۷٦٤؛ وفيه «خذلهم» بدل «خالفهم»، وانظر باقي أحاديث الباب. ولم يرد بهذا اللفظُ عند البخاري، وقد أخرجه بألفاظ مختلفة في «كتاب العلم» و «كتاب المناقب» وغيرهما. صحيح البخاري، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، ص ۱۲۰۹. استدراك: قول البخاري: «وهم أهل العلم» ورد في صحيح البخاري «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة» ۱۰، باب قول النبي على : «لا تزال طائفة...» [قال البخاري]: وهم أهل العلم. انظر «فتح الباري» ۲۲/ ۱۰، طبعة الرسالة العالمية – الناشر.

⁽٢) رواه أصحاب السنن وأحمد عن أبي الدرداء، وصححه ابن حبان، وضعفه جماعة لاضطراب في سنده. وقبله الجمهور؛ لأن له شواهد من أحاديث صحيحة وحسنة. - المصنف. أخرج أبو داود عن أبي الدرداء قال: «سمعت رسول الله على يقول: «مَنْ سلك طريقًا يطلب فيه علمًا سلك الله به طريقًا من طرق الجنة، وإن الملائكة لَتضع أجنحتها رضًا لطالب العلم، وإن العالم لَيستَغْفِرُ له مَنْ في السموات ومَنْ في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يُورِّثوا دينارًا ولا درهمًا، ورَّثوا العلم؛ فمن أخذه أخذ بحظً وافر». سنن أبي داود، «كتاب العلم»، الحديث ٢٦٤، وقد ترجم ص٨٥٠. وانظر سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٢٣، ص٤٣. وقد ترجم البخاري في «كتاب العلم»: «باب العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿ فَأَعْلَمُ أَنَدُ لاَ إِللهَ إِلَّا اللهُ ﴾ المناك طريقًا بالعلم. وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، مَنْ أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقًا يطلب به علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة، إلخ»، صحيح البخاري، ص٢١.

⁽٣) قيل: لا أصلَ له، وقد احتج به فخر الدين الرازي وسعدالدين التفتازاني في كتب الأصول. - المصنف. قال المناوي في شرحه لحديث: «العلماء ورثة الأنبياء»: «سئل الحافظ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال: لا أصلَ له، ولا إسنادَ بهذا اللفظ، ويغني عنه «العلماء ورثة الأنبياء»، وهو حديث صحيح.» المناوي، محمد عبدالرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي (بيروت «دار المعرفة، ط٢، ١٩٧١/١٣٩١)، الحديث ٥٠٧٠، ج٤، ص٣٨٤.

وقد يحتاج الدينُ وأهلُه إلى الاجتنان (١) بِجُنَّة القوة لحماية الحق، وإقامة الشريعة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِنْبَ وَٱلْمِيزَاتَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُ، وَرُسُلَهُ رُبِالْفَيْبِ ﴾ فَالْقِسَطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسُ شَدِيدٌ وَمَنكَفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُ، وَرُسُلَهُ رُبِالْفَيْبِ ﴾ والحديد: ٢٥]، فذلك هو موقع المقام الثالث. (٢)

لذلك منح الله الأمة مجدِّدًا على رأس كل مائة سنة. روى أبو داود في سننه في أول كتاب الملاحم: «حدثنا سليهان بن داود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة عن أبي هريرة – فيها أعلم – عن رسول الله قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدِّد لها دينها»، قال أبو داود: «رواه عبدالرحمن بن شريح الإسكندراني، لم يَجُز به

⁽١) الاجتنان: الاستتار والاحتماء، أو اتخاذ جُنة.

شراحيل»؛ (١) يعني أن عبدالرحمن بن شريح وقف عند شراحيل ولم يعرفه، فهو في رواية ابن شريح مقطوع، وليس مرفوعًا إلا في رواية ابن وهب. (٢)

قال ابن عدي في الكامل: «لا أعلم يرويه غيرُ عبدالله (يعني ابن وهب) عن سعيد بن أبي أيوب. ورواه عنه (أي عن ابن وهب) عمرو بن سوَّاد، وحرملة بن يحيى، وأحمد بن عبدالرحمن بن وهب ابن أخيه (أي ابن أخي ابن وهب) ولم يروه عنه غيرُ هؤلاء الثلاثة.» (٣) فابنُ عدي لم يطلع على رواية سليان بن داود عن ابن وهب التي ثبتت عند أبي داود، وبهذا السند رواه البيهقي في سننه، والحاكم في المستدرك. (١)

وذكر ابنُ السبكي أن أحمد بن حنبل رواه بزيادة: «رجلاً من أهل بيتي يجدد لهم أمرَ دينهم». (٥) وظاهرٌ أن زيادة كونه من أهل البيت من موضوعات الشيعة على العادة، لتنحرف بالحديث إلى مهيع الأحاديث المصنوعة في المهدي المنتظر. (١)

⁽١) سنن أبي داود، «كتاب الملاحم»، الحديث ٢٩١، ص ٢٧٤.

⁽٢) من المناسب هنا جلبُ ما قرره الشيخ يوسف القرضاوي عند مناقشة سند هذا الحديث الذي بنى عليه كتابه الماتع «من أجل صحوة راشدة» حيث قال: «وسند الحديث صحيح، رجاله ثقات، رجال مسلم. ولذا صححه غيرُ واحد، ورمز السيوطي لصحته في (الجامع الصغير)، وأقره عليه شارحُه العلامة المناوي»، ثم قال: «وذكره الشيخ الألباني في سلسلة أحاديثه الصحيحة رقم (٥٥٥).» القرضاوي، يوسف: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا (القاهرة: دار الشروق، ط٢٦٠١٤/٥٠٠)، ص١٢٠.

⁽٣) المقدسي: ذخيرة الحفاظ، ج٣، ص٢٠٢.

⁽٤) لم أجده عند البيهةي، لا في السنن الكبرى ولا في شعب الإيهان، وإنها هو في (معرفة السنن والآثار) الحديث (٤٢٢)، ج١، ص٢٠٨. وقد أخرجه الحاكم النيسابوري. المستدرك، «كتاب الملاحم والفتن»، الحديث ٨٦٥٨-٨٦٥٨، ج٤، ص١٩٤-٩٦٥.

⁽٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص١٩٩ -٢٠٠٠.

⁽٦) انظر مناقشة المصنف لأحاديث المهدي المنتظر في المقال السابق.

ومعنى «يبعث الله من يجدد» أنه يقيمه، وييسره لهذا المهم؛ لأن حقيقة البعث الإرسال، قال الله تعالى: ﴿ فَ الْبَعَثُ مُ اللهِ مَا يُورِقِكُمُ هَا ذِهِ وَإِلَى ٱلْمَدِينَةِ ﴾ [الكهف:١٩]. وقال طريف العنبري:

أَوَ كُلَّا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٌ بَعَثُ وا إِلَيَّ عَرِيفَهَمْ يَتَوَسَّمُ (١)

ثم تُطلق مَجَازًا على الإقامة والتنصيب، قال الله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿ عَسَىٰ أَن يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿ عَسَىٰ أَن يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿ عَلَىٰ الله لا يبعث المجدد بأن يرسله، ولكنه يوفقه، ويرشده، ويهيئ له. فالبعث هنا بعثُ تكويني لا بعثُ تشريعي، فهو كقوله تعالى: ﴿ بَعَثُنَا عَلَيْكُمُ مَا يَبُادًا لَنَا أَوْلِي بَأْسِ شَدِيدٍ ﴾ [الإسراء:٥].

⁽۱) طريف بن تميم العنبري، من صعاليك العرب الفرسان الشعراء، لم يصلنا من شعره غيرُ قطعة في أربعة أبيات ذكرها أبو عبيدة في «الديباج»، قال: «كان فرسان العرب تَقَنَّع عكاظ، فكان أول من وضع القناع طريف العنبري، وكان فارسًا شاعرًا فأتاه حمصيصة بن جندل بن قتادة الشيباني فجعل يتأمله، فقال له طريف: مالك تشد النظر إليَّ؟ [فقال:] إني لأرجو أن أقتلك. وكانت العربُ لا تقتل في الأشهر الحرم، فتعاهدا لئن تلاقيا بعد يومها في غير الأشهر الحرم لا يفترقان حتى يقتل أحدُهما صاحبه، أو يُقتل دونه، فقال طريف:

و «مَنْ يجدِّد» اسم موصول، وهو صادقٌ على من اتصف بِعِلَّتِه، وهو التجديد للدين، سواء كان المجددُ واحدًا أو متعدداً. ومعنى التجديد إرجاعُ الشيء جديدًا؛ أي إزالة رثاثته وتَحَلُّقِه، وهو هنا مجازٌ في إيضاح حقيقة الدين، وتجريده عما يلصق به من اعتقاد أو عمل أو سيرة، ليس شيءٌ من ذلك في شيء من الدين، في حال أن الناس يتوهمون شيئًا من ذلك ديناً. و «أمر الدين» شأنه وماهيته. ودين هذه الأمة الإسلام لا محالة، وهو اعتقاد وقول وعمل وشريعة وجامعة؛ فتجديدُه إرجاع هذه الأمور أو بعضها إلى شبابه وقوته وجدّته.

دعائم الإسلام:

يقوم الإسلام على ثلاثة دعائم لا ينتظم أمرُه بدونها: الدعامة الأولى: العقيدة؛ لأن العقيدة الحقة هي أصلُ الإسلام، وهو المقصد الأعظم المسمَّى بالإيهان، والذي هو المدخل إلى التدين بدين الإسلام. ومبنى هذه الدعامة على صحة التلقي لما يجب اعتقادُه في الإسلام عن الرسول، ومن البراهين القاطعة التي يهتدي إليها العقل.

الدعامة الثانية: شرائعُ الإسلام التي لا يستقيم أمرُ الأمة الداخلة في الإسلام إلا بمتابعتها؛ إذ فيها صلاحُ أمرهم في الدنيا بانتظام جماعتهم، وسيادتهم، وبها صلاحُ أمرهم في الآخرة بسلامتهم من العذاب، من قول باللسان وعمل بالجوارح. ويدخل فيها ضهائرُ قلبية، كمحبة المؤمنين وسلامة الطوية، إلا أنها لَـهًا كانت آثارُها أعهالاً أُخِقت بقسم عمل الجوارح.

ومبنى هذه الدعامة على تلقي الشريعة من لفظ القرآن، ومن سنة الرسول وأعماله، وأفهام أئمة الدين الذين تلقوه صافيًا من شوائب الضلالات؛ حيث يكون هذا التلقي سالِمًا من اختلال نقل الرواة، ومن سوء فهم المنتمين لحمل الشريعة، ومن دخائل الملاحدة ورقاق الديانة.

الدعامة الثالثة: جامعةُ الإسلام المسهاة بالبيضة، وهي سلطانُ المسلمين، وقوتهم، وانتظامُ أمرهم انتظامًا يقيم فيهم الشريعة، ويدفع عنهم العواديَ العادية

عليه من المجاهرين بعداوته، ومن المسيئين معاملته من أتباعه، الذين يحق عليهم المثل: «عدوك العاقل خير من حبيبك الأحمق». (١) ومبنى هذه الدعامة على إقامة الحكومة الإسلامية في عظمة، وقوة، ومنعة، ونشر الإسلام بالفتوح الصالحة.

وقد رأى الصحابةُ القتالَ لإقامة جامعة الشريعة، وذود أهل العقائد الضالة، المريدين حملَ الناس على عقائدهم، كالقتال للدفاع عن بثّ الإسلام في أول أمره؛ فلذلك امتشقوا السيوف في الثأر لعثمان، وفي الانتصار لعلي على مَنْ خرج عنه، وقد قال عبدالله بن رواحة:

الْيَوْمَ نَضْرِبُ كُمْ عَلَى تَأْوِيلِ وْ كَا ضَرَبْناكُمْ عَلَى تَنْزِيلِ وْ(٢)

⁽١) لم أجده بهذا اللفظ، ويبدو أن المصنف تصرف فيه، ولفظه الشائع: «عدُوِّ عاقل خير من صديق جاهل»، وله صيغ مختلفة في البلاد العربية، وقد ذكره الميداني على أنه من أقوال المولدين بصيغة: «من سعادة المرء أن يكون خصمه عاقلاً». الميداني، مجمع الأمثال، ج٢، ص٢٨٩.

⁽٢) ذكر ابن إسحاق البيت بلفظ غير ما أورده المصنف، وذلك في سياق كلامه على خبر عمرة القضاء في ذي القعدة من السنة التاسعة للهجرة. وهو واحد من أربعة أبيات نسبها إلى عبدالله بن رواحة، حيث قال: "وحدثني عبدالله بن أبي بكر، أن رسول الله على حين دخل مكة في تلك العمرة دخلها وعبدالله بن رواحة آخذٌ بخطام ناقته يقول:

معنى التجديد

تجديد الشيء هو إرجاعه إلى حالة الجدة، أي الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره. وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كان متماسكة أجزاؤه، واضحًا رَواؤه، (١) مترقرقًا ماؤه. ويقابل الجديد الرثيث، والرثاثة انحلال أجزاء الشيء، وإشرافه على الاضمحلال. ولقد أفصح عن معنى الجدة والرثاثة قول الشاعر:

قَدْ كَانَ رَثَّ هَوَايَ فَابْ تَسَمَتْ فَرَدَّتْهُ جَدِيدَا(٢)

فهذا الدين قد أظهره الله تعالى ونصره؛ فتكامل أمرُه حين قال تعالى: ﴿الْيُومَ الله عَلَيْ وَمِن رسول الله عَلَيْ دينًا المَلَمَ دِينَكُمْ وَأَتَمَتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ [المائدة:٣]. فكان في زمن رسول الله على دينًا واضحًا بينًا قويًّا، لا يتطرقه تضليل، ولا يحول دون نفوذه قويٌّ ولا ضئيل. وذلك الكمال في أمور: أولهًا: العمل به، وتحقيق مقاصده. الثاني: نصره وإقامته. الثالث: انتشاره، وزيادته، وتسهيل بثه. الرابع: حراسته، وحفظه من تدخل الضلالات. الخامس: دفع نائبة حلت بالإسلام إذا استمرت أفضت إلى طمس معالم الدين، أو إفساد الإيهان، أو ذهاب سلطانه.

وقد تمتد إليه يدُ الرثاثة من إحدى نواحي جِدَّتِه، فهو لا يرثُّ من جميع نواحيه؛ لأن الله قد ضَمِنَ حفظَه. ولكنه قد تتسرب إليه أسبابُ الرثاثة من إحدى

⁽١) الرَّواء: الماء العذب، أو الكثير المُروي.

⁽۲) البيت لمهيار الديلمي (٣٦٠/ ٩٧٠ - ١٠٣٦/٤٢٨)، من مقطوعة غزلية من خمسة أبيات، يقول فيها:

بِ الْخَيْفِ مُحْطَفَ لَهُ الْخُشَ اللهُ لَوْدَا اللهُ لَهُ اللهُ لَهُ اللهُ لَوْدَا اللهُ لَوْدَا اللهُ لَوْدَا اللهُ لَعْلَمُ وَلُ لَهَ اللهُ لَوْدَا اللهُ لَعْلَمُ اللهُ اللهُ لَعْلَمُ اللهُ لَعْلَمُ اللهُ اللهُ لَعْلَمُ اللهُ ال

النواحي، فَيُشاهَد الضعفُ فيها، فيبعث الله له مَنْ يجددُه بأن يزيلَ عنه أسبابَ الرثاثة، ويرده جديدًا ناصعاً.

فالتجديدُ الديني يلزم أن يعود عملُه بإصلاح للناس في الدنيا: إما من جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطانه.

مضي مائم سنم مظنم لتطرق الرثاثم والاحتياج إلى التجديد:

ليست حكمةُ الله بالمضاعة، ولا فعلُه بالعبث، فقد أنبأنا رسولُ الله: أن الله يبعث للأمة على رأس كل مائة سنةٍ مَنْ يجدد لها أمرَ دينها، فعلمنا أن لهذا الأمر أثرًا في تطرق الرثاثة إلى بعض الأمور؛ ذلك أن مدة مائة سنة تنطوي فيها ثلاثةُ أجيال، ويكثر أن يتسلسل فيها البشرُ آباءً وأبناءً وحفدة.

فإذا فرضنا كمال أمر الدين كان في عصر الآباء عن مشاهدتهم أمرَه، كما نفرضه في عصر النبوة حين شاهد الصحابةُ الدين في منعة شبابه، جاء الأبناءُ فتلقوا عن الآباء صورَ الأمور الدينية عن سماع وعلم دون مشاهدة، فكان علمُهم به أضعف. ومن شأن الجيل إحداثُ أمورٍ لم تكن في الجيل السابق، لكنهم يغلب عليهم ما كان في الجيل السابق. فإذا جاء جيلُ الحفدة تُنُوسِيَت الأصولُ، وكثر الدخيلُ في أمور الدين، فأشرف الدينُ على التغيير، فبعث الله مجددَ أمور الدين، تحقيقًا لِمَا وعد الله به في حفظ الدين.

وهذا التيسيرُ الإلهي بقيام المجدد على رأس كل مائة سنة تجديدٌ مضمونٌ منضبط، وهو لا يمنع من ظهور مجددين في خلال القرن ظهورًا غير منضبط، فقد ظهر في خلال القرن الأول علي بن أبي طالب وعبدالملك بن مروان وعمر بن

⁽١) يبدو المصنف في هذا التحليل سائرًا على طريق ابن خلدون في كلامه على أطوار الحضارة وأعمار الدول.

عبدالعزيز، وظهر في خلال القرن الثاني محمد بن إدريس الشافعي وظهر في خلال القرن الرابع أبو حامد الغزالي. (١)

كيف يكون مبدأ تعيين المائم السنم؟

جاء في لفظ الحديث أن ظهورَ المجدد يكون على رأس كل مائة سنة، والرأس في كلام العرب يطلق على أول الشيء، يقال: فلان على رأس أمره، أي: أن أمره أُنْفُ كأنه لم يكن له قبل أمر. وفي الحديث أن «رسول الله على الله على رأس أربعين سنة من عمره».(٢)

فيظهر أن المراد في رأس مائة سنة مبدأ مائة سنة. فمقتضاه أن يكون العدُّ مِنْ يوم قال الرسول ذلك، إلا أن قرينة قوله: «مَنْ يجددُ لهذه الأمة أمر دينها» دلت على أن ذلك لا يكون ما دام رسول الله بين أظهر المسلمين؛ لأن وجود رسول الله وقاية للدين من الرثاثة، وسلامة له من التخلق؛ فلا يحتاج إلى التجديد. فيتعين أن يكون ابتداء العدِّ عَقِبَ وفاقِ الرسول؛ ليُحمل لفظُ الرأس على ما يناسبه من الأولية بحسب المقام؛ فإن أول كل شيء بحسبه.

ويُحتمل أن يُرادَ من رأس مائة مبدأً مائةٍ بعد مائةِ سنةٍ تمضي بعد اليوم الذي صدر فيه هذا القولُ من الرسول السلام، على حدِّ قول الرسول الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري وسنن الترمذي من حديث الزهري عن سالم ابن عبدالله وأبي بكر بن خيثمة عن ابن عمر أن رسول الله صلى صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة لا يبقى

⁽١) الصحيح أن أبا حامد الغزالي كان في القرن الخامس، فقد ولد سنة ٤٥٠ وتُوفِّي سنة ٥٠٥.

⁽۲) انظر في ذلك: صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديثان ٣٥٤٨-٣٥٤٨، ص٥٩٦-٥٩٠، «كتاب النظر في ذلك: صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث ٢٣٤٧، صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث ٢٣٤٧، صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديثان ٣٦٣٠ و٣٦٣٠، ص٧١٨،

ممن هو على ظهر الأرض أحد»،(١) إذ يتعين أن يكون قوله فيه: «فإن رأس مائة سنة»؛ أي مبدأ مائة سنة من تلك الليلة بقرينة السياق.

ولذلك قدَّر شُرَّاحُ الحديث قوله: «فإن رأس مائة سنة»؛ أي من تلك الليلة، أي: بعد مُضِيِّها. (٢) وقد قيل بمثل هذا في إطلاق رأس مائة سنة في قولهم في الحديث: «بعثه الله على رأس أربعين سنة»، أي: عند تمام الأربعين من عمره الشريف، فيكون ابتداء العدِّ أيضًا من يوم قال رسول الله ذلك. ومثال الاحتمالين واحد إلا في عدِّ المرة الأولى من التجديد، وعدِّ أول المجددين.

وأيًّا ما كان، فالظاهرُ أن رسولَ الله ﷺ قال ذلك في آخر حياته؛ إذ قد دلت أدلةٌ من السنة على أن رسول الله ﷺ قد أكثر في آخر حياته من أقوال تُؤذِنُ بقرب انتقاله، تأنيًّا للمسلمين بتلقي مصيبة وفاته بصبر، وتنبيهًا لهم ليتهيؤوا إلى سدِّ ما تُعقِبه وفاتُه من ثلمة في أمور المسلمين، وبشارةً لهم بها يعرفون به تولي الله تعالى حفظ هذا الدينِ كها جمعه قوله: «حياتِي خيرٌ لكم، ومَماتِي خير لكم». (٣)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ۱۱٦، ص٢٥؛ «كتاب مواقيت الصلاة»؛ صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٢٥٣٧، ص٩٨٤ - ٩٨٥؛ سنن الترمذي، «كتاب الفتن»، الحديث ٢٠٥١، ص ٥٤١.

⁽۲) وأساس هذا الشرح لمعنى الحديث ما ذكره الترمذي عن عبدالله بن عمر أنه قال: «فوهل الناسُ من مقالة رسول الله على تتحدثونه بهذه الأحاديث نحو مائة سنة، وإنها قال رسول الله على «لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد»، يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن.» ونقل ابن حجر العسقلاني كلام النووي حيث قال: «المراد أن كل مَنْ كان تلك الليلة على الأرض لا يعيش بعد هذه الليلة أكثر من مائة سنة، سواء قل عمره قبل ذلك أم لا، وليس فيه نفي حياة أحد يولد بعد تلك الليلة مائة سنة، والله أعلم.» العسقلاني، أحمد بن على بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب الجزية والموادعة»، ج١، ص٣٤٦.

⁽٣) رواه الديلمي عن أنس، وذكره السيوطي عن الحارث عن أنس. قال المناوي شارحه: وسنده ضعيف، لكنه رواه ابن سعد في الطبقات بأطول من هذا اللفظ بسند رجالُه ثقات. - المصنف. تضعيف المناوي يخص الحديث باللفظ الذي أورده المصنف هنا. وهناك روايةٌ أخرى هي التي صححها، ولفظها: «حياتي خيرٌ لكم، تحدثون ويحدث لكم، فإذا أنا متُ كانت وفاتي خيرًا لكم، =

وفي ذلك الغرض جاء قولُه تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدُ إِلّا رَسُولُ قَدْ خَلَتَ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ الْعَرْضَ جَاء قولُه تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدُ إِلَا اللهِ اللهِ

فمبدأ سنة إحدى عشرة هو مبدأ السنة الإسلامية التي درج عليه أهلُ الحنيفية، وهي الموالية للسنة التي ابتدأ فيها أهلُ الجاهلية عملَ الشهر، فهي مبدأ جديد للسنين الإسلامية التي جعلها الله، كما دل على جعلها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَةَ الشَّهُ وَعِنداً اللهُ ال

فإن كان المرادُ من رأس مائة سنة تأتي كها هو الظاهر، فالمجدد الأول هو أبو بكر الصديق هذا هو الأظهر. وإن كان المرادُ رأس مائة سنة تمضي، فالمجددُ الأول هو من ظهر لتجديد الدين في حدود سنة عشر ومائة من الهجرة.

تُعرضُ عليَّ أعمالُكم، فإن رأيت خيرًا حمدتُ الله، وإن رأيت شرًّا استغفرتُ لكم». فيض القدير، الحديث ٣٧٧١، ج٣، ص ٤٠١٠. وقال العجلوني: «رواه الديلمي عن أنس، وعزاه في الجامع الصغير للحارث عن أنس، وفيه عند ابن سعد عن بكر بن عبدالله مرسلاً وذكره ابن حجر الهيثمي في فتاواه، ولم يبين مخرجه ولا رتبته، وإنها ذكر معناه، فقال: الإشكال إنها يتأتى على تقدير خير أفعل تفضيل. وليس كذلك، بل هو على حد قوله تعالى: ﴿ أَفَنَ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيرً ﴾ [فصلت: ٤]، ففي كل من حياته وموته على خير.» كشف الخفاء، الحديث ١١٧٨، ج١، ص٣٦٨.

⁽۱) ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص٠٩٠؛ صحيح البخاري، «كتاب الأضاحي»، الحديث ٥٥٥، ص ٩٨٧.

وكلُّ ذلك يوقنك بأن ما سلكه تاجُ الدين السبكي في تعيين المجددين للدين، وضبطه ذلك بموافقة وفاة من نَحَلَهُمْ صفة المجدد مبادئ مرور المئين من السنين ابتداءً من يوم الهجرة، قد أخطأ فيه من وجهين عظيمين وإن كانا خفيين:

أحدهما إناطةُ ذلك بوقت وفاة مَنْ تُوسِّم فيه صفةُ المجدد، مع أن مقتضى الحديث أن يكون عملُ المجدد منوطاً بوقت ظهوره أو انتشار أمره، وقوة عمله في تجديد الدين، كما يُفْصِحُ عنه لفظُ «يبعث» الواقعُ في الحديث الذي هو بمعنى يقيم الله، ولفظ «يجدد» المقتضي أن يكون معظمُ حياةِ المجدد في رأس القرن؛ إذ العمل من أثر الحياة لا من مقارنة المهات.

الوجه الثاني أنه جعل ابتداء عد رأس القرن من يوم الهجرة، وشأن العدِّ أن يكون من يوم الهجرة، وشأن العدِّ أن يكون من يوم الوعد بذلك؛ فإن اعتبارَ سنة الهجرة مبدأً للقرون الإسلامية أمرُّ اصطلح عليه المسلمون بعد وفاة رسول الله في خلافة عمر؛ فكيف يفسر به كلامٌ واقع قبل ذلك بسنين؟

رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه:

قال تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي في كتاب طبقات الشافعية في مقدمته المسهبة وذكر حديث أبي هريرة في المجدد والحديث الذي فيه زيادة «من أهل بيتي»، وذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: «نظرت في سنة مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله عليه: عمر بن عبدالعزيز، ونظرت في رأس المائة الثانية، فإذا هو رجل من آل رسول الله عليه: محمد بن إدريس الشافعي.» ثم قال ابن السبكي:

"ولأجل ما في هذه الرواية الثانية من الزيادة (أي زيادة من أهل بيتي) لا أستطيع أن أتكلم في المئين بعد الثانية؛ فإنه لم يُذْكَر فيها أحد من آل النبي السلام، ولكن هنا دقيقة ننبهك عليها، فنقول: لَـهًا لم نجد بعد المائة الثانية من أهل البيت مَنْ هو بهذه المثابة، ووجدنا جميع مَنْ قيل إنه المبعوث في رأس كل مائة سنة مِمَّنْ تمذهب بمذهب الشافعي وانقاد له، علمنا أنه (أي: الشافعي) الإمام المبعوث الذي استقر

أمرُ الناس على قوله، وبُعث بعده في رأس كل سنة مَنْ يقرر مذهبه. وبهذا تعين عندي تقديمُ ابن سريج في الثالثة على الأشعري؛ فإن الأشعري -وإن كان أيضًا شافعيَّ المذهب (١) - إلا أنه رجل متكلِّم، كان قيامُه للذَّبِّ عن أصول العقائد دون فروعها، (٢) وكان ابنُ سريج رجلاً فقيهًا، فكان ابن سريج أولَى بهذه المنزلة، لاسيها

⁽١) كذا ادعى السبكي، وقد عد عياضٌ في «المدارك» أبا الحسن الأشعري في عداد المالكية من أهل الطبقة الرابعة. وحقق عن موسى بن عمران وعن رافع الحمال من أئمة الشافعية أن الأشعري كان مالكيًّا، واستظهر على ذلك أن مذهب مالك في عصره كان هو الغالب على العراق. وعياض في ضبطه وتحقيقه لا يُنازَع. - المصنف. يجدر التنبيه هنا إلى أن ترجمة القاضي عياض لأبي الحسن الأشعري لا توجد في ثنتين من نشرات كتاب «ترتيب المدارك» التي أمكنني مراجعتها هما نشرة أحمد بكير محمود الصادرة سنة ١٩٦٧ عن دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر ببيروت، ونشرة محمد سالم هاشم الصادرة سنة ١٩٩٨/١٤١٨ عن دار الكتب العلمية ببيروت، وهو أمر لا يكاد المرء يجد له تفسيرًا أمام ادعاء صاحبي النشرتين المذكورتين التحقيقَ العلمي! ألا رحم الله زمانًا كان الناس يقدرون هذه العبارة حتَّى قدرها، ويتهيبون التحلي بها وانتحالها! هذا وانظر في شأن ما ذكره المصنف من تحقيق عياض في مالكية الأشعري: ترتيب المدارك، تحقيق على عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ج٢، ص٢٥-٤٣٠. والواقع أن تجاذب المذاهب الفقهية لأبي الحسن الأشعري أمر قديم، فالحنفي يقول: إنه كان على مذهب أبي حنيفة، والمالكي يقرر أنه من أتباع مالك، والشافعية ينسبونه إلى مذهب الشافعي، وهكذا. انظر في ذلك: ابن عساكر الدمشقى، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله: تبيين كذب المفترى فيها نسب الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية حسام الدين القدسي وتقديم محمد زاهد الكوثري (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧)، ص١١٧؛ ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، محيى الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصرالله بن سالم: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ج٢، ص٤٤٥-٥٤٥ وج٤، ص٣٣. وإنها حصل هذا التجاذبُ بينهم -كما يعلل الشيخ الكوثري- لكونه «كان ينظر في فقه المذاهب، ولا يتحزب لبعضها على بعض، بل يُنسب إليه القولُ بتصويب المجتهدين في الفروع، وهذا مما سهل عليه جمعَ كلمة أهل السنة حول دعوته الحقة»، فقد «سعى لجمع كلمتهم بكل حكمة. " تبيين كذب المفترى، ص١١٧ -١١٨ (الحاشية رقم ١).

⁽٢) كلام باطل؛ فإن الذب عن العقائد أهم وأجل، وليس في الحديث تخصيص التجديد بالفروع. - المصنف.

ووفاة الأشعري تأخرت عن رأس القرن إلى بعد العشرين (١٠)... وعندي لا يبعد أن يكون كلُّ منها مبعوثًا، هذا في فروع الدين وهذا في أصوله، وكلاهما شافعي. وأما المائة الرابعة فقد قيل: إن الشيخ أبا حامد الإسفراييني هو المبعوث فيها، وقيل: بل الأستاذ سهل [بن أبي سهل] الصعلوكي، وكلاهما من أئمة الشافعيين. قلت: والخامس الغزالي، والسادس فخر الدين الرازي، ويحتمل أن يكون الرافعي؛ لأن وفاته تأخرت إلى بعد العشرين وستائة، والسابع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد.» (٢)

فهذا حاصلُ كلام ابن السبكي بعد تجريده من التطويل، وقد قَفَى جلالُ الدين السيوطي على أثر تاج الدين ابن السبكي، ورجا لنفسه أن يكون هو مجددَ المائة التاسعة. (٦) وكلاهما حجَّر واسعًا من نعمة الله، فاحتكراها لعلماء الشافعية. ولا أعجبَ من إصرار السبكي في مطاوي ذلك أن يومئ إلى أن الدينَ عنده هو مذهبُ الشافعي إذ يقول: (ووجدنا جميعَ مَنْ قيل إنه المبعوثُ في رأس كل مائة عِنَّنْ مَذَهبُ الشافعي؛ فعلمنا أنه (أي الشافعي) الإمامُ المبعوث الذي استقر أمرُ الناس على قوله، وبعث بعده في رأس كل مائة سنة من يقرِّر مذهبه»، (٤) وإذ يقول في منظومةٍ له نظمَ فيها المجددين على حسب اختياره:

⁽١) هذا غلط أعظم؛ فإن اعتبار البعث بوقت الوفاة عبث. - المصنف.

⁽٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص ٢٠٠٠-٢٩٢. وقول السبكي إنه لا يبعد أن يكون كل من ابن سريج والأشعري مبعوثين على رأس المائة الثالثة، هذا في أصول الدين وذاك في الفقه، إنها هو قول شيخه الذهبي كها ذكر هو نفسه. المرجع نفسه، ج٣، ص٢٦.

⁽٣) قال المناوي في شرح مقدمة الجامع الصغير للسيوطي: «وأوماً المصنفُ هنا وصرح في عدة [من] تآليفه بأنه المجددُ على رأس المائة التاسعة. قال في بعضها: قد أقامنا الله في منصب الاجتهاد لنبين للناس ما أدى إليه اجتهادُنا تجديدًا للدين، هذه عبارة. وقال في موضع آخر: ما جاء بعد السبكي مثلي، وفي آخر: الناس يدعون اجتهادًا واحدًا، وأنا أدعي ثلاثاً، إلى غير ذلك. وقد قامت عليه في زمنه بذلك القيامة، ولم تسلم له في عصره هامة، وطلبوا أن يناظروه فامتنع، وقال: لا أُناظرُ إلا من مجتهدٍ مثلي، وليس في العصر مجتهد إلا أنا، كما حكى هو عن نفسه. "فيض القدير، ج١، ص١١.

⁽٤) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، ج١، ص٠٠٠.

هَــذَا عَــلَى أَنَّ المُصِـيبَ إِمَامُنَا أَجْـلَى دَلِيـلٍ وَاضِحٍ لِلْمُهْتَـدِ (١)

فابن السبكي ظهر بمظهر التعصب المذهبي، وأتى بدليل مصنوع بيده، فكان هو واضع الدعوى وواضع الدليل، وقد غفل عن أن هذا يعطل عليه وجود مجدد في المائة الأُولَى. ثم إنا نرى مُعظم مَنْ عَدَّهم السبكي مجددين لا يزيد معظمُهم على أن كانوا مدونين مذهب الشافعي، وليس ذلك كافيًا في وصف المجدد، وأين معنى التجديد من معنى التدوين؟

رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين

وفي أول نوازل الأقضية والشهادات من كتاب «المعيار المعرب» للشيخ أحمد ابن يحيى الونشريسي:

"وفي جامع الأصول لفخرالدين المبارك بن عبدالكريم بن الأثير ما نصّه: قد تكلم العلماء في تأويل هذا الحديث، كل واحد في زمانه، وأشاروا إلى القائم الذي يجدد للناس دينهم كلَّ مائة سنة. وكأنَّ كلَّ قائل قد مال إلى مذهبه، وحمل تأويل الحديث عليه. والأولى أن يُحمل الحديث على العموم، فإن قوله على: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدد لها دينها"، لا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحدًا، وإنها قد يكون واحدًا، وقد يكون أكثر منه؛ فإن لفظة "مَنْ" تقع على الواحد والجمع. وكذلك لا يلزم منه أنه أراد بالمبعوث الفقهاء خاصة، كها ذهب إليه بعضُ العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء وإن كان انتفاع المام في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضًا كثير، مثل أولي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء، والوُعَاظ، وأصحاب الطبقات من الزهاد. فإن كلَّ قوم ينفعون بفنٍ لا ينفع به الآخر، إذ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي تُحقَنُ به الدماء، ويُتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذه وظيفة أولي الأمر.

⁽١) المرجع نفسه، ص٢٠٣.

وكذلك أصحابُ الحديث: ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع، والقراء ينفعون بحفظ القراءات وضبط الروايات، والزهاد ينفعون بالمواعظ والحث على لزوم التقوى والزهد في الدنيا. فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر.

لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوثُ على رأس المائة رجلاً معروفًا، مشهورًا، مشارًا إليه في كل فن من هذه الفنون. فإذا حُمل تأويلُ الحديث على هذا الوجه، كان أولَى وأبعد عن التهمة وأشبه بالحكمة. فإن اختلاف الأئمة رحمة، وتقرير أقوال المجتهدين متعيِّن. فإذا ذهبنا إلى تخصيص القول على أحد المذاهب، وأوَّلنا الحديث عليه، بقيت المذاهبُ الأخرى خارجةً عن احتال الحديث لها، وكان ذلك طعنًا فيها. فالأحسن والأجدرُ أن يكون ذلك إشارةً إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم.

ونحن نذكر الآن المذاهب المشهورة في الإسلام التي عليها مدارُ المسلمين في أقطار الأرض، وهي مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، ومذهب الإمامية، ومَنْ كان المشار إليه من هؤلاء على رأس كل مائة سنة، وكذلك من كان المشار إليه من باقي الطبقات. وأما مَنْ كان قبل هذه المذاهب المذكورة، فلم يكن الناسُ مجتمعين على مذهب إمام بعينه، ولم يكن قبل ذلك إلا المائة الأولى. وكان على رأسها من أولي الأمر عمر بن عبدالعزيز، ويكفي الأمة في هذه المائة وجودُه خاصة؛ فإنه فعل في الإسلام ما ليس بخافٍ.

وكان من الفقهاء بالمدينة: محمد بن علي الباقر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبدالله بن عمر. وكان بمكة منهم مجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح. وكان باليمن طاووس، وبالشام مكحول، وبالكوفة عامر بن شراحيل الشعبي، وبالبصرة الحسن البصري ومحمد بن سيرين. وأما القراء على رأس المائة الأولى، فكان القائم بها عبدالله بن كثير. وأما المحدثون فمحمد بن شهاب الزهري، وجماعةٌ كثيرة من التابعين وتابعي التابعين.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الثانية، فمن أولي الأمر المأمون بن الرشيد، ومن الفقهاء الشافعي والحسن بن زياد اللؤلؤي من أصحاب أبي حنيفة، وأشهب بن عبدالعزيز من أصحاب مالك. وأما أحمد فلم يكن يومئذ مشهورًا؛ فإنه مات سنة إحدى وأربعين ومائتين. ومن الإمامية علي بن موسى الرضا، ومن القراء يعقوب الحضرمي، ومن المحدثين يحيى بن معين، ومن الزهاد معروف الكرخي.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الثالثة، فمن أولي الأمر المقتدر بأمر الله، ومن الفقهاء أبو العباس بن سريج من أصحاب الشافعي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي من أصحاب أبي حنيفة، ... (١) من أصحاب مالك، وأبو بكر بن هارون الخلال من أصحاب أحمد، وأبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي (٢) من الإمامية. ومن المتكلمين أبو الحسن الأشعري، ومن القراء أبو بكر محمد بن موسى ابن مجاهد، ومن المحدثين أبو عبدالرحن بن شعيب النسائي، ومن الزهاد أبو بكر الشبلي.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الرابعة فمِنْ أولِي الأمر القادرُ بالله، ومن الفقهاء أبو حامد أحمد بن طاهر الإسفراييني من أصحاب الشافعي، وأبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي من أصحاب أبي حنيفة، وأبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر من أصحاب مالك، وأبو عبدالله الحسين بن علي بن حامد من أصحاب أحمد، ومن الإمامية المرتضى الموسوي أخو الرضي الشاعر. ومن المتكلمين القاضي أبو بكر بن

⁽١) بياض في الأصل كما ذكر محققُ الكتاب.

⁽٢) هو أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، من كبار علماء الشيعة الإمامية في زمان ما يعرف عندهم بالغيبة الصغرى. ولد في زمن الإمام الحادي عشر في قرية كُلين من قرى الري، ويرجح أن ولادته كانت سنة ٢٥٩ه. تلقى تعليمه الأولي في على يدي والده وبعض علماء كلين، ثم انتقل إلى مدينة الري التي كانت تعج بالعلماء والدعاة من مختلف الفرق والمذاهب الدينية ومنها انتقل إلى قم التي كانت في عهده مركزًا علميًّا مهمًّا في مجال علم الرواية والحديث. توفي الكليني سنة ٣٢٩ه، عن عمر يناهز السبعين عامًا، ودفن في باب الكوفة ببغداد.

الطيب الباقلاني والأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك. (١) ومن المحدثين محمد ابن عبدالله النيسابوري المعروف بالحاكم ابن البَيِّع، (٢) ومن القراء أبو الحسن علي ابن أحمد الحامي، ومن الزهاد أبو محمد بن علي الدينوري.

وأما مَنْ كان على رأس المائة الخامسة، فمن أولي الأمر المستظهر بالله، ومن الفقهاء الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي من أصحاب الشافعي، والقاضي فخر الدين الأرسابندي المروزي من أصحاب أبي حنيفة، ... (٣) من أصحاب مالك، وأبو الحسن علي بن عبدالله بن الزاغوني من أصحاب أحمد. ومن المحدثين رئزين بن معاوية العبدري، ومن القراء أبو العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي.

هؤلاء كانوا المشهورين في هذه الأزمنة المذكورة. وقد كان قُبيل كل مائة أيضًا مَنْ يقوم بأمور الدين، وإنها المرادُ بالذكر مَنِ انقضت المائةُ وهو حيُّ، عالم، مشهور، مشار إلىه.» (٤)

⁽١) ويمكن أن نضيف إليهم القاضي عبد الجبار بن أحمد في موسوعته الضخمة «المغني في أبواب التوحيد والعدل» وفي غيرها من المصنفات في الأصلين وفي غيرهما من العلوم.

⁽٢) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن مَمْدَوَيْه بن نُعيْم بن الحكم، أبو عبدالله ابن البيِّع، الضبي، الطهمإني، النيسابوري، الشافعي، الإمام الحافظ، الناقد العلامة، شيخ المحدِّثين، صاحب التصانيف. ولد سنة ٣٢١ه بنيسابور وبها نشأ وتلقى تعليمه الأول. سمع الحديث في موطنه، وارتحل إلى العراق وهو ابن عشرين سنة، حدث عن والده، وعن كثيرين منهم محمد بن علي المذكر، ومحمد بن يعقوب الأصم، ومحمد بن يعقوب الشيباني بن الأخرم، ومحمد بن القاسم العتكي، وأبي جعفر محمد بن عجمد المروزي العتكي، وأبي جعفر محمد بن محمد المقيه، وعبدالله البغدادي، وأبي أحمد بكر بن محمد المروزي الصيرفي، وأبي الوليد حسان بن محمد الفقيه، وعبدالله بن دُرُستُويْه، وغيرهم. وحدث عنه الدارقطني وهو من شيوخه، وأبو الفتح بن أبي الفوارس، وأبو العلاء الواسطي، ومحمد بن أحمد ابن يعقوب، وأبو ذرّ الهرّويّ، وأبو يعلي الخليلي، وأبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القُشَيْري، وأبو صالح المؤذن، وغيرهم كثيرون. قيل توفّي سنة ٤٠٣ه.

⁽٣) مرة أُخرى بياض في الأصل كما ذكر محقق الكتاب، ومن حق أن يتساءل: لم وقع هذا السقط للمرة الثانية عند تسمية أصحاب مالك؟

⁽٤) ابن الأثير الجزري، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبدالقادر الأرناروط (بدون مكان نشر: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، =

(ثم قال الونشريسي:) «قيل: القرونُ كلَّها إذا استقريتها بالنسبة إلى ملوكها وعلمائها في كل قطر لا يخلو أولُ كلِّ قرن من بركة في العلماء أو في الملوك، (لما أجرى الله العادة أن كل قرن فيه خير، وخيره يغلب شره. وقد شاهدنا من ذلك رأسَ القرن التاسع منَّ الله على أهل إفريقية (بأمير المؤمنين المتوكل على الله القائم بأمر الله) أبي فارس عبدالعزيز بن الخليفة أمير المؤمنين أبي العباس ابن الأمراء الراشدين الحفصيين، فقطع الله به أهل الزيغ والفساد من أهل البادية والبلاد، وقاتل المحاربين (وأهل الخلاف)، كما قاتل الكفار حين نزلوا بالمهدية.»] (()

التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده:

ولم أرّ مَنْ عُنِيَ بتحقيق هذا الأمر، ولا عرضه على شواهد التاريخ وأحوال الدهر. وها أنا ذا أبدي ما وقر في رُوعي من الاختبار في صفة هذا المجدد على العموم، ثم أُتبعه بأفراد هذه الأمة الذين انبروا للتجديد في وقت الحاجة. وليس ببدع أن يكون ما أراه في هذا الشأن راجحًا في كفة البيان، فليس الحقُّ بمحتكر، ولا شرب الصواب بمحتضر، والحكم في الترجيح لمحكِّ النظر.

⁼ ١٩٦٩/١٣٨٩ -١٩٦٩/١٣٧٩)، ج١١، ص٣٢٠-٢٣٤؛ الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف العلامة محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٠٤١/١٤٨١)، ج١٠، ص٧-١٠. وقد ضبطنا كلام ابن الأثير وفق ما جاء في كتابه لا تبعًا لنقل الونشريسي الذي تصرف فيه بعض التصرف.

⁽۱) الونشريسيى: المعيار المعرب، ج ۱۰، ص ۱۰. وما بين قوسين من كلام الونشريسي لم يورده المصنف، وكذلك عبارة «ثم قال الونشريسي» إضافة من المحقق لوصل الكلام بعضه ببعض. أما الكلام الذي بين حاصرتين من عبارة «رأي مجدالدين ابن الأثير» إلى قول الونشريسي: «حين نزلوا بالمهدية»، فلم ينشر في مجلة الهداية الإسلامية، وقد استكملناه من نشرة عبدالملك ابن عاشور لكتاب «تحقيقات وأنظار»، وكتاب «مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور» الذي يشتمل على أحد عشر مقالاً جمعها على الرضا التونسي من مجلة «الهداية الإسلامية».

لقد صرَّح الكلامُ النبوي أن هذا المجدد يبعثه الله ويُلهمه لتجديد أمر الدين للأمة، فوجب أن يكون هذا المجددُ قائمًا بعمل مثمرٍ تجديدًا في الدين. وقد أَبنْتُ فيما مضى معنى التجديد، فيتعين أن تكون لهذا المجدِّد الصفاتُ التي تؤهله لرتق ما فُتِقَ من أمر الدين في زمنه. فإذا كان القتقُ قد طرأ على ناحية من نواحي علم الدين، تعيَّنَ أن يكون المجددُ في تلك الناحية عالمًا يؤهله علمُه لإدراك الدين الحق في الغرض المقصود.

وإن كان الفتقُ قد طرأ على الدين من ناحية وَهن نفوذِه ووقوف انتشاره، تعيَّن أن يكون المجددُ في ذلك قادرًا على حماية البيضة، ونصر الشريعة -أي نصر الحق من الدين- لئلاَّ يدخل في المجددين مَنْ قام ينصر نِحلةً اعتقادية يعتقد أنها الدينُ وهو فيها زائغ، مثل أبي يزيد راكب الحمار، (۱) ومثل أبي عبدالله الشيعي داعية المهدي العبيدي، (۱) أو الإعلان فتنة وانقلاب دولة تحت اسم الدين مثل مهدي

⁽۱) "وهو أبو يزيد مخلد بن كيداد، من قبيلة زناتة البربرية، عاش في مدينة توزر بتونس، وعرف باسم أبي يزيد. نشأ على التعطش للدماء والقتل والثأر، وارتكاب المحرمات والمنكرات. وقد ذكر خبر ابن خلدون في الجزء الرابع من تاريخه. ومما قال عنه: "وخالط النكارية من الخوارج وهم الصُّفرية، فال إلى مذهبهم وأخذ به... وكان يذهب إلى تكبير أهل ملته، واستباحة الأموال والدماء، والخروج عن السلطان. ثم أخذ نفسه بالحسبة على الناس، وتغيير المنكر سنة ست عشرة وثلاثهائة. ولما مات المهدي، خرج بناحية جبل أوراس، وركب الحمار، وتلقب بشيخ المؤمنين، فاتبعه أمم من البربر" -ولذلك لقب بصاحب الحمار - "ودعا للناصر صاحب الأندلس من بني أمية فاتبعه أمم من البربر". ابن خلدون، عبدالرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نشرة بعناية خليل شحادة وسهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ۱۶۲۱/ ۲۰۰۰)، ج٤، ص٥٥. وقد قامت الثورة التي قادها وعرفت باسم ثورة صاحب أو راكب الحمار في المهدية العاصمة الأولى للفاطميين قبل الانتقال للقاهرة، وذلك في زمن حكم الخليفة العباسي محمد القائم بأمر الله (٣٢٢ – ٣٣٤ه) وانتهت في زمن حكم ابنه الخليفة المنصور بالله (٣٥ – ٣٤٥ه).

⁽٢) قامت الدولة الفاطمية التي عرفت بالدولة العبيدية في إفريقية (تونس) سنة ٢٩٨ه بزعامة عبيدالله المهدي الذي ادعى أنه صاحب الحق في الخلافة وأنه حفيد محمد بن إسهاعيل بن جعفر الصادق. وقد مهد لقيامها داعية إسهاعيلي هو أبو عبد الله الحسن بن أحمد بن محمد بن زكريا الشيعي (من أهل صنعاء، ولي الحِسبة في بعض أعمال بغداد). سار أبو عبد الله الشيعي إلى أبي القاسم الحسن =

الصومال، والتعايشي. (١)

ويجب أن يكون المجددُ في هذا المقام عالًِا بالشريعة، وأن يكون مسترشدًا بالعلماء؛ ليصادف الحق الذي يتطلبه الشرع. وإذا كان الفتقُ الذي اعترى الدين من ناحيتين فصاعدًا، تعين أن يكون المجدد كفتًا للنهوض بها يتطلبه التجديد في ذلك، مثل أبي بكر الصديق الله في موقف ارتداد العرب.

ابن حوشب الداعي الإسماعيلي باليمن، وصار من كبار أصحابه مفارقًا مذهب الإمامية الذي كان عليه. وبعد أن اطمأن ابن حوشب إلى تمكن التعاليم الإسماعيلية منه أرسله إلى بلاد المغرب ضمن الحجاج من قبيلة كتامة، فنجح في حشد هذه القبيلة للدعوة الإسماعيلية ومهد السيل لقيام الدولة العبيدية. (١) مهدي الصومال هو الشيخ محمد بن عبدالله حسن (ولد سنة ١٨٦٣ وتُوفِّيَ سنة ١٩٢١)، لقب بمهدى الصومال تشبيهًا له بمهدى السودان محمد بن أحمد. قضى في بداية مسيرته ما لا يقل عن عشر سنوات في رحلات متصلة إلى جميع أنحاء الصومال، لا يسمع عن شيخ متخصص في فرع من فروع المعرفة إلا قصده وتتلمذ عليه. عمل على تكتل الصوماليين وتجاوز انتسابهم إلى القبائل، من أجل توحيد قواهم للجهاد ضد المستعمر. أطلق على أتباعه اسم الدراويش، وقسمهم إلى فرق بغض النظر عن أنسابهم وقبائلهم، وأطلق على كل فرقة اسمًا خاصًّا يميز مهمتها في المعارك، مثل الرماة والمغيرين. قاد محمد بن عبدالله ثورة ضد الاستعمار البريطاني في الصومال استمرت من سنة ١٨٨٩ حتى سنة ١٩٢١، وخاض عشرات المعارك ضد البريطانيين - الذين وصفوه بالملا المجنون - انتصر في معظمها، وكبد المحتلين خسائر فادحة، وسيطر على مناطق عديدة من البلاد. استشهد عام ١٩٢٠ في قصف للطيران البريطاني استهدف مواقع الثوار في مدينة جالكاسيو غربي الصومال. أما التعايشي فيبدو أن المصنف عليه رحمة الله خلط بين مهدي السودان وخليفته، وليس التعايشي ممن ادعى المهدية، وإنها صار خليفة لمحمد بن عبدالله بن فحل (١٨٤٣-١٨٨٥) الذي ادعى المهدية، وحشد الأتباع، وقاد ما يعرف في تاريخ السودان بالثورة المهدية التي قامت ضد الحكم البريطاني في الخرطوم، فعرف بالخليفة عبدالله التعايشي. قاد التعايشي الدولة المهدية بالسودان من قاعدتها بأم درمان، ساعيًا إلى بسط نفوذها على أكبر ما يمكن من الأقاليم. واسمه محمد التقى بن السيد على الكرار بن السيد محمد المعطى الداري، من قبيلة التعايشة التي تنسب إلى جهينة. ولد في بادية جنوبي غرب دارفور عام ١٨٤٦/١٢٦٦، وانتقل إلى وادي النيل فاتصل بمحمد المهدى، وصار أقرب المقربين إليه. اصطدمت جهود التعايشي في بناء الدولة المهدية وتوسيع دائرة نفوذها بتحديات الوجود الأوروبي الاستعماري في إفريقيا (فرنسا بلجيكا وإيطاليا وإنجلترا)، وقد استشهد في يوم الجمعة ٢٤ نوفمبر ١٨٩٩م بأم دبيكرات، قرب مدينة كوستي الواقعة على النيل الأبيض.

ثم إن الأظهر أن يكون هذا المجددُ واحدًا؛ لأن اضطلاعه بالتجديد وهو واحد يكون أوقع؛ إذ يكون عمله متحدًا، ويكون أنفذ؛ إذ يسلَمُ مِنْ تطرُّق الاختلاف باختلاف الاجتهاد في وسائل المقصد. وربها اقتضى حالُ الزمان أن يكون المجدد متعددًا في الأقطار بأن يقوم في أقطار الإسلام مجددون دعوتهم واحدة، أو يكون رجلان فأكثر متظاهرين على عمل التجديد في موضع واحد.

ولقد جَوَّز ابنُ السبكي أن يكون ابنُ سريج وأبو الحسن الأشعري مجددَيْن في نهاية المائة الثالثة: أولهما في الفروع، وثانيهما في الأصول. ولا مانع من قيام رجلين بمهم واحد؛ فقد ظهر ذلك في أعظم مهم وهو الرسالة، إذ أرسل الله موسى وأخاه هارون إلى بني إسرائيل وفرعون وملئه، وأرسل رسولَيْن إلى أهل القرية ثم عززهما بثالث، كما جاء في سورة يس. (1)

ويُشترط أن يكون المجددُ قد سعى لعمل في التجديد من تعليم شائع أو تأليف مبثوث بين الأمة، أو حمل الناس على سيرة، بحيث يكون سعيه قد أفاد المسلمين يقظةً في أمر دينهم، فسار سعيه بين المسلمين، وتلقَّوْه وانتفعوا به من حين ظهوره إلى وقت إثهاره، سواءً كان حصولُ ذلك دفعة واحدة أم تدريجياً.

ويشترط أن يظهر المجدد في جهة تتجه إليها أنظارُ المسلمين، وتكون سمعتُها بموضع القدوة للمسلمين، مثل أن يكون من أهل الحرمين، أو من مقر الخلافة، أو من البلاد التي تعنوا إليها وجوه المسلمين، مثل مصر في بعض عصور التاريخ. ولذلك نجزم بأن مظهر المجددين الذين ظهروا في عصور الإسلام كان هو الشرق؛ إذ يلزم أن يكون عمله نافعًا لجميع الأمة لا لصقع خاص.

⁽١) وذلك قوله تعالى: ﴿وَٱصْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا ٱصْحَبَ ٱلْقَرَيَةِ إِذْ جَاءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ۞ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِشَالِثِ فَقَـالُوۤاْ إِنَّاۤإِلَيْكُمُ مُرْسَلُونَ ۞ ﴿ [يس:١٣-١٤].

وليس يكفي للوصف بالمجدد أن يكون بالغًا حدًّا قاصيًا في الزهد أو في الصلاح أو في التقوى، ولا بالغًا الغاية في الفقه، ولا كائنًا من أهل القضاء بالعدل؛ لأن تلك صفاتٌ قاصرةٌ عليه. لذلك نرى عدَّ عمر بن عبدالعزيز مجددَ القرن الثاني غيرَ متجه؛ إذ هو وإن كان بحق خليفة عدل، إلا أن الإسلام قبل زمانه لم ترهقه رثاثة. وليت الذين عدُّوا عمر بن عبدالعزيز في المجددين عللوا ذلك بأنه الذي أمر بتدوين السنة، وفيه نظر. (1)

التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلم الحق المبين:

لقد قضيتُ حقَّ البيان في توقيت الزمن الذي نطق فيه رسول الله على بقوله: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»، وأوضحتُ أنه مما قاله رسول الله في آخر سني حياته المباركة. فقضى ذلك أن يكون ابتداء الحاجة إلى التجديد من وقت وفاة رسول الله؛ لأن مدة حياة رسول الله هي مدة أكمل أحوال نهاء الدين: ﴿ وَمَاكَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمُ وَأَنتَ فِيمٍ مَ اللهُ اللهُو

إن وفاة رسول الله أكبرُ نائبة أصابت المسلمين؛ فإن رسول الله هو مظهر الإسلام، وكان جميع أحواله نفعًا للإسلام. ولعل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدُ إِلَا الرسالة، فكأنه لا رَسُولُ ﴾ [آل عمران:١٤٤] إيهاءً إلى هذا المعنى، إذ قَصَرَهُ على صفة الرسالة، فكأنه لا صفة له إلا الرسالة. فوفاتُه بمنزلة رفع الإسلام من جذوره، وكأن الله أراد أن يُظهرَ بركة رسوله لمَحة، فيرى الناسُ كيف اضطرب أمرُهم بموته، حتى لا يكون انتقاله هينًا عليهم؛ لأن عواقب المصيبة تزيدها قوة، فكأن الإسلام قد ذهب مشيعًا روحَ الرسول، ثم عاد بعد التشييع.

⁽۱) يشير المصنف هنا إلى ما كتب به عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن حزم: «انظر ما كان من حديث رسول الله على فاكتبه، فإني خفت دروسَ العلم وذهابَ العلماء، ولا تقبل إلا حديثَ النبي على وَلْيُعشُوا العلم، ولْيجْلِسُوا، حتى يُعلَّم مَنْ لا يَعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً.» صحيح البخاري، «كتاب العلم»، ص٢٢.

فها شاع نبأً وفاته على حتى ارتجت المدينة واضطرب أمرُ الأمة، وهجست خواطرُ الشيطان في نفوس الأعراب وحديثي الإسلام. وكاد الخلاف أن يدب بين المسلمين في أمر الخلافة، وأخطر ما فيه توقع دبيب الخلاف بين فريقين لم يختلفا البتة، وهما المهاجرون والأنصار، فكان موقف أبي بكر أولَ يوم عقب وفاة رسول الله موقف مَنْ رتق الفتق، ورأب الثأي، وبه استقر أمرُ الجهاعة في وطن الإسلام، ومدينة أهل الحل والعقد من قادة الأمة، فبايعوا أبا بكر خليفةً لرسول الله في تدبير شؤون المسلمين، فكان ذلك مبدأ تجديد أمر الدين بعد انفتاق نسيجه، ومبدأ إشادة صرحه بعد أن أشرف على الانهيار.

[المائة الأولى]:

وما أن استقر الأمرُ بضعة أيام حتى ارتدت العرب، وتسرب الانحلالُ إلى الجامعة الإسلامية، وبقيت سلطةُ الخليفة قاصرةً على المدينة وقليل من القبائل. فوجم أبوبكر، وتحير المسلمون، فاستشارهم أبو بكر في ذلك، فها أقدموا على ارتياء مقاتلة معظم العرب؛ ولكن أبا بكر قد سدد الله رأيه وثبّت فؤاده، فقال: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله عليه لقاتلتهم عليه، كيف لا أقاتل من فرّق بين الصلاة والزكاة؟ فإن الزكاة حق المال.» (1)

⁽۱) رواه بهذا اللفظ ابن قتيبة عند ذكر بيعة أبي بكر. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: الإمامة والسياسة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۲۰۰٦/۱۶۲۷)، ج۱، ص۱۹. وأخرج البخاري بلفظ مختلف عن أبي هريرة أنه قال: «لمَا توُفِّ رسول الله في وكان أبو بكر ، وكفر من البخاري بلفظ من العرب، فقال عمر ، كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله في المرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»، فقال [أبو بكر]: والله لأقاتلن مَنْ فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حتَّ المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله في لقاتلتهم على منعها.» صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٢٥٠، ص٣٦-٣٠؛ «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠٠٠، ص٣٣-٣٤؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠٠، ص٣٣-٣٤؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠، ص٣٣-٣٤؛

فشرح الله صدر الصحابة إلى تأييد أبي بكر والمقاتلة معه، وامتشق الحسام لنصر الإسلام، فلم يلبث إلا قليلاً حتى هَزَمت جيوشُه جميع قبائل الردة، ورد للإسلام قوته. فكان ذلك أول تجديد للإسلام، وكانت القبائل التي قاتلت معه هم الذين خاطبهم على لسان رسوله بقوله: ﴿قُلُ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدَعُونَ إِلَى قَوْمِ الذين خاطبهم على لسان رسوله بقوله: ﴿قُلُ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدَعُونَ إِلَى قَوْمِ الذين خاطبهم على لسان رسوله بقوله: ﴿قُلُ لِللمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدَعُونَ إِلَى قَوْمِ الذين خاطبهم على لسان رسوله بقوله: ﴿قُلُ لِللمُخْمَ أَوْ يُسَلِمُونَ ﴾ [الفتح: ١٦]. وثاب العرب إلى الرشد، وعاد لهم إسلامُهم وطاعة إمامهم، وكان ذلك دخولاً جديدًا في الإسلام لمعظم قبائل العرب دخولاً لم يخرجوا بعده. ثم رجع السيف إلى قرابه، واستقر أمرُ الإسلام في نصابه، وصلح حالُ المسلمين، وعلم الجميع معنى الإسلام ودوامه، فكان أبو بكر مجدد معنى الرسالة ومُبَيِّنًا له.

ولم يزل الإسلام يعلو وينتصر، ويفيض على الأقطار كالسيل المنهمر، ففُتِحت الأمصار الكثيرة، وذلك إلى أواخر خلافة هشام بن عبدالملك من سنة ١٠٥ه إلى سنة ١٢٥ه. ودُرِّست العلوم، وعَلِم الناسُ أمرَ دينهم، وأمن المسلمون كيدَ أعدائهم، وانتصبوا لنظام أمرهم، وتأييد أمور دينهم، وتلقي علوم الكتاب والسنة، وتدوين الآثار المروية عن الرسول عليه.

وانقضى عصرُ الصحابة، وحمل العلمَ من كل قطر عدولُه وأفاضلُه، وصار الناسُ متعطشين إلى ما يُؤثرُ عن رسول الله وخلفائه، ومصيخين لكل مَنْ يقول: قال رسول الله، فتهمَّم بالرواية أقوامٌ كثيرون، وصار التصدي والتلقي غاية أولي الألباب. ولكن تفاوت الأفهام وتباينها في الضبط والتقوى قد حدا بقوم إلى الاستكثار من الرواية عن رسول الله، والاستهتار بِحُبِّ الإغراب في ذلك، وبالإصغاء لكل مَنْ يتظاهر بأن له علمًا بسنة أو تفسيرًا لآية، فكثر الدخيلُ وعظم القالُ والقيل.

عبدالخالق العتكي: البحر الزخار، المعروف بمسند البزار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١١٨ / ١٩٩٧)، الحديث ٢١٧، ج١، ص٣٤ (مسند عمر ابن الخطاب). وأورد البزار (ص٣٣٦) حديثًا نسبه للنبي على بلغظ: «لو منعوني عناقًا أو عقالاً».

وتفطن علماءُ الأمة لهذا الخطب الجليل، وبدأت الشكايةُ من تساهل الضعفاء وغلاة الرواة تئن بها صدورُ أهل العلم والضبط، ففي صحيح مسلم أن عبدالله بن عباس قال: «إنا كنا مدة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله على ابتدرته أبصارُنا، وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناسُ الصعبَ والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.» (١)

لقد تصدى للرواية عن رسول الله، ولتفسير القرآن، أصنافٌ من الناس في العلم: فمنهم أهلُ الضبط والتحري، من أهل الفقه والإفتاء والرواة. ومنهم أصحابُ التساهل من أصحاب السِّير، المتبعين لكل ما جاء فيه من أثر. ومنهم الوعاظُ الذين تعلقوا بها يناسب دعوتهم من الآثار، وأبهجهم ما أعانهم من أثر يوى يعضد مقصدَهم.

ومنهم القُصَّاصُ في المساجد والنوادي، والمتجولون في الحواضر والبوادي، يُلْقون إلى اللفيف ما تقبله عقولهُم وتبلغ إليه أفهامُهم، فيتوخَّوْن أن يلتقطوا من المرويات كلَّ ما يسهل على العامة قبولُه، ويطابق ما في مخيلاتهم وإن كان ضعيفَ المعنى واللفظ. (٢) ومنهم أهلُ الأهواء والنحل الذين تعمدوا الكذبَ على رسول الله، أو تساهلوا بحسب جرأتهم على التدليس والترويج، فقد وضع الكرّاميةُ (٣) عشرةَ آلاف حديث.

فكان أهلُ هذه الأصناف الأخيرة غيرَ مكترثين بالبحث عن صحة نسبة الآثار المروية إلى رسول الله ﷺ كاكتراثهم بمناسبة الآثار لأغراضهم، وحبُّ الشيء

⁽١) صحيح مسلم، «المقدمة»، ص١٤.

⁽٢) لعله لو قال: «كان ضعيف المعنى والمبنى»، كانت العبارةُ أرشق.

⁽٣) هم أتباع محمد بن كرّام المتوقَّى سنة ٢٥٥هـ، اشتهروا بالتشبيه في صفات الله، والقول بالإرجاء.

- المصنف. قال ابن عدي في شأن أحمد بن عبدالله الهروي، المعروف بالجوباري والجُويْباري:

«وكان يضع الحديث لابن كرَّام على ما يريده، وكان ابنُ كرام يضعها في كتبه عنه ويسميه أحمد بن عبدالله الشيباني.» المقريزي: مختصر الكامل، ص١٠٤.

يُعمي ويُصِم. وهنالك اختلط الحابلُ بالنابل، والخاثر بالزباد، ولم يزل تفاقمُه في ازدياد، حتى بلغ السيل الزُّبَي، وكادت أن تذهب السُّنَّةُ أيادي سبا.

ولم تزل طائفةٌ من الأمة ظاهرين على الحق، باحثين عن مراتب الخلق، متهمّمين بانتقاد ما صح عن رسول الله من الآثار، لم يخلُ عن طائفةٍ منهم قطرٌ من الأقطار. إلا أن جمهرة هؤلاء كانت من علماء المدينة، يتلقّى الخلفُ عن السلف رواية الصحيح؛ إذ كانوا عاكفين على معاهد الرسول وآثاره، سالمين مما تطرق من الابتداع في بعض أقطاره، والإيمان يأرِز إليهم، وسنة الرسول شائعة بين ظهرانيهم.

وانحصر ذلك في فقهاء المدينة ورواتها، وهم عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسعيد بن المسيب، وسليهان بن يسار، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم، ولحق بهم محمد بن شهاب الزهري؛ فكانوا قدوة الرواة.

[المائة الثانية]:

ثم انحصر علمُهم في مالك بن أنس عالم المدينة، فأزبد عنده ذلك المخض، وأفصح عن الخالصِ المحض، فانفرد في زمنه بحمل السنة الصحيحة، وعرض المرويات على محك النقد، وكان اعتهاده في النقد من ثلاثة معايير: عمل أهل المدينة، وقواعد الشريعة، وصفات الرواة، ولم تجتمع هذه المعايير لغير مالك. وكان ظهور مالك في أوائل القرن الثاني في حدود سنة ١١٢ه؛ لأن مالكًا قد نبغ وهو شاب، وكانت ولادته سنة ٩٣ه وقيل ٩٦ه، فيكون في حدود سنة ١١٠ه قد بلغ الحلم أو تجاوزه. قال شعبة: «دخلت المدينة بعد موت نافع، فإذا لمالك حلقة»، (١) وموت نافع سنة ١١٧ه.

⁽۱) أخرج النسائي: «أخبرنا محمود بن غيلان قال: حدثنا أبو داود قال حدثنا شعبة عن مالك بن أنس قال: سمعته منه بعد موت نافع بسنة وله يومئذ حلقة، قال: أخبرني عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس أن النبي على قال: «الأيّم أحقُّ بنفسها من وليها، واليتيمةُ تُستأمر، وإذنها صُماتُها».» سنن النسائي، «كتاب النكاح»، الحديث ٣٢٥٨، ص٥٣٢.

وقد اتفق العلماء من أهل عصره على تأويل ما روي عن رسول الله بروايات متقاربة في سنن الترمذي، وكتاب النسائي، ومسند أحمد بن حنبل ومستدرك الحاكم ومسند الشافعي من قوله: «يوشك أن يضرب الناسُ أكبادَ الإبل في طلب العلم، فلا يجدون أعلم من عالم المدينة»، (١) أنه إشارة إلى مالك بن أنس، قال بذلك سفيان ابن عيينة، وابن مهدي، ويحيى بن معين، وابن المديني، وجمع كثير.

ثم إن ما بلغه مالك من توقير خلفاء الدولة العباسية، وبرِّهم إياه، ووقوفِهم عند نصائحه، مع ما كان له من شدة على المتساهلين في الحديث وتلقي السنة، قد أعان على نفاذ أصوله في تحمل الحديث، ومكَّنه من التقريع والتأديب لكل مَنْ يبلغه من المتساهلين والمبتدعين وأهل الأهواء. وحسبُك أن المنصور أبا جعفر قد همَّ همًّا قويًّا بأن يأمرَ الناسَ في أقطار الإسلام باتباع ما في الموطأ دون غيره؛ (٢) فانثال الناسُ على الأخذ عن مالك.

وقد اختص بأشياء لم تتأت لغيره: وهي التعمير، وكثرة الآخذين عنه، وتفرقُهم في سائر الأمصار، وإعلانُه بطريقته، وتزييفُ الطرائق المخالفة لها، واجتماع إمامة الفقه والحديث فيه. وهذه صفاتٌ لم يشاركه فيها غيرُه ممن كان يدانيه في صحة الرواية مثل يحيى القطان، وسفيان بن عيينة، وشعبة بن الحجاج، وعبدالرحمن بن مهدي، مع شدته في متابعة أصوله، لا ينحرف عنها قيد أنملة. ولأجل تخليد عمله، وتخطيط طريقه، ألَّف كتاب الموطأ، وهو أول كتاب ألِّف في الإسلام.

⁽۱) سنن الترمذي (وشرح العلل)، «أبواب العلم عن رسول هي الحديث ۲۲۸، ص ۲۲۱ (ولفظ الترمذي: يطلبون العلم). قال الترمذي: «هذا حديث حسن، وهو حديث ابن عيينة. وقد روي عن ابن عيينة أنه قال في هذا: سئل مَنْ عالم المدينة؟ فقال: إنه مالك بن أنس. وقال إسحاق بن موسى: سمعت ابن عيينة قال: هو العمري الزاهد عبدالعزيز بن عبدالله، وسمعت يحيى بن موسى يقول: قال عبدالرزاق: هو مالك بن أنس. والعمري هو عبدالعزيز بن عبدالله من ولد عمر ابن الخطاب.» وانظر كذلك الحاكم النيسابوري: المستدرك، «كتاب العلم»، الحديثان ٣٠٨-٣٠٨،

⁽٢) أنظر قصة ذلك مع تباين في رواياتها في تعيين الخليفة أهو المنصور أم المهدي في: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج١٩٢، ص٥٩٦-٢٦٠؛ اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١،٩٢-١٩٣.

فذلك كلَّه عيَّن عندي أن يكون مالكُّ مجددَ أولِ القرن الثاني، وأرى أنه لم يشاركه أحدٌ في تجديد أمر الدين من ناحية لحقت الدين منها رثاثة. فطريقةُ مالك رحمه الله هي التي كانت الطريقةَ المثلى للتمييز بين الصحيح والسقيم من الآثار، وقد ذهب بها جُفاء ما طرأ على الرواية من الخلل. وقد أصبحت تلك الطريقة مسلوكة إلى يومنا هذا، فهو مجددُ طريقة، وأصلٌ عام في التحمل.

[المائة الثالثة]:

وما فرغ المسلمون من علم قواعد التحمل، ومعرفة المقبولين والضعفاء والمدلسين، حتى طفحت الرواياتُ عليهم من كل مكان: فمن صحيح وعليل، وأصيل ودخيل، فأصبح الناسُ في حيرة في مقام التمييز، لاحتياجه إلى علاج بوسائل القواعد، وذلك على الناس عزيز. فكانوا بحاجة إلى تدوين كتاب يجمع صحاح الآثار في كل نوع من أنواع التشريع، ويدحض ما عداها، فكان محمد ابن إساعيل البخاري للأمة شمسَ هداها؛ إذ ألف الجامع الصحيح فاطمأنت نفوسُ المؤمنين، وألغوا كل معروف بالوضع وكل ظنين.

كان ابتداءُ ظهور عمل محمد بن إسماعيل البخاري في مبتدأ القرن الثالث من يوم قال رسول الله على مقالته تلك، أعني في حدود سنة ٢١١ه. وقد كان هذا التجديد لناحية من الرثاثة في الدين، وهي رثاثة التساهل في الحديث من حيث جزئيات الأحاديث، لا من حيث الأصلُ الكلي. فذلك وجهٌ غير الذي لمالك، وإن جرى على أصل مالك؛ لأن البخاري جدد طريقة تمييز أعيان الأحاديث، ومالكا جدد طريقة تأصيل قواعد الأخذ للسنة، وتخريج الأحاديث التي هي أصولٌ للتفقه في الدين من صحيح الآثار.

هكذا مضى المسلمون آمنين في طريق نقل الآثار الشرعية، ومسالك التفقه في الدين والتفريع فيه؛ فظهر الحقُّ من الباطل، واستبانت السننُ من الابتداع. فكان أهلُ السنة وأهلُ الحق غالبين مَنْ يغالبهم من أهل الأهواء والبدع الذميمة، وكان

العلمُ الغالب في تلك القرون هو النقل والآثار، ولم يكونوا بحاجة إلى تجديد في علم النقه، ولا في علم التوحيد.

[المائة الرابعة]:

وفيها هم على تلك الحال من الهدى إذ نبعت فيهم فئاتٌ يخوضون في أصول الدين خوضًا يشوب الأدلة الشرعية بالأصول الفلسفية، ويُعلنون أن الحقّ هو الذي يجب أن يكون رائد المسلم في أصول الاعتقاد، ويردُّون الأدلة السمعية التي تخالف الأصول التي أصّلوها ردًّا بالتأويل أو الإبطال. وكانوا قد درسوا ما تُرْجِم من علوم الأوائل، وأصبحت مبثوثة بينهم وبين أتباعهم. وصاروا يتبجحون على مخالفيهم بأنهم لا ثقة بعلومهم؛ لعدم ارتياض عقولهم بالعلوم الحقيقية. فدخلت بذلك على الأمة فتن في عقائدها، كانت أولاها فتنة القدر، ثم فتنة خلق القرآن، وتبعتها فتنة الاستثناء في الإيهان، وفتنة صحة إيهان المقلد، وفتنة خلق الأفعال، وغيرها.

فوجم أهلُ السنة وجمةً عضُّوا عندها على اعتقادهم بالنواجذ؛ فرثَّ الإسلامُ من ناحية العقيدة رثَّةً استدعت رحمة الله بأهله وضهانه لحفظه لأن يقيض مَنْ يذبُّ عن السنة، ويزيف مذاهبَ أهل الأهواء بنصب أدلة من نوع ما موَّهوا به على الناس، وذلك هو إمام المسلمين الشيخ أبو الحسن الأشعري.

كان الشيخُ من أتباع مذهب الاعتزال، فأنهضه الله للذب عن السنة، وبَيَّنَ له سُقمَ كثير من أصول المعتزلة، فانبرى لتأييد العقيدة الإسلامية السنية. وكان انتقالُه إلى أتباع السنة منذ سنة ٠٠٣ه، وأخذ يدلل العقائد بالأدلة الفلسفية، ويُعَضِّدُ بها الأدلة السمعية، فتم عمله في حدود سنة ١٠٣ه. وتوفي سنة نيف وثلاثهائة وثلاثين، وقيل سنة ١٣٠ه ببغداد. فهو مجددُ رأس المائة الرابعة، ولا أجدرَ منه بهذه المزية من علماء ذلك القرن.

لا بأسَ على المسلمين بعد ذلك في أمور شرعهم واعتقادهم وسلطانهم، ولكن ما طلع القرن الرابع، ولاح ظلُّه حتى حدثت في الإسلام دول كثيرة، وادعى

كلُّ زعيم في صقعه السلطانَ لنفسه، وضعف أمرُ الخلافة العباسية لظهور الدولة السامانية (١) فيها وراء النهر، والدولة البويهية في العراق، ودولة بني طولون بمصر، والدولة الصغارية بسجستان وخراسان، ودولة بني حمدان بالموصل والجزيرة والشام.

وفي أول هذا القرن ابتُلِىَ المسلمون بولاية الحاكم الفاطمي مُلْكَ مصر، وتفاقم حزبُ غلاة الشيعة بسائر أقطار الإسلام إدلالاً بملوكهم في مصر، وأنصارهم في الأقطار بالعراق والشام وجباله، وبإفريقية. وآلت الحال بالحاكم إلى أن ادعى الإلهية، واستوزر حمزة زعيم الإسهاعيلية من الفاطمية، فأصبح المشرقُ والمغرب في مرج وفتنة من جراء تعدد الدول، وظهور ضلال النحل، وأصبحت قوةُ دول الإسلام مسلطة على أنفسهم بالحروب الطاحنة التي أزهقت النفوس، وكانت قصاراها أخذًا وردًّا في أصقاع الإسلام. فضعفت السلطنةُ الإسلامية وجاه أعداءُ الإسلام، وانقطعت الفتوحُ وبَثُ الدعوةِ الإسلامية الذي كان من أمر الدين منذ ظهر الدين.

فظهر السلطان محمود بن سُبُكْتُكِين الغزنوي يمين الدولة، وصار إليه الملك بغزنة سنة ٣٨٨ه، وكان من أشد الثوار المتغلبين على الدولة العباسية، ومس بحروبه سائر المالك التي استبدت على الدولة العباسية. كان محمود بن سُبُكتكين بَدَا له في سنة ٣٩٦ه أن يأتي عملاً يكون كفارة عما فرط منه في ابتداء تأسيس سلطانه من قتال المسلمين؛ فصمم العزمَ على أن يفتح للإسلام بلادَ الهند، فأخذ يستعد لغزو الهند، وهجم على تخومها، وكان يفتح البلاد، ويحمل أهلها على الإسلام.

وكانت الحربُ سجالاً، والهدنة تعقب قتالاً، وكان ملوك الهند كلما أحسوا بانصراف يمين الدولة عنهم نقضوا طاعتَه وكفروا، إلى سنة ٢٠٤ه [حينها] غزا الهندَ غزوتَه الفاصلة، فجهّز جيشًا عظيمًا، فابتدأ بغزو بلاد الأفغان، ثم اخترق بلادَ

⁽١) في الأصل «السمانية»، والصواب ما أثبتناه.

الهند وعبر نهر الكنك، (١) وأوقع ببلاد الهند وقائعَ عظيمة. فلما رأى ملوكُ الهند أن لا قِبل لهم بمقاومته، اجتمعوا على أن يراسلوه في الصلح، وبذلوا الطاعة له، فتم له استصفاء بلاد الهند في سنتَيْ ٤٠٩ و ٤١٠ه، وصارت بلاد إسلام.

واعلم أن يمين الدولة محمودًا لم يكن في أعماله خِلْوًا عن إرشاد علماء الشريعة؛ فقد كان من أكبر مرشديه الإمام الجليل الأستاذ أبو حامد الإسفراييني أحمد بن أبي طاهر الفقيه الشافعي المتوفّى سنة ٢٠٤ه، وهو الذي توسط لدى الخليفة القادر بالله في ولايته كورة (٢) خراسان وما إليها، وتلقيبه يمين الدولة. وقد جاء في التقليد الذي صدر له من دار الخلافة هذه الفقرة: «وليناك كورة خراسان، ولقبناك يمين الدولة بشفاعة أبي حامد الإسفراييني». (٣)

[المائة الخامسة]:

وكان من جملة العلماء الذين اتصلوا بيمين الدولة أبو القاسم عبدالله القَفَّال (٤) المروزي، الفقيه الشافعي المتوفَّ سنة ١٥ هم، وهو الذي صلى بحضرته صلاةً لا تصح إلا على مذهب الشافعي – والشافعي موافقٌ فيها للجمهور – وصلاة تصح على مذهب أبي حنيفة، فرأى السلطان ذلك كافيًا في ترجيح مذهب الشافعي في نظر

⁽۱) هو نهر الغانج (Ganges) ومن أهم أنهار الهند، ينبع من جبال الهملايا بشهال الهند ويصب في خليج البنغال، ويبلغ حوضه حوالي تسعائة وسبعة آلاف كيلومتر مربع. ونهر الغانج هذا واحد من بين سبعة أنهار مقدسة عند الهندوس، إليه يحجون ليغتسلوا من أوزار الحياة الدنيا، بها في ذلك القضاء موتًا فيه.

⁽٢) الكُورَة: الصُّقع والبقعة التي يجتمع فيها قرى ومَحال، تُجمع على كور. وهي تقابل مصطلح المحافظة في زماننا.

⁽٣) لم يتيسر لي توثيق هذا المرسوم. انظر ما تقدم ص٨٥ شفاعة محمد على ا

⁽٤) هُو أبوبكُر عبدالله بن أحمد بن عبدالله، المعروف باسم القفال المروزي، ولد عام ٣٢٧/ ٩٣٩، وتوُقِيَ عام ٢٦/ ٢٦٠١. إليه تُنسب طريقةُ الخراسانيين في الفقه، له عدةُ تصانيف في الفقه، منها شرح فروع ابن الحداد.

السلطان ترجيحًا خطابيًّا يناسب أفكار العامة؛ فكانت سببًا في تقلد السلطان مذهب الشافعي.

فالتجديد في صدر هذا القرن تجديدٌ سياسي، وليس تجديدًا علميًّا إلا من فتنة الحاكم بمصر، وتفشي أنصاره في الشام وجبالها وبعض بلاد العراق والموصل، وتطاوله على أهل السنة، [وقد] أفضى ذلك خلال السنين إلى حدوث المَقَاتِل بين أهل السنة والشيعة فكانت في سنة ٤٠٧ه فتنة كبيرة بين أهل السنة والشيعة في واسط وفي القيروان بإفريقية، وكان مثار هذه الضلالات والفتن والمقاتلات الحاكم وأتباعه. فيمكن أن نعد في المجددين الرجلين المجهولين اللذين قتلا الحاكم سنة ١١ هه بسعي القائد ابن دوّاس، أحد قواد الحاكم بمصر، وبإغراء ست الملك أخت الحاكم. (١)

[المائة السادسة]:

فإن قال قائل: (٢) كيف تعد محمودًا الزمخشري في مجددي أمر الدين؟ فإن ظاهر كلام الرسول الناه ينبئ بأن هذا التجديد مزية دينية، وأن القائم به ميسر من

⁽۱) هي الأميرة الفاطمية، ابنة الخليفة العزيز بالله الفاطمي وأخت الحاكم بأمر الله، ولدت سنة ٩٥٩/ ٩٥٩ قبل أخيها بنحو ست عشرة سنة. وفدت ست الملك إلى مصر مع أبيها العزيز بالله في ركب جدها المعز لدين الله الفاطمي أواخر عام ٣٦٦ه، وتربت في القصر الفاطمي بالقاهرة المعزية، وكانت أمّها جارية رومية من سراري العزيز تسمى الست العزيزية. وقد حكمت مصر لأربع سنوات بعد أن تخلصت من أخيها الحاكم. انظر في خبرها ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عزالدين علي بن أبي الكرم محمد بن مجمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: الكامل في التاريخ، نشرة بعناية محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧ / ١٩٨٧)، ج٨، ص١٣١.

⁽Y) من قوله: «فإن قال قائل» إلى قوله: «إذ قد أصَّلْنا أن للدين في كل ناحية تجديدًا» قبل الحديث عن مجددي المائة السابعة - وهو مقدار ست صفحات - نُشر في الجزء الحادي عشر من المجلد العاشر لمجلة الهداية الإسلامية (جمادي الأول ١٣٥٧ه، ص١٣٥٠) بوصفه القسم الرابع من الدراسة، ونرجح أنه سقط ما سبقه من كلام من المحتمل أنه يتناول المجددين خلال المائتين الخامسة والسادسة، وما ذُكر عن الزنخشري بوصفه أحد المجددين فيها، الأمر الذي هو مثار الاعتراض الذي ذكره المصنف وأجاب عنه في هذا القسم من الدراسة. ولم نتمكن من الحصول على أصل الدراسة بخط المصنف لجبر هذا النقص، وعسى أن نوفق لذلك في المستقبل القريب بمعاونة بعض عقبه والمهتمين بتراثه.

إلهه لهذا العمل الصالح فيظهر أنه معدود من صالح المؤمنين، وأنت تعلم أن الزمخشري كان معتزلي العقيدة مخالفًا لعقيدة أهل السنة، فهل يتلاقى اعتقاد الاعتزال والقيام بتجديد الدين في ذات واحدة؟

قلت: أنا لا أجهل أن الزمخشري كان من المعتزلة العدلية، فإن صح أنه قد رجع عن ذلك إلى عقيدة أهل السنة كما نحاه كثير من علمائنا، فالجواب عن السؤال ظاهر. غير أنّي لا أطمئن إلى هذه الأمنية، ولا أحسب الزمخشري قد رجع عن مذهب الاعتزال مع كونه من أساطينه، وحينئذ فأنا أجيب السائل بأن الخلاف بيننا وبين المعتزلة العدلية خلافٌ في أمور خفيفة هي مجالٌ للاجتهاد ومثارة من الأدلة التي تعلقوا بها فيها خالفونا فيه، وتلك الأدلة وإن كان أكثرُها ضعيفًا فليس فيها مخالفة للقواطع.

ولذلك فهم أقربُ المخالفين لنا في مسائل الاعتقاد، وجميع ما خالفنا المعتزلة فيه من مسائل العقائد لا يترتب عليه استحلال حرام، ولا استباحة دم المخالف ولا ماله ولا تكفيرُه. فهم يعتقدون عصمة الرسل، وعدالة أصحاب رسول الله على ماله ولا تكفيرُه. فهم يعتقدون عصمة دم ومال وعرض مَنْ قال: لا إله إلا الله. ولا ويعظمون آل رسول الله، ويرون حُرمة دم ومال وعرض مَنْ قال: لا إله إلا الله. ولا يكفرون أحدًا بذنب من أهل القبلة، ويثبتون صفات الكمال له تعالى، ولا يعطلون آيات الوعد والوعيد، ولم يقع بينهم وبين أهل السنة قتال. وغاية أمرهم أنهم يتطاولون في الاستدلال على أهل السنة بعبارات بذيئة، وذلك لا يخلو منه المختلفون في المسائل العلمية بإفراط أو إقلال.

وأيضًا فإن جميع المعتزلة العدلية متبعون في الأعمال الفرعية أحدَ مذاهب السنة فيها، لا سيما مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي رحمهما الله؛ لأن الاعتزال لا علاقة له بالأعمال، ولأنهم لا ينتقصون أئمة المذاهب. فمعتقدُهم لا أثرَ له في الأمور العلمية، ولا يُفضي إلى ارتكاب ما يُخالف شرائع الإسلام.

إذن فاعتقادُ الاعتزال ليس فسقًا، وقد صرح علماؤنا بأن حالَ المخالفين لنا في الاعتقاد مع التزام عقيدة الإسلام إذا لم يصرحوا بالكفر، بل قالوا مقالاتٍ تجر إلى

الكفر أو إلى مخالفة ظواهر الأدلة من الكتاب أوالسنة، يرجع النظرُ في تكفيرهم أو تفسيقهم إلى قاعدة أصلية، وهي قاعدة المؤاخذة بلازم المذهب. فمِنَ العلماء مَنْ يرون لازمَ المذهب مذهبًا، فيرتِّبون على أقوال الفرق المخالفة لنا في الأصول ما يلزم أقوالم لزومًا بيِّنًا، فإن لزم منه إبطالُ أصل من أصول الإيمان، أو إنكارُ معلوم بالضرورة يعتبرونهم كفارًا أو فَسَقة، على تفاوت قوة اللزوم وضعفه، وهؤلاء أمثال الشيعة الغرابية والباطنية.

وعلى اختلاف العلماء في اعتبار اللازم مساويًا للملزوم، أو اعتباره دون ملزومه فيها يترتب عليه وإن لم يلزم من مذهبهم كفر، ولكن يلزم منه فسق، مثل الحرورية الذين يكفّرون الفرق الإسلامية عدا فرقهم، ومثل الخطابية المجوِّزين للكذب في الرواية والشهادة، ومثل المرجئة النافين للوعيد، ومثل الذين يقولون بكفر مرتكِب الكبيرة.

فهؤلاء فساقٌ عندنا وليسوا كفارًا؛ لأن مقالاتهم لا تفضي إلى إنكار أصل من أصول الإيهان، ولكنها نشأ عنها أعهالٌ هي كبائر، كاستباحة دماء كثير من المسلمين العصاة. وإن لم يلزم من مقالاتهم شيءٌ إلا الخطأ في العلم والدين في مسائل النظر، فهم مخطئون وليسوا كفارًا ولا فساقًا، مثل المعتزلة. وكذلك فرقُ الشيعة الإمامية الذين يفضلون عليًّا على أبي بكر. والخطأ العلمي لا ينافي الصلاح في الأعمال.

وأما العلماء الذين لا يرون لازم المذهب مذهبًا، فهم لا يعتبرون إلا حالة لوازم أقوالهم وما يترتب عليها من أعمالهم، فكانوا يعدون غلاة الفرق المخالفة فساقًا، ولا يعدون من عداهم فساقًا. قال شهاب الدين القرافي في تنقيح الفصول: «[وأما المبتدعة] فقد قبل البخاريُّ وغيره روايتَهم، كعمرو بن عبيد وغيره من المعتزلة، نظرًا إلى أنهم من أهل القبلة»، (۱) يعني نظرًا إلى أنهم ليس في أقوالهم ما ينشأ عنه ارتكائ أعمال من الكبائر.

⁽۱) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۲۸ / ۲۰۰۷)، ص٣٤٧.

وفي كتاب الجنائز من المدونة قال مالك: «لا يُصَلَّى على أحد من أهل الأهواء.» قال أبو الحسن في شرحه: «اختلف المالكيةُ في تأويل قول مالك: فقال سحنون: إنها أراد به التأديب وكراهية مخالطتهم، ووافقه ابنُ رشد على ذلك وجماعة، أي: لا يصلي عليهم أهلُ السنة، وإنها يصلي عليهم أهلُ نحلتهم. ألا ترى أن مالكا لم يُفتِ بأنهم لا يُدفنون في مقابر المسلمين ولم يصرح بأنهم يُتركون بدون صلاة عليهم؟ ولأنه لو لم يوجد في البلد الذي مات فيه أحدٌ من أهل الأهواء مَنْ يصلي عليه من أهل نحلته، يُترك بدون صلاة عليه من أهل نحلته، يُترك بدون صلاة عليه. وقال غير سحنون: أراد مالك أن أهل الأهواء كفار، وأنهم لا يُصلّى عليهم، ولا يُدفنون في مقابر المسلمين.» (١)

⁽١) أورد المصنف كلام مالك بتصرف، فانظره في: الأصبحي، الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق عامر الجزار وعبدالسلام المنشاوي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ج١، ص٢٧٨. أما أبو الحسن هذا فلعله على بن محمد بن محمد بن خلف المنوفي المصري الشافلي (١٤٥٣/ ٨٥٧ - ٩٣٩/ ٩٣٢) شارح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ولعله ابن القصار، ولعله اللخمي، ولعله الرجراجي، ولكن الكلام المنقول ليس في كتابه «مناهج التحصيل»، ولم أجده في «النوادر والزيادات» لابن أبي زيد، ولا «البيان والتحصيل» لابن رشد، ولا «الذخيرة» للقرافي، ولا «مواهب الجليل» للحطاب، ولا «التوضيح» لخليل، ولا «فتح العلى المالك» لعليش. وانظر تفاصيل الآراء في المسألة في ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك، ج٧، ص٢٣٣ – ٢٣٤؛ ابن رشد القرطبي، أبو الوليد: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجى (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨/١٤٠٨)، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ص٤٤-٤٤٤، و«كتاب الجنائز»، ج٢، ص ٢٤٠ و٢٧٢؛ المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي: شرح التلقين، تحقيق محمد المختار السلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧/٢٠٨)، ج٣، ص١١٧١–١١٧٢؛ الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق أبي الفضل الدمياطي (بيروت/ الدار البيضاء: دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج٢، ص١٦-٢١؛ المالكي، خليل بن إسحاق الجندي: التوضيح في شرح المختصر الفرعى لابن الحاجب، نشرة بعناية أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، «كتاب الصلاة»، ج٢، ص١٥٠-١٥١. وللمازري كلامٌ مهم على اضطراب الأقوال في مسألة الصلاة بإمامة «المبتدعة كالمعتزلة والخوارج»، وقد أحال عليه عند مناقشته المسألة من المفيد جلبه هنا.

وإن فقهاءنا اختلفوا في صحة الصلاة خلف المبتدعة، فقال ابنُ القاسم: «يعيد المصلي في الوقت»، فلم ير الابتداع مبطلاً للصلاة. وقال كبارُ أصحاب مالك وسحنون: لا إعادة عليه الصلاة. وعن الإمام رحمه الله التوقفُ في الإعادة. (١) وقال ابن عبدالحكم: يعيد أبداً. (٢)

وإن ذلك كله في أهل الأهواء، أي الذين يفسرون متشابة القرآن على حسب هواهم. ألا ترى أن أئمة الحديث قالوا بقبول رواية المسلم العدل الذي يعتقد عقيدة باطلة لا تنافي الإسلام بشرط أن تكون بدعتُه لا تبيح له الكذب؟ وزاد مالك رحمه الله على ذلك شرطًا، وهو أن لا يكون داعية إلى عقيدته. (٣) ولم يزل كثيرٌ من عظهاء المعتزلة مشهودًا لهم بالتقوى والورع، منهم عمرو بن عبيد إمام المعتزلة الذي قال فيه أبو جعفر المنصور:

فبعد أن ذكر ما رُوي فيها عن الإمام مالك وأصحابه كسحنون وابن حبيب وأشهب قال: «فأنت ترى اضطراب قوله رحمة الله في هذه المسألة وهو إمام الفقهاء، كها اضطرب فيها رأي القاضي أبي بكر [الباقلاني] وهو إمام المتكلمين.» شرح التلقين، ج٢، ص٦٨٥.

⁽۱) المدونة الكبرى، ج١، ص١٤٠.

⁽۲) وهو كذلك قولُ ابن حبيب. انظر القيرواني، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبي زيد: النوادر والزيادات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج١ (تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو)، ص ٢٨٩؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ٤٤٣-٤٤٨.

⁽٣) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص١٠٨.

⁽٤) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن ثابت: سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١٥ ١١٥ ١١٩٩٦)، ج٦، ص١٠٥ وقد ذكر ابن عُدي هذه الأبيات (وهي من مجزوء الكامل) بنصب لفظتي «رويد» و«صيد» بإضافة ألف في آخرهما، ونسبها للمهدي، وذكر في مناسبتها أن عمرو بن عبيد قدم على المهدي مع وفد البصرة فأجازهم المهدي، فقبلوا كلُّهم غير عمرو، فأنشأ المهدي الأبيات المذكورة. ابن عُدي الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، ج٦، ص١٩٥.

وقد كتب الإمام الحافظ أبو الطاهر أحمد السِّلَفي (۱) الأصفهاني الشافعي (المتوفَّق سنة ٥٧٦هـ) إلى العلامة محمود الزمخشري يطلب منه الإجازة في جميع سهاعاته وإجازاته ورواياته من الحديث والعلوم. وكتب القاضي أبو الفضل عياض المالكي الشهير إلى الزمخشري يستجيزه كذلك. (٢)

وهل يُظَنُّ بأمثالهما روايةً حديث رسول الله عمَّنْ في دينه مَغْمَز؟ وقد كان العلامة الزمخشري في الورع والتقوى بتلك المثابة حتى لقد بلغت به الخشيةُ مبلغًا عظيمًا كما هو مسطور في ترجمته، ولقد لقبه علماء الإسلام بلقب «جار الله»، وقد كتب تفسير الكشاف في المسجد الحرام.

وقد جَوَّز ابنُ الأثير في جامع الأصول أن يُعَدَّ في مجددي رأس المائة الرابعة الشريفُ الرضاعلي بن موسى من أئمة الإمامية، وأن يُعد في مجددي رأس المائة الثالثة أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي من الإمامية، مع أن الإمامية يخالفون أهلَ السنة في عقائدهم خلافًا أشدَّ من خلاف المعتزلة. وحسبُك منه مسألةُ التفضيل، ومسألة تفسيق كثير من الصحابة. (٣) وحيث قد توفر فيه المقتضي وانتفى المانع، فها أنا في عده مع المجددين ببادع. على أننا لو شئنا أن نقول بالتفكيك بين الصلاح الاعتقادي والقيام بتأييد الدين عن حسن نية، لم يكن ذلك بعيدًا؛ إذ قد أصَّلْنا أن للدين في كل ناحية تجديداً.

⁽۱) بكسر السين وفتح اللام، [نسبة] إلى سِلَفة (بكسر السين وفتح اللام)، لقب لأحد أجداده، وهو لفظ أعجمي معناه شفاه؛ لأن إحدى شفتيه كانت مشقوقة، والناس يحرفون فيقولون: السَّلفي، بفتح السن. – المصنف.

⁽۲) انظر خبر ذلك في: المقري التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦١/ ١٩٤٢)، ج٣، ص٢٨٢–٢٩٣.

⁽٣) انظر صفحة ٥ جزء ١٠ المعيار. - المصنف. الونشريسي: المعيار المعرب، ج١٠، ص٨-٩.

اشتد ساعدُ الدولة الإسلامية، ونضجت حضارةُ المسلمين من سائر نواحيها، فأصبحوا أمةً مستكلمة الجهاز في كل ما تسابقت فيه الأمم الماضية والمجاورة من ميادين الحضارة والرقي: تفكيرًا وعلمًا، ونظامًا ورفاهية، وقوة وسيادة على العالم.

وتوفر لدى المسلمين في خلال القرون الخمسة التي مضت من وقت ابتداء الجامعة الإسلامية ما لم يتوفر لغيرهم من الأمم الحاضرة والغابرة، فطنوا أن الدهر طوع أمرهم والحوادث لا تسير إلا على حسب مناهم، وأنساهم توالي النعم ما تأتي به الحوادث من الرزايا. وما درَوْا أن الدهر الذي يواجههم بقوله: «ملكت يداك»، (۱) هو ينشد من ورائهم في التفاته: «غير لاه عداك». (۲)

(١) إشارة إلى قول النظام:

كَـــيُهَا أَرَاكَ وَتِلْـــكَ أَعْظَـــمُ مِنَّـــةِ مَلكَــتْ يَـــدَاكَ بِهَــا رَقِيــقَ فُــؤادِي – المصنف. وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، البصري، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة والكلام، وانفرد بآراء خاصة، وقد تابعته فرقة النظامية نسبة إليه. توفي سنة ٢٢١ه وقيل ٢٢٣. والبيت الذي ذكره المصنف يروى بلفظ مختلف، وهو من مقطوعة من رقيق الشعر يقول فيها النظام:

يَا تَارِكِي جَسَانًا بِغَيْرِ فُوَ وَادِ أَسْرَفُ تَ فِي الْمِجْرَانِ وَالإِبْعَادِ إِنْ كَانُ كَانُ كَانُ كَانُ كَانُ فَادْخُولُ عَالَيْ بِعِلَّةِ الْعُودِ إِنْ كَانَ كَانَ يَمْنَعُ كَ الزِّيَارَةَ أَعْلَى مُ نِعْمَةٍ مَلكَتْ يَدَاكَ بِمَا مَنِيعَ قِيَادِي كَانَكُ مِنَا الْعُلُوبِ إِذَا حَنَتْ كَانَتْ بَلِيَّتُهَا عَالَى الأَجْسَادِ إِنَّا الْعُيُونَ عَلَى الْأَجْسَادِ بلبع، عبدالحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري (القاهرة: دار نهضة مصر، ط٢، بلبع، عبدالحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري (القاهرة: دار نهضة مصر، ط٢، ١٩٦٩)، ص٣٣٦.

(٢) إشارة إلى قول الشاعر:

غَـــيْرُ لاَهِ عِــــدَاكَ، فَـــاطَّرِحِ اللَّهُـــ ـــوَ وَلاَ تَغْـــتَرِرْ بِعَـــارِضِ سِـــلْمِ ــ المصنف. البيت من شواهد ابن عقيل في شرحه على الألفية (باب المبتدأ والخبر)، ولم أقف على قائله، ولا محققُ الكتاب المذكور. المصري الهمداني، بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي: شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار التراث، ط ٢٠، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، ج١، ص ١٩٠.

[المائة السابعة]:

أصيب المسلمون في آخر القرن السادس وأول القرن السابع بمصائب يتلو بعضًا، ولا يخلصون من واحدة إلى غيرها إلا كالمستجير بالنار من الرمضاء. فكانت الفتن متأججة فيها بين أنفسهم وفيها بينهم وبين أعدائهم: هنالك مواثبة الإسهاعيلية، وتخالف ورثة السلطان صلاح الدين بن أيوب، وحروب خوارزمشاه مع الغورية في بلاد العجم وغيرها. وهناك وصول الإفرنج والألمان إلى شطوط الشام ومصر، وقد أشرفوا على امتلاك سائر القطرين. فارتبك حال القرن السابع على مريد التمييز، ولم يتعين من انبرى فيه لأمر المسلمين بالتجديد والتعزيز.

فكان حقًّا علينا أن نصف حالَ هذا القرن وصفًا نترك فيه الحكمَ للناظر المتبصر، ذلك أنه ما استهل القرن السابع حتى كانت الحروبُ قائمةً في بلاد الإسلام من كل مكان. فكان النصارى آخذين بمخانق البلاد الشامية والمصرية التي كانوا يتنازلونها من أواخر القرن السادس، (۱) وكان قد عرض لهم فتورٌ في أوائلَ القرن السابع، فنهض البابا صاحبُ رومة، وندب ملوكَ النصارى إلى إمداد الجيوش المحتلة بالشام ومصر، فوصلت إليهم أمداد عظيمة فيها بين سنة ١١٢ه وسنة ١١٤ه.

وكان صاحبُ مصر والشام والجزيرة يومئذ الملك العادل ابن أيوب أخي صلاح الدين، فندب الملكُ العادل ابنه الملك الكامل ليخرج يواجه جيوش النصارى في دمياط، وما لبث أن مرض الملك العادل واضطرب أمرُ المسلمين، وتنمَّر الأعداءُ للمسلمين في البلاد المصرية والثغور الشامية. وتوُفِّي الملكُ العادل، وخلفه ابنه الكامل في ملك مصر، وخاف الناس على مصر والشام أن يمتلكها

⁽۱) لقد ابتدأ طمعُ ملوك النصرانية بالغلب على بلاد الإسلام من يوم ملك روجار النرمندي جزيرة صقلية بصلح مع المسلمين بها سنة ٤٥٤ه، ثم ما كان من تملك النرمنديين المهدية وجربة وغيرهما من مراسي البلاد التونسية والجزائرية. ثم رأوا الأهم بالقصد شطوط الشرق بالشام وبلاد مصر، فانتقلت وجهتُهم إليها وساروا لها تباعاً. – المصنف.

النصارى، وصاروا يتوقعون البلاء صباحًا ومساء، حتى أراد أهل مصر الجلاء عن بلادهم خوفًا من العدو الذي أحاط بهم من كل مكان.

ولولا أن الملك الكامل منعهم من الجلاء لتركوا البلاد خاوية على عروشها. فلما جلّ الخطبُ وعظم الكرب، تابع الملك الكامل كتبه إلى أخويه الملك المعظم صاحب دمشق والملك الأشرف صاحب الجزيرة وأرمينية يستنجدهما ويحثهما على الحضور بأنفسهما أو يرسلان العساكر إليه. فسار الملك المعظم إلى أخيه الملك الأشرف لينضم إليه ويسيرا معًا، فوجده مشغولاً عن الإنجاد بها دهمه من اختلاف الكلمة في مملكته، مع بعد مملكته عن أن يمسها ضرر من الفرنج.

فرجع الملك المعظم، ولم يجد هو ولا أخوه الملك الكامل وسيلة خلاص من تلك الورطة إلا بعث الرسل بين المسلمين وبين الإفرنج في تقرير قاعدة للصلح بين الفريقين، وبذل المسلمون للفرنج بيت المقدس، وعسقلان، وطبرية، وجبلة، واللاذقية، وجميع ما فتحه صلاح الدين من البلاد الشامية مما كان استحوذ عليه الفرنج في القرن السادس ما عدا الكرك. بذلوا ذلك للفرنج على أن يسلم الفرنج دمياط للمسلمين، فلم يرض الفرنج بذلك، وطلبوا ثلاثمائة ألف دينار عوضًا عن تخريب المقدس ليعمروه بها، وأن يكون الكرك أيضًا في جملة ما يسلم للفرنج. ولم يتم بينهم وبين المسلمين تراض، وبقيت الحرب ترسل من لهيبها كل شواظ.

وما عَتَّمَ أن زال الخلافُ من مملكة الأشرف، وأطاعه الملوك الخارجون عنه، واستقامت الأمورُ هنالك، فعادت المراجعةُ بينه وبين أخويه الكامل والمعظم. سار الملك الأشرف إلى دمشق بجند عظيم، ولما رأى قوةَ الفرنج غير منصبة على البلاد الشامية أكمل السيرَ إلى مصر، وواجه مع أخيه الكامل جيش الفرنج في بحر أشمون. (۱) ونزل جيشُ المعظم دمياط، ثم عرج إلى أشمون، فاستبشر المسلمون

⁽۱) هي نقطة على النيل اسمها أشمون، يحدها من الشرق دمياط ومحافظة القليوبية، ومن الغرب فرع رشيد محافظة الجيزة، ومن الشيال مركز منوف والباجور، ومن الجنوب مدينة القناطر الخيرية. وإليها ينسب عدد من العلماء.

بذلك وتفاءلوا، وقويت نفوسُهم، ودبروا المكيدة لجيش العدو أن يفجروا النيل إلى الجهة التي بها ذلك الجيش فغمرتها المياه، ولم يبق لجيش الفرنج جهةٌ يسلكون منها إلا جهة واحدة ضيقة.

وانتصبت جسورُ المسلمين على النيل عند أشمون، وعبرت عليها عساكرهم، فملكوا الطريقَ الذي يستطيع الفرنج سلوكه إلى دمياط، وقاتلوا سفائن الفرنج المشتملة على الذخائر الحربية والميرة. فلما لم يبق للفرنج مخلص، سُقط في أيديهم، وراسلوا الملكين الكامل والأشرف يطلبون الأمان، وتم الصلح على إرجاع دمياط للمسلمين، وأخذ المسلمون عشرين بين ملك وأمير من الفرنج رهائن على تسليم دمياط. فيكون الملك الكامل صاحبُ مصر هو المجدد على رأس المائة السابعة، بمعونة أخويه الملك الأشرف والملك المعظم.

وفيما الناسُ بَهِجُونَ بخضد شوكة المعتدين من النصارى وإجلائهم عن معظم البلاد بالشرق، إذ طلعت سنة سبع عشرة وستائة (٢١٧ه) بنار فتنة طار شررها ولم يلبث أن صار لهيبًا، تلك هي فتنة ظهور جنكيز خان ومَنْ معه من التتر وهم يومئذ كفرة مفسدون في الأرض، مناوئون للمسلمين - إذ خرجوا من تخوم الصين في حدود تركستان، وجاسوا خلال بلاد الإسلام، وتكالبوا على المسلمين. وحسبك وصفًا لحالهم كلام أبن الأثير في تاريخه الكامل، وقد شهد وقت ظهورهم وخرج من الدنيا ولم يدر إلى أين مصيرهم، قال: «من ذا الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن ذا الذي يهون عليه ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عمت الخلائق وخصت المسلمين، فلو قال قائلٌ إن الناس منذ خلق المراكي الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقاً.» (١)

⁽۱) أورد المصنف كلام ابن الأثير بشيء من التصرف، ولعله من المناسب سوقه هنا كاملاً ليتبين مدى الوقع الذي كان للزحف التتري على الوعي الإسلامي مما أعرب عنه قلم هذا المؤرخ. قال: «لقد بقيتُ عدة سنين مُعرِضًا عن ذكر هذه الحادثة، استعظامًا لها، كارهًا لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلاً =

قصد التتر كاشغر من بلاد تركستان، ثم منها إلى سمرقند وبخارى. وعبرت طائفةٌ منهم خراسان، ثم الري وهمذان وبلاد الجبل إلى حدود العراق، ثم قصدوا أذربيجان وأرانية وإيران ودربند وشروان وإبلان واللكز وبلاد قفجاق. ومضت طائفةٌ منهم إلى غزنة وما جاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، فيا مضت سنةٌ حتى احتلوا أكثر بلاد الشرق وأهم معمور البلاد الإسلامية وأحسنه وأكثره عارة، فأوسعوا أهلَ تلك الأقطار قتلاً ونَهْبًا والبلاد تخريبًا وإفسادًا، حيث لم يبق أحد من المسلمين إلا وهو خائف وجل، ولم ينج منهم إلا قليلٌ من الناس فروا إلى الغياض ورؤوس الجبال.

ولا يُجهَلُ ما أصاب مدينة بغداد وحضارتها من جراء عبثهم على يد سلطانهم هولاكو سنة ٢٥٦ه. ومما أعانهم على هذا الانتشار أنهم لا يحتاجون إلى ميرة ولا إلى مدد يأتيهم؛ لأنهم استصحبوا معهم بقرَهم وغنمهم وخيلهم يأكلون من لحومها ويشربون من ألبانها، ولا يعلفون دوابهم؛ لأنهم عودوها أن تبحث في الأرض بحوافرها وتأكل عروق النبات، وكادوا أن يستأصلوا الإسلام في أهم مواطنه.

والتتر يومئذ يدينون بالمجوسية: يعبدون الشمس، ويسجدون لها عند طلوعها، وليس في دينهم تحريمٌ لشيء من الأعمال. (١) وأولُ مَنْ قصدوه بالحرب من ملوك الإسلام محمد خوارزمشاه الذي انفرد يومئذ بملك المشرق، وقاتل معظم ملوك

وأؤخر أخرى. فمن الذي يسهلُ عليه نعيُ الإسلام والمسلمين؟ ومن ذا الذي يهون عليه ذلك؟» ثم قال، بعد أن شبه ما فعله التتر في المسلمين بها جرى لبني إسرائيل في السبي البابلي على يدي الملك بخت نصَّر واعتبره أفظع منه: "فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسبًا منسبًا! إلا أني حثني جماعةٌ من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيتُ أن ترك ذلك لا يجدي نفعًا، فنقول: هذا الفصل يتضمن ذكرَ الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التي عَقَّبِ الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق وخصت المسلمين. فلو قال قائل: إن العالم مُذْ خلق الله سبحانه آدم وإلى الآن لم يُبتلوا بمثلها، لكان صادقًا؛ فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها. "ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٣٩٩.

⁽۱) تاریخ ابن خلدون، ج۵، ص۲۰۰.

البلاد. فهزموا خوارزمشاه، فلما هزموه لم يبق في البلاد مَنْ يحمي المالك من هؤلاء المفسدين. دام حالهُم على ذلك نحوًا من تسعين سنة إلى أن أسلم ملكُهم خربند بن أرغو بن أبغا بن هو لاكو، وقتل قطلوشاه آخر المشاهير من أمرائهم وقواد جيشهم. (١)

وقد ابتدأ تطرقُ الديانة الإسلامية بين أمراء التتر من منتصف القرن السابع، ولكنه كان تطرقًا بالهوينا؛ ذلك أن شمس الدين الباخوري - كبير الصوفية في بخارى وأحد أصحاب نجم الدين - خاطب أميرهم بركا بن دوشي خان الذي وَلِي مئلك التتر سنة ٢٥٢ه يدعوه إلى الإسلام، فأعمل بركا الرحلة إلى بخارى للقاء شمس الدين وأسلم، وعاهده على إظهار الإسلام بين قومه، وبنى مساجد ومدارس في جميع البلاد- إيران، وهمذان، وتبريز والمراغة. ووصى الشيخُ الباخوري السلطان بركا بأن يكون صديقًا للخليفة المستعصم العباسي. غير أن إسلام السلطان لم يتجاوزه إلى عامة التتر، فبقوا كفرة ولم يستطع كفَّهم عن الهجوم على السلطان الإسلام، سوى أنه صد أخاه منكوفان أحد قواد جيوش التتر عن الهجوم على عالك الإسلام، سوى أنه صد أخاه منكوفان أحد قواد جيوش التتر عن الهجوم على عالك الخليفة المستعصم. (٢)

ولم يُجْدِ ذلك أمام عزم هو لاكو على غزو بغداد سنة ٢٥٦ه، ومضت فترةٌ من الزمن إلى أن وَلِيَ تكدار بن هو لاكو سنة ٢٨١ه فأظهر الإسلام. وكان الذي دعاه إلى الإسلام الشيخ قطب الدين محمود الشيرازي العلامة الجليل الشهير وهو يومئذ قاضي سيواس، (٢) وكتب الملك بذلك إلى ملوك عصره. (١) ولا شك أنه كان يرمي

⁽١) المصدر نفسه، ص٦١٦.

⁽۲) تاریخ ابن خلدون، ج۵، ص۹۷ ۵ – ۹۹۸ و ۲۰۳ – ۲۰۶.

⁽٣) قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، ولد بشيراز من بلاد فارس، وإليها نسبته. عالم بالحكمة والمنطق والطب. تُوفِّيُ بتبريز عام ٧١٠ه عن ٧٦ سنة. من مؤلفاته «فتح المنان في تفسير القرآن»، «شرح حكمة الإشراق للسهروردي» (في الحكمة والعرفان)، «شرح كليات ابن سينا» ورسالة في «بيان الحاجة إلى الطب وآداب الأطباء» (كلاهما في الطب).

⁽٤) تاريخ ابن خلدون، ج٥، ص٦١٦.

بذلك إلى تحصيل هدوء المالك الإسلامية في وجهه بعد أن صار معظمُها في دائرة مفتوحاته، إلا أن قومه نقموا عليه الانتقالَ من دينهم، فثاروا عليه وقتلوه.

[المائة الثامنة]:

ثم مضت فترة أخرى إلى سلطنة خربند بن أرغون بن أبغا بن هولاكو سنة ٧٠٧ه، فأسلم وتسمى محمدًا، وأناب عنه قطلوشاه أحد أمرائهم الكفرة في غزو البلاد، فدامت النكاية بالمسلمين. ولم يُخلص التتر الإسلام إلا بعد موت قطلوشاه سنة ٧١٤ه، فحينئذ قُطعت جرثومةُ الوثنية في ملوك التتر وجندهم، فصاروا إخوة لبقية المسلمين، وسلم المسلمون من مصائب استئصالهم، واعتز بهم الإسلامُ بعد أن كانوا يُعجِّلون إلى نكايته.

فبحق يعد الملك خربند التتري ومَنْ حَفَّ به من العلماء والصوفية هم مجددي رأس المائة الثامنة. ومِمَّنْ يُعرف من هؤلاء العلماء نظامُ الدين محمود الشيباني، وبدر الدين محمد بن جماعة الشافعي، وتقي الدين أحمد بن تيمية الحنبلي، وجلال الدين محمد القزويني الشافعي، رحمهم الله أجمعين.

لم يكن المشرقُ الإسلامي في هذا القرن منفردًا بالمصائب والمحن، فقد شاركه المغرب في ذلك. ففي بلاد الأندلس قد اشتدت شوكةُ ملوك الجلالقة على ملوك الإسلام بعد وقعة العُقاب سنة ٢٠٠ه، ثم تلتها حوادثُ في مدة السلطان محمد بن محمد بن يوسف من بني الأحمر – ملك غرناطة من سنة ٢٧٢ه، إلى سنة ٢٠٧ه تكالب فيها العدوُّ على بلاد الأندلس إلى أن جرى النصرُ على يد السلطان إسهاعيل ابن فرج من بني الأحمر سنة ٢١٩ه، فتنفس الحال عن المسلمين بالأندلس مدة طويلة. فلا يبعد أن يكون السلطان إسهاعيل فرج سلطان غرناطة في عداد المجددين للإسلام في رأس المائة الثامنة.

وُجد الإسلام في قارة آسيا مقر الحضارة العتيقة، فنشأ بالحجاز في وسط حضارة بسيطة، وسرى متدرجًا في أقطار الحضارات الكبرى من العراق والشام

وفارس، ثم تطرق إلى قارة إفريقيا، فدخل مصر وبرقة وإفريقية والمغربين^(۱) والصحراء. فهازج الحضاراتِ العتقيةَ كلَّها ومازجته، فلم يكن المسلمون في القرون الأولى من تاريخ الإسلام تقصر حضارتُهم عن حضارة أفضل الأمم المتمدنة، بلكانت تفوقها بها عليه المسلمون من التخلق بالفضائل الإسلامية.

وكانت أوروبا أيامئذ منقسمة قسمين: قسم شرقي وهو المجاور لبلاد الشام وهو المسمى بيزنطة وعاصمته القسطنطينية، وحضارته تساوي أو تفوق حضارات أفضل الأمم الأخرى، وقسم غربي وهو المجاور لإفريقيا، وأشهر عواصمه رومة، ولم يكن يومئذ يداني حضارة القسم الشرقي، على أن معظم بلاده لم يكن ذا حضارة معتبرة. ولقد وطئت أقدامُ المسلمين غربَ أوروبا بفتح بلاد الأندلس، وتوغلوا فيها زمنًا مستقرين أو مناوشين، فنشروا هنالك حضارةً وقعت من أمم غرب أوروبا بمحل الإعجاب، وكانت لفتح عين نهضتهم أكبرَ الأسباب.

وقد أخذت ممالكُ أوروبا في القرن الرابع عشر من تاريخهم المسيحي تسعى بخطًى واسعة إلى تأسيس تمدن منتظم، وحضارة فكرية سامية ومتهاثلة تؤذن بها سيكون لمهالك هذه القارة من الشأن والاتحاد التمديني في تاريخ التمدن الحديث، وسيادة العالم عن قريب. وكانت أوروبا الشرقية حينئذ مندحرة إلى السقوط والانحلال، فكان مستقبل سيادة العالم صائرًا إلى غرب أوروبا. ويومئذ كان المسلمون متزحزحين عن ممتلكاتهم الوحيدة في أوروبا، وهي كُور بلاد الأندلس؛ إذ المسلمون متزحزحين عن ممتلكاتهم الوحيدة في أوروبا، وهي لمسلمون.

فانحصر مُلْكُ المسلمين في أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل التاسع في رقعة ضيقة من أرض الأندلس هي كورة ألبيرة، وهي قطعةٌ بين مدينة رندة (٢)

⁽١) وهما الأوسط والأقصى، أو الجزائر والمغرب. أما المغرب الأدنى فهي إفريقية أو تونس.

⁽٢) بضم الراء وسكون النون. - المصنف. تقع مدينة رندة (Randa) بإسبانيا في مقاطعة مالقة بالأندلس، يبلغ عدد سكانها حسب إحصاء سنة ٢٠٠٦ حوالي مائة واثنتين وخمسين وواحد وأربعين ألف نسمة. عرفت هذه المدينة ازدهارًا كبيرًا في ظل الحكم الإسلامي للأندلس، وكانت=

ومدينة ألبيرة (١) من الغرب إلى الشرق في مسافة عشر مراحل (أي ثلاثهائة ميل)، وفيها بين البحر الأبيض وبين غرناطة من الجنوب إلى الشهال في مقدار مسافة واحدة (أي ثلاثين ميلاً). على أن تلك القطعة لم تلبث أن سُلبت منهم فيها بعد، فيعد المسلمون يومئذ في حكم المسلوبين من الملك في أوروبا.

فلو بقي المسلمون منزوين في آسيا وإفريقيا لكانوا عاكفين على حضارة قديمة، ولما نالهم شيءٌ من سريان تلك الحضارة الجديدة، وما استطاعوا أن ينغمروا فيها، ولكان حظُّهم عند استتباب العظمة لأوروبا هو الخمول والخضوع تحت سلطان أوروبا للعجز عن مجاراة أممها الناهضة. ولا ندري مقدارَ ما كان يحصل من الوهن والضعف في السلطنة الإسلامية، وإلى أين يرمي ذلك الضعف بحكومة الإسلام من مرامي الإهمال تجاه الأمم المعاصرة.

فكان لزامًا لاستبقاء حضارة المسلمين وقوتهم وحظّهم من السيادة في العالم المتمدن الذي هو بصدد التكون، أن تكون لهم قدمٌ في أوروبا - مهد تلك الحضارة الجديدة. وكان امتلاك عاصمة شرق أوروبا أجدَى على المسلمين من امتلاك بلاد الأندلس؛ لأن تلك العاصمة هي باب أوروبا كلها. وهي الحدُّ الجامع بين آسيا وأوروبا، وهي برزخُ الحضارات المتنوِّعة الكائنة حولها ووراءها، فلا يُجهل ما يكون لِللكها من الفائدة في عظمة السلطان وارتقاء المدنية والحضارة. وهي من جهة أخرى مجاورةٌ لأعظم ممالك المسلمين ولمقار قوتهم وعتيد جيشهم، فهم فيها أمكنُ

⁼ عاصمة إقليمية. وإليها يُنسب الشاعر المشهور أبو البقاء صالح بن يزيد الرُّندي (٦٠١/ ٢٠٠٤- ١٢٠٤) عاصمة إقليمية الشهيرة التي نظمها في رثاء الأندلس والتي يقول في مطلعها:

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَكَمَّ نُقْصَانُ فللا يُغرُّ بِطِيبِ العيشِ إنسانُ هِلَّ مَا يُغرُّ بِطِيبِ العيشِ إنسانُ هِلَّ مَا لأمورُ كَا شَاءَتْهُ أَزمانُ انظرها كاملة في المقري: أزهار الرياض، ج١، ص٧٤-٥٠.

⁽١) بهمزة قطع في أوله مفتوحة. - المصنف. ألبيرة (Elvira) بلدة في شرق الأندلس قريبة من ساحل البحر، من أعيال المرية، ولها مرسى للسفن بين مرسية والمرية.

قدمًا منهم في بلاد الأندلس؛ فإن توغل المسلمين في بلاد الأندلس وإن كان مفخرًا تاريخيًّا ومنبعًا لحضارة دامت عدة قرون، كان أيضًا غلطًا سياسيًّا، يشبه غلط المسيحيين في توغلهم في بلاد الشام ومصر في عهد الحروب الصليبية.

وقد ظهرت نتائجُ ذلك الغلط عندما ضعف نفوذُ الخلافة الإسلامية في الأندلس حين قيام عبدالرحمن بن معاوية الأموي باستقلال الأندلس، وزادت نتائجُ تلك الغلطة اتضاحًا عندما انفصلت إفريقيةُ عن الخضوع إلى الخلافة الفاطمية في مدة المعز بن باديس الصنهاجي سلطان إفريقية، فلم يبق بين قوة المسلمين في الشرق وبين مسلمي الأندلس اتصال، وهناك انفتحت أبوابُ الخطوب على مسلمي الأندلس، وصارت بلادُهم تنقص من أطرافها.

وكان نشرُ سلطان المسلمين في أوروبا قد خطر ببال خلفاء الإسلام من عهد معاوية الأول الخليفة الإسلامي الأموي الجليل، إذ كانوا جرَّدوا حملاتٍ لفتح القسطنطينية في سنة ٣٢ه وفي سنة ٤٣ه وسنة ٥٠ه التي حضر فيها أبو أيوب الأنصاري ، فلم يخرج عملُ المسلمين في فتحها عن حيز المحاولة والمناوشة.

إن ما توالى على المسلمين من الفتن الداخلية والحروب الخارجية في خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، قد حال دونهم ودون التقدم في الحضارة ومجاراة جيرانهم في تناول ما انبلج عنه عصرُهم منها، إذ كانت همةُ المسلمين في تلك المدة منصرفةً إلى دفع العدو عن كيانهم، وفي ذلك ما يُلهيهم عن زيادة تحسن حالهم. وكان الترك هم أصحاب الزعامة الإسلامية في أواخر القرن الثامن، وقد بلغت فتوحُهم تخوم أوروبا، إذ قد أخذ مراد خان الأول مدينة أدرنة وجعلها عاصمة ملكه سنة ٧٦٧ه.

[المائة التاسعة]:

ثم صار الملك إلى ابنه بايزيد يلدرم فعظم ملكه، ولقب بلقب سلطان، فأخذ يستعد لفتح القسطنطينية ببناء أسطول بحري، ويستعد لفتح المجر حدود سنة

٧٩٧ه. ولقد صار صاحب النفوذ على إمبراطور البيزنطيين بالقسطنطينية «المحصور» في عاصمة ملكه وفي قطعة من الأرض حولها، فكانت العاصمة في سنة ٨٠٣ه على وشك السقوط في قبضة بايزيد لو شاء هو أن يتعجل بذلك.

وفيها هو بذلك الصدد إذ حدث حادث ظهور الطاغية تيمورلنك، وقصد بلاد السلطنة التركية فحدثت بينه وبين بايزيد حروب (من سنة ٩٠٠ه إلى سنة ٧٠٨ه) انتهت بأسر بايزيد ثم بموت تيمور، فكفى الله شره. (١) وعقبها نزاعٌ بين أبناء بايزيد إلى أن انتصر عليهم ابنه محمد جلبي الملقب بالأول سنة ١٦٨ه، وخلص له الملك، وأقبل على تعزيز مملكته، فهو الذي أعاد الحالة التي تركها والده العظيم. ويعد ذلك مبدأ فتح تلك العاصمة العظيمة، ومبدأ انتقال التاريخ من العصور الوسطى إلى التاريخ الحديث. وفي تلك المدة أخذ الإسلامُ ينتشر في أوروبا بمن احتلها من جيش الترك المسلمين، وبدعوة مشايخ الصوفية إلى الإسلام بين سكان مدن أوروبا.

فيحق علينا أن نَعُدَّ السلطانين بايزيد يلدرم وابنه محمدًا جلبي (٢) مجددي أمر الأمة في رأس المائة التاسعة. وقد كان في هذا الوقت بإفريقية السلطان أبو فارس عبدالعزيز الحفصي، وكان من السلاطين المصلحين بإفريقية. وقد خضد شوكة أهل الفساد، وأزهر في زمانه العلم، وساد الأمن. فهو بحق عِنَّ قيَّضهم الله لتجديد أمر الأمة في بعض بلاد الإسلام، وقد عدَّه البُرْزُلي (٣) في كتابه «الحاوي» مجدد القرن التاسع، وتقدم الكلامُ على ذلك.

⁽۱) المعركة المقصودة هنا هي معركة أنقرة، وقد مات بايزيد خلالها في الأسر في شعبان سنة ٥٠٨هـ، وكان قد أُسر هو وولُده موسى في ذي الحجة من عام ١٠٤هـ.

⁽٢) وهو الملقب بمحمد الأول، وهو خامس سلاطين السلطنة العثمانية. تُوُفِّي عام ٨٢٤ه، بعد أن أوصى بالحكم لابنه مراد.

⁽٣) لم يتيسر لي تحديد مَنْ من البرازلة هو صاحب الكتاب المذكور، فهناك أكثر من عالم عرف بلقب البرزلي. ولعله أبو القاسم بن أحمد بن محمد البُرزُليّ (ت ١٤٤٠هـ/ ١٤٤٠م) انظر (الأعلام) ١٧٣/٥ (كشف الظنون) ١/ ٦٢٩. قال الناشر: وهو الصواب، ويوجد نسخة مخطوطة من كتاب الحاوي في مركز الملك فصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحت رقم الحفظ ٢٩٩٤-١-ف.

قد مثلَتْ حالةُ المسلمين في القرن الثامن للناظر إليها من خلال كلامنا المتقدم حتى كأنها منه رأيُ العين، وحتى برئ أن يخالجه في استجلائها اشتباهٌ أو مين. (1) وقد رأى كيف انصدع بناءُ الجامعة الإسلامية مرارًا، ثم كيف مُنح صدعُه انجبارًا يعقب انجباراً. ولقد وهت من جراء انصداعه المتكرر شرفةٌ كانت حامية جلاله وأبهة جماله، ألا وهي شرفة الخلافة، فقد نشأ الإسلام مقارنًا لمنصب عظيم هو ولاية أمور أتباعه، والتيقظ لتنفيذ مقاصده في سائر أصقاعه، ولي ذلك الرسول على في حياته وقام به خلفاؤه من بعده.

فكانت الخلافة الإسلامية أكبر ضهانٍ لوحدة المسلمين، يستظلون بلوائها، وإذا انتابها خطبٌ تألموا للأوائها. ثم زالت حرمة الخلافة بثورة دعاة العباسيين وتمزيقهم إهاب الخلافة الأموية، فها استتبّ الأمر للعباسيين بعد لأي حتى تطرق الوهن للخلافة حين انشقت عنها الدولة الأموية بالأندلس والحسنية بالمغرب الأقصى. ولقد تحمل خلفاء العباسيين ذلك على تبرم، ولسان الحال ينشدهم:

فَلاَ تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا (٢)

⁽١) المين هو الكذب، والراحج أن المصنف استخدم هذه اللفظة هنا بمعنى الشك والريب.

⁽٢) وفي رواية أبي الفرج الأصفهاني: «من سيرة» بدل «من سنة». قيل إن أول من قَالَ ذلك خالدٌ بن زهير الهلني، وهو ابن أخت أبى ذُوَيب الهُنكي، وذلكَ أن أبا ذُوَيب كان قد نزل في بنى عامر بن صَعْصَعة على رجل يُقالُ له عبد عمرو بن عامر، فعشقته امرأة عبد عمرو وعَشقها، فَخَبَّبَهَا على زوجها وحَلها وهرب بها إلى قومه. فلما قدم منزلهُ تخوَّف أهْله، فأسرَّها منهم في موضع لا يُعلم، وكان يختلف إليها إذا أمكنه ذلك. وكان الرسولُ بينه وبينها ابنَ أختِ له يُقال له خالد، وكان غلامًا حَدَثًا ذا جمال وصَباحة، فدام الحالُ على ذلك مدة، وشَبَّ خالد وأدرك، فعشقته المرأة ودَعَتُه إلى نفسها، فأجابها وَهَوِيها، ثم إنه حَملها من مكانها ذاك وأحلها في مكان آخر، وجعل يختلف إليها فيه، ومنع أبا ذؤيب عنها، فأنشأ أبو ذؤيب قصيدة طويلة يعتب فيها على ابن أخته ويتهمه بخيانة الأمانة، منها:

وَمَا مُمِّلَ الْبَخْتِتُ عَامَ غِيَارِهِ عَلَيْ الْوُسُوق بُرُّهَا وَشَعِيرُهُا بِأَعْظَمَ مِثَا كُنْتُ مَلْتُ خَالِدًا وَبَعْضُ أَمَانَاتِ الرِّجَالِ عُرُورُهَا =

وإن ذلك الانشقاق، وإن كان صدعًا عميقًا في محيط الجامعة الإسلامية، لم يظهر ضررُه أيامئذ، إذ كانت حرمةُ الخلافة الإسلامية في الشرق -وهو أشهر العالم يومئذ- ما برحت قائمةً في النفوس، مرموقةً بالجلالة في العيون. وظلت المملكة الإسلامية -فيها عدا ذينك القطرين- مجتمعة الكلمة، قائمة الشوكة. ثم انفتقت الفتوقُ بظهور استقلال الأمراء والقواد في أطراف الخلافة الإسلامية، وضعف الخليفة عن الظفر بهم.

ابتدأ ذلك من عهد المعتصم بالله العباسي أواخر القرن الثالث، ثم استفحل في صدر ولاية المطيع سنة ٣٣٨ه. فلم يزل أمرُ الخلافة يتضاءل، والفتق يتواصل، حتى اتسع الخرقُ على الراقع، وأصبحت رباعها وهي بلاقع، يوم أقصى هولاكو خان بقية العباسيين من بغداد فثوَوْا بمصر، وكان فيها الإبلاس والحصر. فلم يبق للخلافة إلا الدعاء في الجُمْع والأعياد، وما حياة مَنْ ليس حظّه غيرَ الرفع على الأعواد؟!

لقد زُلْزِلت الخلافةُ بدخول التتر بغدادَ سنة ٢٥٦ه وسلطانهم هو لاكو خان، والخليفة يومئذ المستعصم بالله عبدالله بن المستنصر، فقتلوه وأعملوا السيف في بني العباس، فلم ينج منهم إلا من عصمه الأجل. وقد كان أحمد بن الظاهر العباسي عممً

وَفِي السنَّفْسِ مِنْهُ فِتْنَهُ ۗ وَفُجُورُهَا أَغَسَانِيجُ خَورُهَا أَغَسَانِيجُ خَورُهَا أَغَسَانِيجُ خَورُهَا تَظَالُ لَأَصْحَابِ الشَّعَاءِ تُسدِيرُهَا

وَسَافَرَ وَالأَحْلِمُ جَمَّ عُمُّورُهَا إِلَيْكَ إِذَا ضَاقَتْ بِأَمْرٍ صُدُورُهَا سِوَاكَ خَلِيلاً شَاتِي تَسْتَجِيْرُها فَاوَّلُ رَاضٍ سُنَةً مَنْ يَسِيرُها حَدِيدَةُ حَتْفٍ ثُمَّ أَمْسَى يُثِيرُهَا فَلَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ وَعَيُّهُ اللهِ اللهِ وَعَيُّهُ اللهِ اللهِ وَمَالَ بِودُهِ اللهِ وَمَالَ بِودُهِ اللهِ اللهُ اللهِ ال

المستعصم قد نجا مترددًا في أحياء العرب إلى أن وصل مصر سنة ٢٥٩ه، وسلطان مصر يومئذ الظاهر بيبرس، فبادر الظاهر إلى مبايعة أحمد بالخلافة، وحاول أن يخضد به شوكة التتر فسيره بجيش إلى بغداد، فلما جهزه بجيشه تلقاه جيش هولاكو في موضع يقال له غانة فقتل هنالك.

[المائة العاشرة]:

ثم ظهر بعد مدة غير طويلة رجلٌ من عقب المسترشد العباسي، وهو أحمد بن أبي بكر بن أحمد بن المسترشد. وقدم إلى مصر فشرَّ به الملكُ الظاهر، وبايع له بالخلافة ولقَّبه بالحاكم، وفوض إليه أمورَ العامة والخاصة، كما فوض هو للملك الظاهر عُهدة البلاد. فبقي هو وعقِبُه بمصر يدعى لهم في الخطب، وتُكتب أسماؤهم في السكة، ويُتبرك بأسمائهم على أنهم حفظةُ سياج الدين. وكان ملوكُ الإسلام يكتبون إلى الخليفة بمصر يستمنحون منه التقليدَ بالولاية، فكان ذلك مبلغ الخليفة من الخلافة، فكان مقامُ الخلافة في هذه المدة مقامًا صورياً.

ولمّا ظهر شبابُ دولة آل عثمان وفتحوا القسطنطينية، أصبحوا أعظمَ سلاطين الإسلام، وصار سلطان القسطنطينية أجدرَ ملوك الإسلام بأن يكون وليّ أمر عموم المسلمين حقّاً. ولمّا بويع السلطانُ سليم ابن السلطان بايزيد الثاني سنة ٩١٨ ه ضم إلى مملكته بلادَ الأكراد، والعراق، والشام، ومصر، والحجاز. وحين دخل مصر، كان الخليفة بها يومئذ محمدًا المتوكل على الله العباسي، فرأى من الخرق استمرار ادعاء الخلافة لنفسه حين ذهبت حقيقتُها ثم ذهبت صورتها، فتنازل للسلطان سليم قائلاً لسان حاله: «بيدي لا بيد عمرو»، (١) وأحضر بين يدي السلطان شعارَ الخلافة

⁽۱) هذا كلامٌ أطلقته الزبّاء أو زنوبيا ملكة تدمر وسوريا التي تمردت على حكم الرومان، قالته حين خدعها عدوها عمرو بن عدي الذي خدعها بعرض الصلح، وأرفق مع هذا العرض الكثير من الهدايا جاءت محملة على الجمال. فلما دخلت الجمال المدينة، لاحظت زنوبيا أنها كانت تمشي ببطء شديد، فتساءلت: ما للجمالِ مشيها وئيدا؟ وكان الأمر في حقيقته خدعة، حيث إن الجمال كانت =

- وهو البردة والراية والسيف (المنسوبة ثلاثتها إلى رسول الله عليه) ومفاتيح الحرمين، فسلمها إلى السلطان، وذلك أول سنة ٩٢٣هـ.

فلُقِّب السلطان سليم بخليفة المسلمين، وخادم الحرمين الشريفين. وبذلك أصبحت الخلافة الإسلامية في حقيقتها قولاً وفعلاً، وحصلت بها وحدة إسلامية أعادت لنفوس المسلمين الشعور بعزتهم. وبذلك تأتَّى لدولة آل عثمان أن تضم أقطارًا إسلامية جمة إلى مملكتها الواسعة دون كبير عناء، وحسبت الأمم المعادية للمسلمين يومئذ لهم حسابَهم، وعلموا أن لسان حال السلطان يقرأ ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيابَهُمُ ﴿ وَ الناشية: ٢٥].

فيحق أن نعد السلطان سليًا هو المبعوث لتجديد أمر الأمة في رأس المائة العاشرة من وقت صدور الخبر النبوي الصادق. وهو وإن كان تجديدُه أمرَ الخلافة متأخرًا عن رأس المائة، فإن ولايته السلطنة قريبٌ من رأس تلك المائة. والعبرة بيوم الظهور، وإن تأخر التجديدُ إلى أن تتهيأ الأمور.

[المائم الحاديم عشرة]:

لم يعرف تاريخُ الإسلام حادثًا انتابَ الأمة الإسلامية منذ كيانها، ولا سهمًا أصابَها في قلب إيهانها، مثل الحادث الجلل الذي اعترى المسلمين بالأندلس أوائل القرن الحادي عشر من الهجرة. فوجمت له النفوس، وذرفت له العيون، وأوقر ذكرُه الأسهاعَ في جميع البقاع، ولم يجد المسلمون مدخلاً لاستلال دائه، ولا ثائرًا يثأر لهم أو مصيخًا لندائه. ألا وهو حادثُ تنصير جميع المسلمين في مملكة غرناطة، تلك الرقعة التي بقيت للإسلام في بلاد الأندلس، والمأوى الذي لجأ إليه المسلمون حين انتزع

محملة بالسلاح. واقتحم جنود عمرو المدينة. عندها تناولت زنوبيا السم قائلة: «بيدي لا بيد عمرو»، أي أنها أرادت أن تفوت عليه فرصة قتلها. ومنذئذ جرى هذا القول مجرى المثل يقوله الإنسان يُنزلُ بنفسه المكروه مخافة أن يُنزله به العدو.

منهم الجلالقة بقية بلادهم. وهو وإن كان مأوى ضيقًا، إلا أنه كان مأهولاً بخيرة البلاد وبقية الناس لَمّا خلصت بلاد الأندلس بأيدي الجلالقة (۱) بسقوط كورة ألبيرة وعاصمتها غرناطة في ربيع الأول سنة ١٩٧ه بعد حصار طويل، وبعد أن شرط (۱) الملك فرديناندو الجائليقي (لوكاتوليك) ملك أرغون وشريكته في الفتح زوجُه إيزابيلا الجائليقية (لاكاتوليك) (۱) ملكة قشتالة، وأُبعد سلطان المسلمين أبو عبدالله محمد بن علي آخر بني نصر إلى بلاد المغرب الأقصى.

وأصبح المسلمون مسلوبي الملك، وانحازوا إلى سكنى ربض البايزين من مدينة غرناطة، وسكنى القرى من بادية غرناطة وحوزها المسهاة بالبشرات. (٤) وكان في عداد الشروط التي اقتطعها المسلمون على الجلالقة تأمينُ المسلمين على دينهم وتمكينهم من البقاء في أوطانهم، ثم لم تلبث الجلالقة إلا قليلاً من السنين حتى نكثوا العهود، وتظاهروا بالجحود، وتطرقوا إلى فتنة المسلمين في إيهانهم وإكراههم على اعتناق دين النصرانية، بعد أن وثقوا بأنهم عُزَّلُ من كل وسيلة للدفاع، وأعياءٌ من كل حيلة يتخلصون بها من تلك البقاع. قال في أزهار الرياض: «وفي سنة ٤٠٤ه

⁽١) هو اسم الإسبان في اصطلاح مؤرخي المسلمين في العصر القديم. - المصنف.

⁽٢) لم يأت في الكلام بعد هذا بيان لما شرط الملك فرديناندو، على أن التعبير صحيح حيث يكون المعنى: «بعد أن وضع أو شرط فرديناندو شروطًا».

⁽٣) هي إيزابيلا الأولى (١٤٥١-١٥٠٤)، ملكة قشتالة أو كاستيا Castille، ثم إسبانيا بعد وحدتها مع مملكة أراجون Aragon. وتعرف باسم Isabelle la Catholique أو Isabelle de Castille أو Isabelle la Catholique أو هي ابنة الملك جان الثاني، كانت دراستها دينية كاثوليكية متعصبة، في وقت كانت تسيطر على الكاثوليك في إسبانيا فكرةٌ واحدة وهي التخلص من المسلمين وطردهم خارج إسبانيا. أصبحت ملكة قشتالة إثر وفاة أخيها هنري الرابع، وتزوجت من فرناندو Ferdinando الثاني الأراجوني. قامت هي وزوجها بغزو غرناطة آخر معاقل المسلمين في إسبانيا وإسقاط حكم أبي عبدالله محمد الثاني عشر (١٤٦٠-١٥٧٧م) آخر ملوك الأندلس المسلمين وذلك في عام ١٤٩٢م، وأقامت محاكم التفتيش الشهيرة. أطلق عليها البابا إسكندر السادس هي وزوجها فردينادو لقبَ «الملوك الكاثوليك».

⁽٤) هذه القرى كثيرة منها: وادي أش، وبلفيق، وأندرش، والمنظر، وجبل بلنقة.

(أربع وتسعمائة) انقطعت كلمة التوحيد من بلاد الأندلس.»(١)

وأنا أبيّنُ لك إجمالَه، وهو أن أول ما ابتدأ به الجلالقةُ أن صدر أمرُ الملك فردينادو والملكة إيزابيلا بإحصاء العائلات الذين تحقق أن أسلافهم كانوا نصارى وأسلموا في مدة ملك الإسلام بتلك الديار، فأكرهوهم على الرجوع إلى النصراينة. ثم ارتقى القسيسون في هذا الأمر، فصاروا يدَّعون على مَنْ شاؤوا أن جدودهم كانوا نصارى، فيُكرِهون مَنْ يدعون عليهم بذلك على أن يتنصَّروا.

فلما شعر المسلمون بالخطر على دينهم ثاروا ثورةً واحدة، وقتلوا حكامَهم النصارى، فصدر الأمر بقتل الثائرين إلا الذين يتنصرون منهم؛ فإن تنصرهم يمنعهم من القتل. فتنصر معظمُ المسلمين من سكان غرناطة وباديتها، عدا بعض القرى مثل بلفيق وأندرش وجبل بلنقة، (٢) وامتنعوا من الإلقاء بأيديهم [إلى التهلكة]، فانتشر القتال بينهم وبين الجلالقة. وكان الغَلَبُ للجلالقة لا محالة، فاستأصلوا سكانَ تلك القرى عدا أهل جبل بلنقة؛ فإنهم لمناعة جبلهم أفنو اجيش العدو المحيط بهم، ثم انعقد بينهم صلحٌ على تمكين المسلمين من الخروج بأموالهم وأهليهم إلى المغرب الأقصى، ظنًا منهم أن المسلمين لا يهجرون أوطانهم.

فلم رأوا منهم العزمَ على الهجرة منعوهم، ومَنْ خرجوا إلى المراسي بنية الهجرة أرجعوهم. قال السيد محمد بن عبدالرفيع المرسي الأندلسي (٣) – أحد

⁽۱) قال المقري بعد أن ذكر هزيمة المسلمين ونقض ملك النصارى ما أعطاه لهم من شروط: «ثم بعد ذلك دعاهم إلى التنصر وأكرههم عليه، وذلك سنة أربع وتسع مائة، فدخلوا فيه كرهًا، وصارت الأندلسُ كلها دارَ كفر، ولم يبق من يجهر بكلمة التوحيد والأذان، وجُعلت في المساجد والمآذن النواقيس والصلبان.» أزهار الرياض، ج١، ص٦٨-٩٩.

 ⁽۲) ويعرف الآن بالجبل الأبيض (Blanca Mountain)، ويقع في الجنوب الشرقي لإسبانيا، وهو منطقة مقصودة للاصطياف.

 ⁽٣) هو محمد بن عبدالرفيع بن محمد الشريف الحسيني الجعفري المرسي الأندلسي، سكن تونس وتوفي با سنة ١٠٥٢ه. له كتاب «الأنوار النبوية» الذي اعتمد عليه المصنف فيها يتعلق بوصف أحوال =

مهاجري الأندلس إلى تونس - في خاتمة كتابه المسمى بالأنوار النبوية: «ولما رأى العدو العزم منهم (أي من المسلمين) للخروج نقض العهد، وردهم رغم أنوفهم من سواحل البحر إلى ديارهم، ومنعهم قهرًا من الخروج.» (١)

وهذا الذي وصفه السيد محمد بن عبدالرفيع إجمالاً كان سببه أن سياسة ملوك الجلالقة كانت تضطرب بين الشدة والملاينة، بحسب ما يسنح لهم في أحوال المسلمين، وبحسب ما تكون عليه حالة المملكة السياسية من اتحاد أو اختلاف فيها بينهم، ومن مسالمة أو محاربة بينهم وبين جيرانهم من الإفرنج، وبحسب ما كان للأسبان من المطامع في امتلاك تونس والجزائر. فكانوا يكرهون أن تشيع عنهم قسوة المعاملة مع مَنْ يدخلون تحت حكمهم، ولذلك دام حال المسلمين في الأندلس نحو مائة سنة بين الضغط والتنفس، إلى أن باح العدو بها أضمره وكشر لهم عن نابه في النصف الأخير من القرن العاشر الهجري.

فلما ضاقت الأرض بالمسلمين، وأصبحوا مستضعفين في أرض الجلالقة، لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، وفشا فيهم الإكراهُ على التنصر بالقتل والحرق وأنواع العذاب، أظهروا التنصر. ولعدم اطمئنان النصارى لهم، حشروهم إلى جهة

المسلمين في ظل محاكم التفتيش. وقد نقل خيرالدين الزركلي في كتابه الأعلام ما جاء بخط هذا العالم الأندلسي التونسي في نهاية كتابه ونصه: "وقع الفراغ من جمعه وتحرير فصوله وكتبه عشية يوم الجمعة الزهراء بحضرة تونس العلية الخضراء عام ١٠٤٤» إلى قوله: "على يد جامعه وكاتبه العبد إلى الله محمد الرفيعي الشريف الجعفري الأندلسي المرسى المالكي الغوثي طريقة ومذهبًا وبأحد الحرمين الشريفين إن شاء الله مدفناً. "الزركلي، خير الدين: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٨٦)، ج٢، ص٢٠٤.

⁽۱) لم نتمكن من الاطلاع على الكتاب المذكور -لا مطبوعًا ولا مخطوطًا- لتوثيق ما نقله المصنف منه، ولعل قارئ هذا المجموع يساعدنا على ذلك لنتدارك هذا النقص في المستقبل. وانظر وصفًا قريبًا عما ذكر ابن عبدالرفيع في المقري: أزهار الرياض، ج١، ص٦٦-٧٢.

واحدة يسكنونها وهي جهة ألبيرة، (١) ووضعوا لهم اسمًا يدل على جماعتهم وهو اسم موريسكو، (٢) وأصبحوا كالعبيد، ولذلك سماهم إخوائهم من المسلمين الذين خرجوا إلى المغرب باسم المدجنين وأهل الدَّجْن. (٣)

وقد كان المسلمون المتنصِّرون يُسِرُّون الإسلامَ في قلوبهم، ويقيمون الصلوات في خاصتهم، ويتكلمون فيها بينهم بالعربية. ولكن الجلالقة أخذوا يرصدون أحوالهم، فلم يتركوا وسيلة ليَحُولوا بينهم وبين الاستمرار على ذلك. قال السيد محمد بن عبدالرفيع الجعفري:

«ثم بقي العدو يحتال بالكفر عليهم، فابتدأ يزيل لهم اللباس الإسلامي والجهاعات والحهامات؛ لأنها من عادات المسلمين فإن الفرنج لا يتخذونها والمعاملات الإسلامية مع شدة امتناعهم والقيام على العدو مرارًا، وعدو الدين يحرق بالنار مَنْ لاحت عليه أماراتُ الإسلام، ويعذبه بأنواع العذاب، فكم وكم عذبوا وكم نفوا من بلادهم.»

ووصف السيد محمد بن عبدالرفيع بعض أحوال المسلمين في خاصتهم فقال:

«قد أطلعني الله تعالى على دين الإسلام بواسطة والدي رحمة الله عليه وأنا ابن ستة أعوام أو أقل مع أني كنت إذ ذاك أروح إلى مكتب النصارى لأقرأ دينهم، ثم

⁽١) ألبيرة بهمزة قطع في أوله، ثم لام ساكنة، ثم باء موحدة مكسورة: هو في الأصل اسم لكورة غرناطة كلها، وتسمى به مدينة كانت هي قاعدة الكورة قبل مصير غرناطة عاصمة الكورة. – المدنف

⁽Y) موريسكو (Moriscos) كلمة مأخوذة من كلمة مورو التي أطلقها الجلالقة والإفرنج على المسلمين في القديم، منسوبة إلى إقليم موريطانيا، وهو مجموع المغرب الأقصى والمغرب الأوسط في اللسان اللاطيني. وأما تسميتُهم بالمدجّنين وبأهل الدجن، فلعلها مأخوذة من الدجن وهو الألف والاستكانة من الحيوان، ومنه الدواجن. وقد أطلقوا هذا اللفظ على المسلمين الذين اختاروا البقاء في ذمة الجلالقة في البلدان التي أخذها الجلالقة قبل تمحض بلاد الأندلس بيد الجلالقة. - المصنف.

⁽٣) الدَّجْن: المكث والإقامة. انظر المقري: أزهار الرياض، ج١، ص٦٨.

أرجع إلى بيتي فيعلمني والدي دين الإسلام، فأخذ والدي لوحًا من لوح الجوز كأني أنظر الآن إليه مملسًا من غير طفل ولا غيره، فكتب لي فيه حروف الهجاء، ويسألني حرفًا حرفًا عن حروف النصارى تدريبًا وتقريبًا، فإذا سميت له حرفًا عجميًّا يكتب لي حرفًا عربيًّا، فيقول لي حينئذ: هكذا حروفنا، حتى استوفى لي جميع حروف الهجاء في كرتين.

فلما فرغ من الكرة الأولى، أوصاني أن أكتم ذلك حتى عن والدي وعمي وأخي وجميع قرابتنا، وألا أخبر أحدًا من الخلق. ثم شدد علي الوصية، وصار يرسل والدي إلي فتسألني وتقول: ما الذي يعلمك والدك؟ فأقول لها: لا شيء، فتقول: أخبرني بذلك ولا تخف؛ لأني عندي خبر بها يعلمك، فأقول لها: أبدًا ما يعلمني شيئاً. وكذلك كان يفعل عمي، وأنا أنكر أشد الإنكار. ثم أروح إلى مكتب النصارى وآتي الدار فيعلمني، إلى أن مضت مدة، فأرسل إلى من إخوانه في الله الأصدقاء يسألونني فلم أقر لأحد قط بشيء مع أنه رحمه الله قد ألقى نفسه للهلاك لإمكان أن أخبر بذلك عنه فيُحرَق لا محالة، لكن أيدنا الله سبحانه وتعالى بتأييده وأعاننا على ذكره وشكره وحسن عبادته بين أظهر أعداء الدين.

وقد كان والدي رحمه الله تعالى يلقنني حينئذ ما كنت أقول عند رؤيتي للأصنام... إلخ. فلما تحقق والدي رحمه الله تعالى أني أكتم أمور دين الإسلام عن الأقارب فضلاً عن الأجانب، أمرني أن أتكلم بإفشائه لوالدي وعمي وبعض أصحابه والأصدقاء فقط، وكانوا يأتون إلى بيتنا فيتحدثون في أمر الدين وأنا أسمع. فلما رأى حزمي مع صغر سني فرح كثيرًا غاية [الفرح]، (۱) وعرفني بأصدقائه وأحبائه وإخوانه في دين الإسلام، فاجتمعت بهم واحدًا واحدًا، وسافرت الأسفار لأجتمع بالمسلمين الأخيار من جبان إلى غرناطة وإشبيلية وطليطلة وغيرها من مدن

⁽١) زيادة اقتضتها سلاسة الكلام، إن لم تكن اللفظ سقطت أثناء نقل المصنف من كتاب ابن عبدالرفيع.

الجزيرة الخضراء، أعادها الله تعالى للإسلام. فتخلص لي من معرفتهم أني ميزت سبعة رجال منهم كانوا كلهم يحدثون بأمر غرناطة وما كان بها في الإسلام حينئذ، فسندي عال لكوني ما ثَمَّ إلا واسطةٌ واحدة بيني وبين أيام الإسلام بها.» (١)

وما قاله محمد بن عبدالرفيع من التعذيب والقتل والتحريق، هو إشارة إلى ما تقوم به محاكم التفتيش الدينية النصرانية التي أسستها الكنيسة الرومية في أهم البلاد المسيحية من أواسط القرن الثالث عشر المذكورة في التاريخ. ففي سنة ١٤٣٦ أصدر الملك فيليبو الثاني أمرًا بأن الموريسكو لا يتكلمون باللغة العربية فيها بينهم، ولا يسمون أولادهم بمن بلغ ثلاث سنين إلى من عمره خمس عشرة سنة إلى المدارس النصرانية.

وفيها قبل هذه المدة كانت حاجة الجلالقة إلى الاستعانة بمعارف المسلمين في العلوم والصنائع قد سمحت للمسلمين بالانتشار في كثير من البلاد الواقعة في حكم الجلالقة، فكان كثير منهم في جيان وبلنسية وإشبيلية وطليطلة ومرسية، زيادة على معظم المسلمين الذين كانوا في غرناطة وألبيرة ومالقة وأحوازهن. وقد خرجت جماعات منهم إلى فرنسا لأسباب لم أطلع عليها، فاشترط عليهم هنالك أن لا يفارقوا النصرانية، فبقوا هنالك مترددين فيها يصنعون، وكانت فرنسا في تلك المدة قد اصطلحت مع إسبانيا بسبب الاتحاد الكبير بين ممالك أوروبا الذي أسسه ملك فرنسا هنري الرابع سنة ١٦٠٣م.

ولَــَا لم يُبقِ الجلالقةُ أملاً للتسامح مع الموريسكو في إقامة عوائدهم الإسلامية، وأقاموا عليهم العيونَ في تتبع أعمالهم في خويصتهم، ضاق الأمرُ بالموريسكو فثاروا ثورةً كبرى في كورة ألبيرة وجبالها، ودام بينهم وبين الجلالقة قتالٌ مدة أربع سنين

⁽١) وانظر ما ذكره الشيخ علي الطنطاوي من قصة الشيخ محمد عبدالرفيع بعنوان «محمد الصغير» في كتابه قصص من التاريخ (جدة: دار المنارة، ٢٠٠٢).

إلى أن كانت الهزيمة على الموريسكو سنة ٩٦١هـ، فأخدوا على الطاعة. ولولا حروبٌ نشبت عقب ذلك بين الجلالقة وبين الأنجليز أخذ فيها المسلمون نفسًا من العيش، لما استطاعوا الدوام على تلك الحال إلى أوائل القرن الآتي.

وتُوُفِي الملك فيليبو الثاني، وخلفه ابنه فيليبو الثالث، وكان يميل إلى التسامح مع الموريسكو، فظلوا في سكون وجثوم مدة سنين إلى أن أتيح لنفر منهم أن ارتحلوا عن الأندلس سنة ١٠١٣ ه قاصدين بلغراد من مدن السلطنة التركية. وهنالك لقوا الوزير مراد بكلربيك باشا الملقب قيوجي، وكان هو الصدر الأعظم للخليفة السلطان أحمد خان الأول، فأخبروه بها حل المسلمين من الشدة والتضييق عليهم في دينهم في إسبايا وفرنسا. فبسط الوزيرُ الحالَ إلى السلطان الذي كان غير عالم بها حاق بالمسلمين، وكان يحسبهم قد اختاروا التنصر على الإسلام بدون إكراه، فصدر إذن السلطان إلى الوزير بأن يصدر كتابًا إلى الملك هنري الرابع ملك فرنسا وحليف سلطان تركيا. وقد حكى السيد محمد بن عبدالرفيع ذلك فقال:

«فكتب الوزير المشار إليه إلى صاحب فرنسا... بإذن من السلطان نصره الله يأمره بأن يخرج مَنْ كان من المسلمين الأندلس محمولين في أغربته (۱) ويوجههم إلى بلاد الإسلام في سفر من عنده بها يحتاجون إليه. فلها قرئ الأمر السلطاني في ديوان الفرنسيس بباريس دار مملكته، وسمعه مَنْ كان عنده مرسلاً من قبل صاحب الجزيرة

⁽١) كذا، ولم يتبين لي وجه الصواب في هذه اللفظ ولا معناها.

الخضراء (في إسبانيا) وهو فيليبو الثالث، أرسل إلى سيده يخبره بأن السلطان أحمد أرسل أمرَه إلى ملك فرنسا وأمره أن يُخْرِج مَنْ عنده من المسلمين، فلما علم فيليبو الثالث هذا دخله الرعبُ والخوف الشديد. (١) فأمر حينئذ بجمع أكابر القسيسين والرهبان والبطارقة، وطلب منهم الرأي وما يكون عليه العملُ في شأن المسلمين الذين هم ببلاده كافة، فأجمعوا كلُّهم على إخراج المسلمين كافة من مملكته.»

ثم ذكر الظهير الذي أصدره الملك فيليبو الثالث، ونحن نذكره لما فيه من النكت التاريخية الموضحة لحالة آخر المسلمين بالأندلس. (٢)

"لَكًا كانت السياسة الحسنة الجيدة لإخراج من يكدر على كافة الرعية النصرانية في مملكتها التي تعيش عيشًا رغدًا صالحًا والتجربة أظهرت لنا عيانًا أن الأندلس (٢) الذين هم متولدون من الذين كدروا مملكتنا فيها مضى بقيامهم علينا مرارًا، وقتلهم أكابر مملكتنا والقسيسين الذين كانوا بين أظهرهم وقطعهم لحومهم وتعذيبهم بأنواع التعذيب مع عدم توبتهم مما فعلوه، وعدم رجوعهم رجوعًا صالحًا من قلوبهم لدين النصرانية، ولم تنفع فيهم وصايانًا ولا وصايا أجدادنا الملوك،

⁽۱) يظهر أن الرعب دخله، إذ علم أنه المقصود بذلك، وأن السلطان أحمد ابتدأ بمخاطبة ملك فرنسا الذي هو حليفه لئلا يكون على ملك الفرنسيس مؤاخذة إضرار بالمسلمين أو اضطهادهم في دينهم حتى تكون فرنسا بريئة من جراء ذلك ليمكن اتحاد سلطان الترك وملك الفرنسيس على ملك إسبانية في إنقاذ المسلمين من مخالبه. ولعل ملك الفرنسيس قد أشعر سفير إسبانية الذي لديه بذلك، كما يُفهم من كلام السيد محمد بن عبدالرفيع. فلما أحس ملك إسبانية بذلك عمل بمعنى المثل: «بيدي لا بيد عمرو»، وذلك يظهر مما تضمنه منشوره المذكور هنا. – المصنف.

⁽٢) الظاهر أن الملك قصد من هذا المنشور إقناع رعيته والسلامة من رميه بالتقصير في استئصال أعداء دينهم، أو رميه بأنه أضاع طائفة من النصارى ووجههم إلى بلاد المسلمين لينتقم المسلمون منهم، كما يظهر من بعض فقرات منشوره. – المصنف.

⁽٣) كلمة الأندلس هنا ترجم بها السيد محمد بن عبدالرفيع كلمة الموريسكو بالإسبانية، وكان من حقه أن يترجمها بالمدجّنين. - المصنف.

ورأينا عيانًا أن كثيرًا منهم أحرقناهم بالنار لاستمرارهم على دين المسلمين بعيشهم فيه خفية، ولاستنجادهم كذلك إعانة السلطان العثماني لينصرهم علينا، وظهر لنا أن بينهم وبين السلطان مراسلاتٍ إسلامية ومعاملات دينية تيقنت ذلك من أخبار صادقة وصلت إلى، ومع هذا لم يأت إلينا أحدٌ منهم يخبرنا بها يدبرونه في هذه المدة بينهم وفيها سبق من السنين بل كتموه بينهم، وظهر لي ولأرباب العقول والمتدينين الصالحين من القسيسين الذين جمعتهم لهذا الأمر أن بقاءهم بيننا ينشأ عنه فسادٌ كبير بسلطاننا، وأن بإخراجهم من بيننا يصلح الفساد الناشئ من إبقائهم بمملكتي، أردت إخراجهم كافة ورميهم إلى بلاد المسلمين أمثالهم لكونهم لم يزالوا مسلمين.»

وقد تُوُفِي الملك فيليبو الثالث عقب هذا، وولي ابنه فيليبو الرابع، فخرج المسلمون من الأندلس في زمانه سنة ١٠١٧ه (سبع عشر وألف هجرية)، قاصدين المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، وتونس، ومصر، وبلاد الدولة العثمانية. وكان عددُ الخارجين على أظهر التقادير ألف ألف نسمة، وقيل سبعمائة ألف، وقيل ستمائة ألف، وكان الداخلون منهم إلى البلاد التونسية نحو ثلاثمائة ألف.

فأنت ترى أن الله أنقذَ أمةً من المسلمين من حبائل المكر، وأرجعهم إلى دينهم القويم، فنجَوْا هم ومَنْ تناسل منهم من ذلك المصاب، وقطع الله بذلك مطامع صرف المسلمين عن دينهم في مستقبل الحوادث التي وقع فيها المسلمون تحت حكم غير المسلمين. وحُسب للخلافة الإسلامية حسابُها، وقُدرت حقَّ قدرها، فكان ذلك الحادثُ نجاةً في نفسه، ومثالاً صالحًا للحوادث التي جرت من بعده، وكل ذلك بهمة السلطان الصالح أحمد خان الأول ووزيره الناصح مراد باشا قيوجي.

فلا يعترِضُنا ترددٌ في أن نعد هذين الرجلين الصالحين مجددَيْ أمرِ الدين على رأس المائة الحادية عشرة (أي سنة ١٠١٣ه)، من يوم إخبار الرسول الصادق المصدوق على المصدوق المصدوق المصدوق المصدوق المسلمة المصدوق المسلمة الم

إذا ألِنا وعجبنا لحادث تنصير المسلمين الشهير في غرب الأرض بالأندلس، ورأينا كيف تخلصوا منه بعناية إلهية بعد التورط فيه أعوصَ ورطة، فقد حق علينا أن

لا نغفل عن حادث من قبيله حصل في أقصى الشرق في ذلك العصر. وهو حادثٌ قل مَنْ يعلم نبأه، وقد تعرض لمجمله بعضُ المؤرخين في ترجمة أكبر خان، وبسطه الأستاذ العلامة شكيب أرسلان في تعاليقه القيمة على كتاب «ماضي الإسلام»، نقله عما كتبه محررو «دائرة المعارف الإسلامية» وغيرهم من علماء أوروبا عن تاريخ الهند، مستندين إلى ما كتبه المؤرخون الهنود. ذلك أن سلطان الهند محمد بن همايون الملقب «أكبر شاه» (۱) كان قد صار إليه ملك دلهي وما إليها من بلاد الهند. ثم ضم إلى مملك الهند الإسلامية وغيرها، فكان في سنة ٩٠٠ هقد هزم جميع معانديه، واستقر ملكه. فطرأ عليه في آخر سنوات سلطانه ذبذبةٌ وخذلان، فظهرت منه بوادرٌ تدل على مروقه من الإسلام والعمل بها ينافي عقيدة المسلمين.

فابتدأ باتباع الإشراق الهندي، ثم توسع في متابعة المذاهب والأديان، وابتدأ بأن أبطل كونَ الإسلام هو الدين الرسمي للسلطنة. وأصدر سنة ١٠٠٢ه أمره بأن كلَّ مَنْ أُجبِر من الهنود على الإسلام في مدة السلاطين أسلافه يرجع إلى دين قومه، وأمر بترجمة كتب البراهمة من اللغة السنسكريتية الهندية إلى اللغة الفارسية. ثم استُوْتِيَ إليه طائفة من الرهبان البرتغاليين الذين كانوا في الهند، فأرسلوا إليه بالإنجيل، فأمر بترجمته بالفارسية، وعهد إلى الرهبان بتعليم ابنه مراد.

وكان يذهب إلى الكنائس، وزعموا أنه كان يشاركهم في معظم الصلوات، فيجثو على ركبته. وقد وضع عقيدةً تدعو إلى التوحيد، وترخص للذين يجبون أن يجعلوا للإله رمزًا بأن يجعلوا الشمس رمزًا له تعالى. وحاول تركيب دين يجعله مزيجًا من الإسلام والبرهمية والنصرانية، ويسميه فصاحة الأديان! فكاد صنيعُه هذا أن

⁽۱) هو محمد ابن السلطان همايون ابن السلطان بابر من أحفاد تيمورلنك، ولد سنة ٩٤٩ه، وولي السلطنة بعد موت أبيه سنة ٩٤٩ه. وكان ملكًا سامي الهمة شجاعًا، قهر أعداءه في معظم ممالك الهند، وعامل رعيته بالعدل، ورفع شأن العلماء. عاش ثلاثًا وستين سنة، وتوُفِّي سنة ١٠١٤ه. وهو واضع اللغة الهندية الجديدة الأوردو المركبة من الهندية القديمة ومن العربية والفارسية والتركية، تسهيلاً للتفاهم بين مختلف عناصر الهند. - المصنف.

يقضي على الإسلام بالمالك الهندية التي تحوي ملايين عظيمة من المسلمين. (١)

ولكنه ما لبث أن تُوفِي سنة ١٠١٤ه، وخلفه في سلطنة الهند ابنه سليم جهانكير، وعندما وَلِيَ نبذ طريقة أبيه في أمور الدين، واعتصم بالإسلام وبمذهب أهل السنة وانتصر له، فأنقذ الله به الإسلام في الشرق كها أنقذه في الغرب بالسلطان أحمد خان الأول. فإذا صح ما ورد في أخبار أكبر شاه ولم تكن مبالغة، فإن ابنه سليًا جهانكي جديرٌ بأن يُعَدَّ مجدِّدًا أيضًا على رأس المائة الحادية عشرة من وقت إخبار الصادق المصدوق على المصدوق المصدوق المصدوق المصدوق المحدوق المناه المائة المحدوق المصدوق المناه المناه المحدوق المصدوق المناه المن

[انحلال الجامعة الإسلامية وتزايد الفتن]:

ما كانت الأدواءُ التي انتابت هيكلَ الجامعة [الإسلامية] في القرن الحادي عشر الهجري بالتي تتركه سليًا من أخطار تنخر عظمه، وتنزف دمه، وتشرف به على الهلاك. وبإجالة نظرة واسعة على تاريخ الإسلام في ذلك القرن، نرى حالةً هي أعصبُ الأحوال التي عرضت للمسلمين عامة. فلقد تفككت الجامعةُ الإسلامية في كل مكان بها اعتراها في دخيلتها من فتن الثوار، وانقسام الأهواء، واضطراب الحياة الاجتاعية، وفقدان الأمن في سائر البلاد شرقًا وغرباً. فقد تضاءل نور العلوم، وحل الفساد في الأخلاق، وساد المسلمين الوهنُ وحبُّ الدعة، وغشيت

⁽۱) انظر تحليلاً تاريخيًّا وفكريًّا عميقًا لعهد الملك أكبر شاه وللعوامل التي أثرت في شخصيته وأدت إلى حدوث تقلبات في فكره وسلوكه وعرضًا شيقًا لما قام به في الكتاب الماتع للعلامة الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ٨٢٤/ ٢٠٠٧)، ج٣-٤، ص ٨١-١٣٣.

⁽٢) قلت: لو أن المصنف عليه رحمة الله أتيح له الاطلاع على سيرة الشيخ أحمد السَّرهندي سليل النسب الفاروقي (نسبة إلى الفاروق عمر بن الخطاب) والتعرف على فكره التجديدي وحركته الإصلاحية بها أدى إلى عودة الروح والأصالة الإسلامية إلى مسلمي الهند، لما تردد في عده هو المجدد. انظر في ذلك: الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٣-٤، ص١٣٧-٣٤٢.

على عقولهم الأوهامُ والغرور، واحتارت العقولُ باضطراب الفتن التي أعمى الأمةَ عَجَاجُها وغمرهم عجَّاجُها. (١)

فأما الشرقُ الإسلامي فقد كان معظمُه يومئذ للدولتين العثمانية والفارسية، فبلاد الدولة العثمانية (وهي بحق يومئذ سيدة المالك الإسلامية) قد صارت بؤرة فتن بجنود الانكشارية، وآلت كمثل الكرة تتلقفها أيدي زعماء الجنود يترامون بها على حسب أهوائهم. ابتدأت ثورة هؤلاء الجنود على السلطان مصطفى خان الأول سنة ١٠٢٧ه، فلا نجد مَنْ سلم بعده من سلاطين آل عثمان من ثورة آلت إلى قتل أو خلع، فصارت الدولةُ مهزلةً في أيدي شياطين الفتنة ودعاة الضلالة المشتهرين بتطلب الرزق من وجوه الغدر والحرابة.

وكانت المملكة الفارسية في ذلك القرن منتزى أمراء بيت الملك الصفوي والأزابكة رؤساء الجنود بعد وفاة الشاه طَهْاسَب بن الشاه إسماعيل، واختلاف أولاده الكثيرين في ابتزاز أمر المملكة، حتى انبرى لجمع الكلمة الشاه عباس بن طهاسب. ولكنه لمَّا جمع الكلمة في بلاده، حدثت بينه وبين السلطان مراد الرابع العثماني حروبٌ من أثناء عام ١٠٣١ه، تلك الحروب التي يظهر أن سببها إحن ودخائل قلبية كانت قد نبتت في قلوب الفرس أتباع المذهب الشيعي، إذ كانت تضيق صدورُهم أيام تفوق الدولة العثمانية عليهم من جراء ما كانوا يلقون منها من الغضاضة والاضطهاد في المعاملة يسبب اختلاف النزعتين. فلما تنسموا نسيم القوة، نشطت نفوسهم، فأثمرت تلك الإحن طلب الانتصاف لنصرة مذهبهم على مذهب سكان البلاد العثمانية من الأشاعرة والماتريدية، فأخذت الفتن تظهر في بغداد التي هي برزخ بين المملكتين، وملتقى أتباع البلادين، حتى ملأت القلوب إحنًا، والعصور بعدها فتناً.

⁽١) العَجَاج هو الغبار، والعجَّاج هي الريح الشديدة.

واستولى الفرسُ على بغداد استيلاءَ الجبابرة، فأحرقوا خزائنَ كتبها، وخربوا ضريحَ الشيخ الجيلي. وكانت بلادُ العراق تبعًا لحال هاتين الدولتين: إن قامت الفتنُ بينهما كان مجَالهًا العراق، وإن آلت إلى ملك الدولة العثمانية كان اختلالُ حالها تبعًا لاختلال حال الدولة العثمانية. وكذلك كان حالُ المالك الشامية، وكانت الصولةُ للجند في هذين القطرين العراقي والشامي.

وكانت بلادُ الحُجاز في فوضى عظيمة من أثناء سنة ١٠٧٧ه حين توفي أمير الحجاز العظيم زيد بن محسن، فاضطرب الحجازُ بنزاع بين الشريف سعد بن زيد المحصل على الإمارة وبين أخيه محمد يحيى، والشريف محمود الداعي لنفسه. فأصبح الحرمُ الأمين مطارَ شرر الفتن، وعم النهبُ والسلب إلى منتهى القرن الحادي عشر، ففي سنة ١٠٩٩ه قطع العرب طريقَ الحاج المصري والمغربي، وكان بالحجاز خوفٌ عظيم.

وأما مصر -وهي واسطةُ البلاد الإسلامية بين الشرق والغرب- فكانت في خلال القرن الحادي عشر بحالة فوضى وإهمال؛ لأن حضارتها قد أخذت في الانتفاص من وقت انقراض خلفاء العباسيين منها حين دخلت تحت الدولة التركية في مدة السلطان سليم، إذ صار حكمُها لباشوات في القاهرة، وللكُشّاف (جمع كاشف)، والسناجق في كور مصر الأربع والعشرين. وكان دأب الجميع الجُوْر والعسف والسلب وإذلال الأمة، حتى ماتت الهمم، وصار السير إلى الوراء بعد الأمم. قال المؤرخ محمود فهمي (۱) في البحر الزاخر: «وفي ظرف القرنين اللذين اللذين

⁽۱) هو محمود فهمي باشا، مهندس معهاري من مصر، ولد سنة ١٨٣٩ / ١٨٣٩ في الشنتور من قرى بني سويف، وتعلم فيها، ثم في مدرسة المهندسين (المهندسخانة) ببولاق في عهد علي مبارك. مارس العلوم العسكرية، وعين معلمًا في مدرسة الهندسة العسكرية، فكبيرًا لمهندسي قسم الساحل على البحر الأبيض المتوسط، فبني العديد من القلاع العسكرية. أُرسل في حملة لمساعدة الجيش العثماني في حروب الصرب والجبل. وحين قامت الثورة بقيادة أحمد عرابي ناصرها، وولي نظارة الأشغال العمومية في وزارة محمود سامي البارودي. وعندما هاجم الإنجليز مصر، كان رئيسًا =

أعقبا التغلب العثماني (العاشر والحادي عشر) كانت مصر محكومة بباشوات وسناجق من طرف الدولة العثمانية، فأخذت هذه المملكة في الاضمحلال في الأنفس والأموال، وصار هؤلاء الباشوات والسناجق في طريق السلب والنهب.» وقال الجبرتي: إن السلطان سليمًا لَمَّا أخذ مصر وخرج راجعًا إلى بلاد سلطنته، «أخذ معه الخليفة العباسي، وأخذ معه ما انتقاه من أرباب الصنائع التي لا توجد في بلاده، بحيث إنه فقدت من مصر نيف وخمسون صناعة.» (۱)

فيا ظنُّك بعاقبةِ هذه الحالة؟

لأركان حرب الجيش المصرى، فأُسر بعد دفاع مستميت، وحوكم مع زعاء الثورة العرابية، فحكم عليه بالإعدام، ثم أبدل الإعدام بالنفى إلى جزيرة سيلان حيث توفي سنة ١٣١١/ ١٣٩٨. من مؤلفاته «البحر الزاخر في تاريخ العالم وأخبار الأوائل والأواخر» الذي صدرت طبعته الأولى في مصر عن المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٢/ ١٨٩٤ في أربعة أجزاء، وقد حققته لطيفة محمد سالم ومصطفى الغريب محمد، وصدر عن دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ١٨٥٤/ ٢٠٠٧ في ثلاثة مجلدات، وله كذلك كتاب «جامع المبادي والغايات في فن أخذ المساحات». هذا ولم يتيسر لنا الاطلاع على هذا الكتاب لتوثيق ما نقله المصنف منه.

⁽۱) أورد المصنف كلام الجبري بتصرف، ونرى من المناسب نقله كاملاً حفاظًا على سياق موضع الاستشهاد، قال بعد أن تحدث عن نهاية جولة الجراكسة: "وسبب انقضائها فتنة السلطان سليم شاه ابن عثمان وقدومه إلى الديار المصرية، فخرج إليه سلطان مصر قانصوه الغوري فلاقاه عند مرج دابق بحلب وخامر عليه أمراؤه [كذا] خير بك والغزالي فخذلوه وفقدوه، ولم يزل حتى تملك السلطان سليم الديار المصرية والبلاد الشامية، وأقام خير بك نائبًا بها كما هو مسطر ومفصل في تواريخ المتأخرين، مثل مرج الزهور لابن إياس وتاريخ القرماني وابن زقبل وغيرهم. وعادت مصر إلى النيابة كما كانت في صدر الإسلام. ولمًا خلص له أمرُ مصر، عفا عمن بقي من الجراكسة وأبنائهم، ولم يتعرض لأوقاف السلاطين المصرية، بل قرر مرتبات الأوقاف والخيرات والعلوف وغلال الحرمين والأنبار، ورتب للأيتام والمشائخ والمتقاعدين ومصارف القلاع والمرابطين، وأبطل وأخذ صحبته ما انتقاه من أرباب الصنائع التي لم توجد في بلاده بحيث إنه فقد من مصر نيف وخسون صنعة.» الجبري، عبدالرحن بن حسن: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٦٧ / ١٩٩٧)، ج١، ص٢٠.

وما كان المغربُ بأهنأ عيشًا من المشرق تلك المدة، فإن طرابلس وتونس والجزائر كانت تابعةً للدولة العثمانية، فكانت أدواءُ تلك الدولة تتسلل إلى هذه الإيالات، وتزيد بها تزيد به من الفقر والجهل وقلة النظام، وكان الحكم في هذه الأقاليم بيد الجند وزعمائه.

فطرابلس خَيَّم عليها الجهل، وأرهقها ظلمُ الولاة الذين من آخرهم خليل باي الذي كان نصيرًا لمراد باي أبي بالة - والي تونس - على تخريب القيروان سنة ١١١ه. وتونس كانت قرارة فتن وأكدار من حروب قائمة بين أهل الجزائر من سنة ٩٦٠ه، ومن اشتداد مظالم مراد باي المرادي الملقب بأبي بالة، (۱) والمتوثب على إمارة تونس سنة ١١١٠ه، فإنه عاث في البلاد إفسادًا، وقتلاً وتمثيلاً، ومجاهرة بالفواحش، وهدم مدينة القيروان وقرًى كثيرة من البلاد. قال الوزير المؤرخ الشيخ أحمد بن أبي الضياف التونسي في تاريخه ما ملخصه:

"ولي مراد باي في رمضان سنة ١١٠ه، ولم يلبث أن سلَّ سيفَ بغيه وفعل ما لم يؤثر عن غيره قديمًا وحديثًا، وانهمك في العبث بالخلق. وكان يؤتى بالرجل الذي يغضب عليه، فيقوم بنفسه ويذبحه، ويقطع أعضاءه، ويشق بطنه، ويدخل يده ويخرج أمعاءه. أُتِيَ إليه بالفقيه المفتي الشريف محمد العواني القيراني فقتله بنفسه، وجعل يشوي لحمه ويأكل منه. وكان يعبث بالعلماء ويمتهنهم، ويُكره بعضهم على الحضور في مجلس خموره، وأخرج شِلُو(٢) سَلَفِه عَمَّه رمضان باي فأحرقه بالنار، وجمع رماده فألقاه في البحر بسوسة. وفعل بأهل باجة ما حملهم على مفارقة بلدهم، فخرجوا منها إلى الشعاب والأودية، وقاتل أهلَ القيروان، وأباحها لخليل باي والي فخرجوا منها إلى الشعاب والأودية، وقاتل أهلَ القيروان، وأباحها لخليل باي والي

⁽١) البالة: اسم سيف قصير مستقيم. كان مراد هذا يحمل سيفًا من هذا النوع يقتل به مَنْ يغضب عليه، فإذا مضى يومٌ ولم يقتل به أحدًا يقول: «جاعت البالة»! - المصنف.

⁽٢) الشُّلو: العضو، والقطُّعة من اللحم، والبقية من كل شيء، وتجمع على أشلاء. والمقصود هنا أن المتحدَّثَ عنه أحرق ما تبقى من جثمان عمه بعد إخراجه من القبر!

طرابلس فنهبها وسبى نساءها وذراريها. ثم إن مراد باي أمر بهدم جميع بناء القيروان عدا الجوامع والمساجد والزوايا، وجمع خيلاً ورجالاً لغزو بلاد الجزائر، وعاضده على ذلك خليل باي طرابلس. وحاصر قسنطينة خمسة أشهر، ثم دخلها عنوة، وأثخن في أهلها وجيشها قتلاً وأسرًا، وهدم معظم أبنيتها.» (١)

وبلادُ الجزائر كانت في فتن مع أهل البلاد التونسية أيام مراد أبي بالة كما قلنا، وكان مراد قد خرَّب قرَّى كثيرة بين البلاد التونسية وبين قسنطينة. وكانت أيضًا في حروب مع سلاطين المغرب من جهة تلمسان وسجلهاسة، فكانت تلتهمها النيرانُ من أطرافها.

وأما المغرب الأقصى -وهو المملكة الوحيدة في المغرب المستقلة عن حكم الدولة العثمانية - فكان في فتن مضطرمة: من ثورات القبائل، واختلاف الدعاة، وعصيان المدن بها حولها من القبائل، فعصت تازا وفاس ومراكش وتارودانت وغيرها في أواخر القرن الحادي عشر من سنة ١٠٧٠ه. وكان الإسبنيول [الإسبان] قد انقض على مدينة المهدية المغربية المعروفة بالمعمورة من عام ١٠٢٠ه إلى عام قد انقض على مدينة والعرائش وأصيلة وسبتة.

وأما ما انتاب الجامعة الإسلامية من الخارج، فإن دولَ أوروبا الذين كانوا يحسبون محاربة الدولة العثمانية لهم وقت ظهورها جهادًا دينيًّا، وكانوا قد مُلئت قلوبُهم رعبًا من عواقب تلك الحروب قرونًا طويلة، فلما رأوا وهن تلك الدولة من وقت نشوب الحرب بينها وبين دولة الفرس وما عقبه من فوضى الجند، نشطت تلك الدولُ لاستزداد قواها. فالذين كانوا منها تحت حكم الدولة العثمانية طمحوا إلى الخروج عنها، وجعلوا يظهرون التذمر من مظالم ولاة الترك إياهم، ويخيلون تعليلَ ذلك بأنه الكراهيةُ الناشئة عن التعصب الديني.

⁽١) لم يتهيأ لنا الحصول على كتاب ابن أبي الضياف «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك عهد الأمان» لتوثيق ما نقله المصنف عنه.

وزاد الطينَ بلةً وجسدَ الإسلام علةً أن التكافؤ الفكري والتمديني بين الأمم في الشرق والغرب قد اختل، فكانت الأمم العظيمة في أوروبا قد تفوقت في العلم والتفكير على الأمم الإسلامية بنشاط أولئك وخمول هؤلاء. والتحفز إلى طلب الكمال من أولئك وغرور هؤلاء، فكانت دول أوروبا قد زالت أدواؤها، وقوي ساعد نفوذها، وانبث سفراؤها وعلماؤها ومفكروها في دواخل البلاد الإسلامية، يسبرون أحوالها، فشعروا شعورًا كاملاً بانحلال الجامعة الإسلامية، وتحفزوا لاحتلال مكانها من سيادة العالم.

ولكنهم لم يلبسوا لها جلد النمر، بل دفنوا تحت الرماد شواظ الجمر، وجعلوا يكيدون كيدًا، ويتخطون إلى بلاد الشرق رويداً. فطمعت جمهورية البندقية في السلطة العثمانية، واستولى أسطولها العتيد على دواخل الدردنيل، وتساجل الفريقان حروبًا كانت الانهزامات فيها أكثر حظوظ الجيوش التركية. على أنه وإن كانت من بين تلك الدول دولٌ تُظهر المودة من غير عداء، فهم وإن لم يباكروها الغارة، ما كانوا يؤملون لجيشها على عدوه انتصارَه، فقالوا في نفوسهم نحن أولى بالغنيمة، وحبائبُ العروس أحقُّ بانتهاب طعام الوليمة:

قَالَــتْ رَأَيْــتُ الأعَــادِي غِــرَّةً والشَّـاةُ مُكْكِنَـةٌ لِمَـن هُــوَ مُــرْتَمِ (١)

فأما الدولةُ الفارسية فقد كانت في ذلك القرن بعد وفاة الشاه عباس في حالة سكون، وكانت دول أوروبا لاهيةً عنها بتوجه همتها إلى الدولة المزاحمة لعظمتها، وهي الدولة العثمانية.

ثم إن قوة أساطيل الدول المحاربة للدولة العثمانية كانت قد رجحت رجحانًا عظيمًا على أساطيل دول الإسلام، فكانت القرصنةُ تنال من المسلمين ما لا تناله قرصنةُ هؤلاء من الأوروبيين، فأصبحت أسرى المسلمين في البلاد الأجنبية أوفرَ

⁽١) البيت لعنترة من معلقته. ديوان عنترة، ص ٢١٤.

بكثير مما بيد المسلمين من الأسرى، وذلك كلَّف المسلمين إنفاقَ ذهب كثير لفداء أسرى المسلمين من أيدي البندقيين والجنويين والإسبنيول.

وبإجالة نظرة واسعة على حالة المسلمين في القرن الحادي عشر يظهر للناظر أن لمَّ شَعت المسلمين قد أصبح أمرًا عسيرًا، وأن تجديد أمرها بمعناه الكامل أوشك أن يكون متعذرًا، وأن حالة التجديد لم يبق مطمعٌ فيها إلا أن تكون بمنزلة التنفيس على الأمة من أضر ار حائقة، ونوائب حالقة.

كان أمرُ الدين حينئذ في أشد الحاجة إلى استتباب الأمن برَّا وبَحرًا، وإلى تفوق حربي أو صلح سياسي تلم به بلادُ الإسلام شعثَها، لتسلم من الرزايا، وتستبقي مالها، ويقبل أهلُها على العلم والعمل، فهي أحوجُ شيء إلى ذلك.

[المائة الثانية عشرة]:

ففي ظلمات هذه الفتن، بزغ نورٌ في مقر الخلافة باعتلاء السلطان مصطفى الثاني ابن السلطان محمد الرابع عرشَ السلطنة في جمادى الثانية سنة ١٠٠٦هـ. (١) وصادف أن كانت الدولة استراحت من مزاحمة الدولة الفارسية إثر وفاة الشاه عباس، ثم بانعقاد الصلح بين الدولتين في سنة ١٠٤٩هـ.

وقد دعت السلطانَ أوصافُه الجليلة إلى العمل للم شعث الدولة، فقاد الجيوشَ بنفسه، وانتصر انتصاراتٍ على البولونيين والروس والمجر، أعادت للدولة حسنَ سمعتها في الحروب، ووفق الله هذا السلطان إلى اختيار وزير صالح وهو الوزير حسين باشا كوبرلي، فأسند إليه الصدارة العظمى سنة ١١٠٩ه. (٢) ولما

⁽۱) هو السلطان مصطفى خان الثاني ابن السلطان محمد الرابع، ولد سنة ١٦٦٤/١٠٧٤، وهو السلطان الثاني والعشرون في سلسلة سلاطين الدولة العثمانية. تولى الحكم سنة ١٦٩٥/١١، ١٩٥٥، ودامت ولايته نحو تسع سنوات، وخلفه في الحكم أخوه أحمد الثالث سنة ١١١٥هـ.

⁽٢) محمد باشا كوبريللي Mehmet Köprülü من أصول ألبانية على ما يبدو، حيث ولد سنة ١٥٨٣ في إحدى القرى الألبانية بالقرب من مدينة بيرات أو المدينة البيضاء (Berat) الواقعة على نهر

استتب له النصر في معظم وقائعه، دبر مع وزيره كوبرلي في استثمار تلك الفرصة لفائدة الأمة، فعقد صلحًا مع مملكة النمسا التي لم تزل شديدة الصراع مع جيوش العثمانيين، وتم الصلح في رجب سنة ١١١٠ه صلحًا اقتضى إرجاع بلاد المجر إلى النمسا، وإرجاع بعض مراسي البحر الأسود إلى الروسيا.

الأوسوم (Osum) وذات المباني الجميلة والمشاهد الرائعة. وهو ينسب إلى قرية كوبرو (Köprü) بوسط الأناضول التي بدأ منها مسيرته في الصعود في أجهزة النظام الإداري والسياسي للدولة العثمانية، ولا يكاد يُعرف عن أسرته شيء ذو بال سوى أن والده كان نصرانيا. بدأ مسيرته سنة ١٦٢٣ عاملاً في شؤون الطبخ والطعام بقصر السلطان، ليصبح بعدها موظفًا بالخزانة السلطانية. استطاع محمد كوبريللي بفضل مثابرته ومقدرته العالية على التخطيط والمناورة أن يرتقى في مدارج السلطة السياسية والعسكرية حتى استطاع كسب ثقة والدة السلطان محمد الرابع التي كانت صاحبة السلطة الحقيقة في بداية ولاية ابنها، فجرى تعيينه وزيرًا بدون وزارة. وعندما كانت السلطنة العثمانية تمر بواحدة من أشد أزماتها في منتصف العقد السادس من القرن السابع عشر، استطاع كوبريللي أن يبرز بوصفه رجل الساعة، حيث سطع نجمه بوصفه شخصًا نزيًا ذا مهارات إدارية متميزة، فاقتنعت والدة السلطان المذكور بضرورة تعيينه في منصب الوزير الأكبر أو الصدر الأعظم. قبل كوبريللي هذا التعيين على كبر سنه التي كانت تقارب الثهانين، مشترطًا على السلطان أن يطلق يده في تعيين التعامل مع موظفي الدولة تعيينًا ورفتًا وأن لا يستمع إلى وشايات منافسيه وخصومه، كما اشترط عليه عدم السماح للجيش بالتدخل في تصرفاته وسياساته، فكان له ما شرط. وبمجرد تولي كوبريللي هذا المنصب سنة ١٦٥٦ سعى إلى استئناف الإصلاحات التي كانت بدئت في عهد السلطان مراد الرابع (١٦٤٠/١٠٤٩-١٦٢٣)، فحارب الفساد المستشري في أجهزة الدولة وأصلح نظام الإدارة فيها بحيث صار يعمل بصورة أكثر فعالية، وأصلح الميزانية بأن ألغى كل المصاريف التي لا داعي لها، وحول الممتلكات المصادرة ليصب ريعها مباشرة في خزينة الدولة، كما عمل على إخماد فتن الثورات الداخلية في بعض الولايات العثمانية. وعلى الجبهة الخارجية سعى كوبريللي إلى استعادة هيبة الدولة العثمانية في وجه التهديدات العسكرية ورفع الحصار الذي كان مضروبًا على مضيق الدردانيل من قبل قوات البندقية ونجح في فتح كرواتيا، إلخ. وفي خلال ذلك استطاع أو يوسع دائرة العملية الإصلاحية لأجهزة الدولة ونظمها لكي لا تقتصر على عاصمة السلطنة. توفي محمد باشا كوبريللي سنة ١٦٦١. وبذلك أثل هذا الرجل لعقبه مجدًا ونفوذًا متصلين حيث ظلت الصدارة العظمي تكاد لا تخرج من أسرتهم زمنًا طويلا. وبذلك الصلح توجهت همةُ السلطان إلى إصلاح ما انهرش من أحوال المملكة وتوابعها، وتجديد ما رث من حالة جيشها. وكان السلطان قد قمع جند الانكشارية، وضرب على أيدي زعائهم، وأبطل الرشوة. ثم توجهت همتُه إلى تحسين حال المالك التابعة له، وفي مقدمتها مصر والحجاز، إذ أصبح أمراء القطرين يحسبون للسلطنة حسابها بعد تحقق صرامة السلطان مع جند الانكشارية، وضربه على أيدي المرتشين والمفسدين.

ومن أحسن الصدف أن كان مراد أبو بالة والي تونس الجائر المفسد لَمَّا أَفْنَتْ حروبُه مع المسلمين عساكرَه، أرسل أحد قواد جيشه -آغة صبايحية (۱) الترك المسمى إبراهيم الشريف- إلى بلاد السلطنة العثمانية ليجمع له جندًا من المتطوعة، فصادف بعثة هنالك بعثها باشا الجزائر إلى الحضرة السلطانية في التشكي من أحوال مراد أبي بالة، فظهر للسلطان أن جمع بين بعثة الجزائر وبعثة تونس، وأمرهم أن يبلغوا باشا الجزائر وباي تونس وجوب عقد صلح بينهما وذلك في سنة ١١١٣ه، فكاتب إبراهيم مراد بذلك، فامتنع وعصى. وقد تحقق السلطان جور مراد أبي بالة، فاستحلف إبراهيم الشريف على المصحف أن لا يكذبه فيما يسأله عنه من أحوال مراد أبي بالة، فحلف أن يصدقه، فسأله عما تشكى منه أهل الجزائر فأخبره الصدق. فعزم السلطان على توجيه جيش للقبض على مراد أبي بالة وكف جوره عن الناس وخلعه من الولاية.

ثم إنه وثق من إبراهيم الشريف أن يكون هو الذي يتوَلَّى قتلَ مراد أبي بالة وكف عاديته، فأعطاه منشورًا سلطانيًّا بيده مخاطبًا به جندَ الترك بتونس يأمرهم

⁽۱) أصل كلمة صبايحية من اللفظة التركية العثمانية «سپاهي»، وكانت تطلق في عهود الدولة العثمانية باعتبارها اسم جمع على وحدات الخيالة التي كانت تتكون من جنود ذوي أصول بلغارية ومقدونية وبوسنوية، ثم توسع استعمالها لتطلق على وحدات الخيالة بقطع النظر عن أصول الجنود الذين تتكون منهم. وقد كان الفرنسيون يطلقون الكلمة ذاتها (Spahi) على الوحدات العسكرية المتكونة من أبناء المستعمرات وخاصة من الجزائر وتونس والمغرب والسنغال. والآغة هو رئيس أو قائد الوحدة.

بطاعة إبراهيم الشريف فرجع إلى تونس سنة ١١١ه على مراد أبي بالة فقتل، ونشر الأمر السلطاني إلى الجند فبايعوا إبراهيم الشريف. وكان معروفًا قبل ولايته بالخير والعفة والإنصاف، وقد سار سيرةً حسنة بعد ولايته، إلا أنه كان يتهم بالشعوبية. ودامت تونس في مدته في حالة حسنة، ربها خالطها ما لا تخلو عنه بلادُ الإسلام من حدوث ثوارث قليلة.

أما الجزائر والمغرب فقد كان من حسنات السلطان مصطفى وقوع صلح بينها، وذلك في صدر سنة ١١٠٩ه، قال في الاستقصا: «وفي يوم عرفة من سنة ١١٠٨ه قدم عشرة رجال من إصطنبول ومعهم كتاب من السلطان مصطفى بن محمد العثماني صاحب القسطنطينية العظمى إلى السلطان المولى إسهاعيل يندبه إلى الصلح مع أهل الجزائر، فانتدب رحمه الله وامتثل.» (١)

وقد استرجع السلطان مولاي إسهاعيل في أوائل القرن الثاني عشر الهجري عدة مراس من أيدي الإسبنيول والبرتغال وغيرهم، بحيث لم تأت سنة ١١٠٣ه إلا وقد استخلص معظم بلاد المغرب، وطاعت له، (٢) وأقبل على تحصينها وتحسنها.

فها أطلت سنة ١١١٣ه (إحدى عشرة ومائة وألف) إلا ومعظمُ [بلاد] الإسلام في هدوء وأمن، وتراجع إلى الحسنى. وتلك السنة هي رأسُ المائة الثانية عشرة من عام إخبار الصادق المصدوق عشرة. (٣) عجدد أمر المسلمين في رأس المائة الثانية عشرة. (٣)

⁽۱) الناصري السلاوي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حاد: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، نشرة بعناية محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۶۲۸/۲۰۷۷)، ج۳، ص٦٣.

 ⁽۲) طاعه يطوعه طوعًا، وطاع له يطوع له طوعًا فهو طاع، وأطاعه يطيعه وأطاع له يطيع له طاعةً فهو طائع، كلها استعمالات صحيحة وتفيد المعنى نفسه تقريبا.

 ⁽٣) هذا ما أمكننا الحصولُ عليه من هذا البحث المهم في مفهوم التجديد تعريفًا وتأصيلاً وتأريخًا، ولا ندري إن كانت له بقيةٌ حول التجديد في المائة الثالثة عشر، وعسى قادم الأيام يكشف لنا عن ذلك.

التقوى وحسن الخلق(١)

عن أبي ذر ومعاذ بن جبل رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْت، وَأَتْبِع السَّيِّئَةَ الْحُسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَن». (٢)

هذا الحديثُ الشريف من جوامع كلمه ﷺ، فقد اشتمل على نهاية الإيجاز وما يقرب من حدِّ الإعجاز. فإنه مع قلة ألفاظه وعذوبة نظمه، جمع ﷺ فيه ما يلزم الإنسانَ في دار التكليف من أداء حقوق الخالق ومعاملة المخلوق، وذلك مدارُ كلية التكليف كما لا يخفى.

والخطاب وإن كان لجزئية استعماله يقتضي قَصْرَ الحكم على المواجَه به، لكنه يعمُّ كلَّ مكلَّف صالح للخطاب عمومًا حقيقيًّا، على ما هو طريقةُ الحنابلة المنسوبة إليهم في المستصفى؛ (٦) إذ كلُّ مكلَّف موجَّهٌ له الخطابُ القرآني الذي هو عنوانُ الحكم التكليفي. والمبلِّغُ الأول الرسولُ صلواتُ الله عليه، ثم المتأهِّلُ لذلك من

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٣، الجزء ٥، ربيع الأول ١٣٥٨/ مايو ١٩٣٩ (ص٢٢٤-٢٣١). وقد وردت في الحاشية العبارة الآتية بقلم محرر المجلة: «درس الحديث الذي ختم به فضيلة الشيخ في مسجد مدرسة حوانيت عاشور في رمضان.»

⁽٢) سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٨٧، ص٤٨٣. قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.»

⁽٣) لم أجد ما ذكره المصنف في مستصفى الغزالي، ويبدو أنه سهو أو زلة قلم إن لم ينقله من بعض مصنفات حجة الإسلام الأخرى كالإحياء. وانظر مناقشة مستفيضة للمسألة في: ابن عقيل: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد: الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج المقدسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢/١٤٢٣، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية)، ج٤ (القسم الأول)، ص١٥-٢١٥.

الصحابة وعلماء الأمة الوارد فيهم: «علماءُ أمتي كأنبياء بني إسرائيل».(١)

و «اتق» أمر من الاتقاء، افتعال من الوقاية التي هي في اللغة فرطُ الصيانة وشدةُ الاحتراس من المكاره. ومنه فرس واق، إذا كان يقي أدنَى شيء يصيبه. ومن الصيغة بذلك المعنى قولُ الشاعر:

فَأَلْقَتْ قِنَاعًا دُونَـهُ الشَّـمْسُ وَاتَّقَـتْ بِأَحْسَنِ مَوْصُـولَيْنِ: كَـفٍ وَمِعْصَـمِ (٢) ومنه قولُ النابغة:

سَفَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرِدْ إِسْفَاطَهُ فَتَنَاوَلَتْ هُ وَاتَّقَتْنَا بِالْيَدِ (٣)

⁽۱) قال المناوي: «سئل الحافظُ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال: لا أصلَ له، ولا إسنادَ بهذا اللفظ. ويغني عنه «العلماء ورثة الأنبياء»، وهو حديث صحيح. «فيض القدير»، الحديث٥٠٠٥، ج٤، ص٣٨٤.

⁽٢) البيت لأبي حية النميري من قصيد طويلة طالعها:

أَلاَ يَا انْعَمِي أَطْلاَلُ خَنْسَاءَ وَانْعَمِي صَبِّاحًا وَإِمْسَاءً وَإِنْ لَمْ تَكَلَّمِي البغدادي، أبو غالب محمد بن المبارك بن ميمون (تُوفِّيَ سنة ٥٨٩هـ): منتهى الطلب من أشعار العرب، نشرة بعناية محمد مصطفى محمود زهران (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩)، ص١٣٧- ٦٤٠.

⁽٣) الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٢٤٨-٢٤٩؛ ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٥)، ص٩٣. النصيف هو اللثام. والبيت هو السابع عشر من قصيدة من بحر الكامل قالها النابغة في المتجردة زوجة النعمان بن المنذر يصف حالها إذ فاجأته في إحدى دخلاته على النعمان، فسقط نصيفها فعطت وجهها بمعصمها، كما يذكر رحيله الوشيك إذ غضب الملك عليه بسبب وشاية واش. وطالع هذه القصيدة (ص٨٩):

أَمِ نَ آلِ مَيَّ قَ رَائِ كُمُّ أَمْ مُغْتَ لِ عَجْ لَانَ ذَا زَادٍ وَغَ يُرَ مُ زَوَدٍ وَمَ الله ومدرَ البيت الأول منها وما يجدر التنبيه عليه أنه مع أن المصنف أشار إلى القصيدة وذكر مناسبتها وصدرَ البيت الأول منها في موضعين، إلا إنه لم يدرج هذا البيت في أي من القصائد التي أثبتها في قافية الدال، بل أورده في الحاشية مشيرًا إلى ما بين رواة ديوان النابغة وشراحه من اختلاف في ترتيب أبيات القصيدة، وأنه اعتمد في ذلك على رواية الأصمعي في «ديوان الشعراء الستة». على أننا نلاحظ أن هناك تداخلاً =

ومواقعُ استعمال الصيغة في البيتين تقتضي إرادةَ التكلُّف والاتخاذ، كما هو أحدُ استعمالات افتعل، وهو المفهوم من كلام أهل اللغة. قال الراغب: «التقوى هي جعل النفس في وقاية مِمَّا يُحَاف.» (١) وظاهرُ قول صاحب الكشاف - في تفسير المتقي أنه اسم فاعل من قولهم: وقاه فاتقى - أن الصيغة للمطاوعة، وتبعه القاضي عليه. (٢) وقرره [كُتَّابُ] (٣) حواشيه، فتكلفوا للمطاوعة وجهًا - مع بعده في نفسه - يوجب التأويل في تعلق التكليف بالتقوى بصر فه إلى التكليف بتحصيل أسباب القبول. وإلا فالمطاوعة انفعالُ، ولا تكليفَ إلا بفعل، كما قُرِّر في الأصول.

وعلى المختار فيها جاء تفسيرُها من لسان أهل الشريعة فقالوا: هي حفظ النفس عن كل ما يؤثم. (٤) وسأل عمر بن الخطاب الشائيًا عنها فقال: «هل أخذتَ طريقًا

بين ما أثبته المصنف من أبيات هذه القصيدة وأبيات أخرى لا تبدو متوافقة معها في الغرض والسياق، وهو ما استبان لنا من المقارنة بها جاء في نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم. ولعل خبيرًا بشعر النابغة ينهض لمعالجة هذا الأمر. انظر بخصوص ما نبهنا عليه: ديوان النابغة اللبياني، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ٢٠٤٠، ٢٠١٠، تصوير عن طبعة الشركة التونسية للتوزيع بتونس والشركة الوطنية للنشر والتوزيع الصادة سنة ١٩٧٦)، ص١٥ - ١٥ و٢٠-٢٠١.

⁽۱) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق/بيروت: دار العلم والدار الشامية، ١٤١٨ / ١٩٩٧)، ص ١٨٨، وقد جاء تعريفه هذا للتقوى كذلك في تفسيره لسورة البقرة، انظر في ذلك: محمد إقبال فرحات: الراغب الإصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة (أطروحة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة بتونس، بدون تاريخ)، ص ١٣٠. وقد عرفها كذلك بقوله: «وحقيقةُ التقوى جعلُ النفس في وقاية من كل ما يبعد عن الله تعالى» (المصدر نفسه، ص ١٧١)، وبأنها «جعل النفس في وقاية من سَخَط الله تعالى، وذلك بقمع الهوى»، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٦٠.

⁽٢) الزنخشري: الكشاف، ج١، ص٤٥؛ البيضاوي: أنوار التنزيل، ج١، ص٩٩.

⁽٣) زيادة اقتضاها السياق.

⁽٤) قال المناوي في معنى التقوى عند شرح حديث: «الحلال بين والحرام بين...»: هي «لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف، وشرعًا حفظ النفس عن الآثام وما يجر إليها، وهي عند الصوفية التبري مما سوى الله. وعدل إلى التقى عن ترك المرادف له، ليفيد أن تركها إنها يعتد به في استبراء في الدين والعرض، إن خلا عن نحو رياء.» فيض القدير، الحديث ٣٨٥، ج٣، ص٤٢٣.

ذا شوك؟ فقال: نعم، قال: فما عملت فيه؟ قال: شمرتُ وحذرت، قال: فذلك التقوى. (١) ولقد أجاد الله في تمثيل معقولها بالمحسوس المفيد أنها التحذرُ والصَّوْنُ من الوقوع في المخالفات. وقد أحسن الغاية ابنُ المعتز (٢) في عقد ذلك نظمًا حيث قال:

خَـلً الـنَّفُوبَ صَـغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا التَّقَـكَى وَاصْـنَعْ كَـمَاشٍ فَـوْقَ أَرْ ضِ الشَّـوْكِ وَيَحْـذَرُ مَا يَـرَى لاَ تَحْقِـرَنَّ صَـغِيرَةً إِنَّ الْجِبَالَ مِـنَ الْحَـصَى^(٣)

ثم إن نظم ابن المعتز مبنيٌّ على أن تركَ الصغائر من مفهوم التقوى في عرف الشرع، وإليه ذهب طائفةٌ من المحدثين. وأهلُ السنة متمسِّكون بأن فرطَ الصيانة الذي هو أصلُ التقوى يقتضي التخليَ عن الصغائر، وبحديث: «لا يبلغ العبدُ أن يكونَ من المتقين حتى يدعَ ما لا بأس به حذرًا مِمَّا به بأس»، أخرجه الترمذي وابن ماجة. (١٤)

⁽١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص ٢٥٠. وقد ذكر محقق تفسير القرطبي أن ابن أبي الدنيا (في كتاب التقوى) والبيهقي (في الزهد الكبير) أخرجا نحوه من كلام أبي هريرة لرجل سأله عن التقوى.

⁽٢) هو أبو العباس عبدالله بن جعفر بن محمد بن هارون بن العباس بن المعتز بن المتوكل بن الرشيد بن المهدي بن المنصور، ولد عام ٢٤/ ٨٦١ في بغداد. كان أديبًا شاعرًا، صاحب شعر بديع ونثر بليغ. أخذ علم الأدب والعربية عن المبرد وثعلب وعن مؤدبه أحمد بن سعيد الدمشقي. آلت إليه الخلافة العباسية لمدة يوم وليلة ولقب بالمرتضى بالله، وما لبث أن تغلّب أنصار المقتدر على أنصاره فخلعوه وقتلوه، وذلك في عام ٢٩٦/ ٩٠٩. من مؤلفاته: طبقات الشعراء، والبديع، وفصول التماثيل.

⁽٣) ديوان شعر ابن المعتز، صنعة أبي بكر محمد بن يحيى الصولي، تحقيق يونس آحمد السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧ / ١٩٩٧)، ج٣، ص ١٠٨ وكذلك ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبدالله بن محمد المعتز بالله الخليفة العباسي، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧–محد المعتز بالله الخليفة العباسي، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧) م ٢٠، ص ٣٧٦. وقد جاء صدر البيت الثاني في كلا النشرتين مختلفًا عها أورده المصنف هنا، ففيه: «كُنْ مثلَ ماشِ فَوْقَ»، و «يحذر» بدون الواو. والأبيات من مجزوء الكامل.

⁽٤) سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة»، الحديث ٢٤٥١، ص٥٨٦؛ سنن ابن ماجه، «كتاب»، الحديث ٢٤٥١، ص٤٢١، واللفظ للترمذي. قال أبو عيسى: «هذا حديثٌ حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.» ذكر المناوي عند شرح الحديث نقلاً عن الطيبي: «المتقي لغة اسم فاعل من وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة. ومنه فرس واق أي يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء من بوله. =

ومذهبُ الجمهور أنه لا يُشترط في المتّقي شرعًا اجتنابُ الصغائر، وحجتُهم واضحة؛ فإن الصغائر قلما ينجو منها أحد. ومنهم مَنْ لا يسبق [عنده] (١) إلى اسم المتقي بعد الأنبياء غيرُهم كالصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم من السلف الصالح. والتمسك بالحقيقة اللغوية غيرُ معتبر في الحقائق العرفية لكثرة التغاير بين الاصطلاحين، بل ما كان تعدد الحقائق إلا باعتبار التغاير.

على أن الشهاب (٢) في حواشي القاضي أنكر زيادة لفظ الفرط، وقال: «المذكور في كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة، وما ذكره من الزيادة زيادة.» و[أجاب] عن الحديث بأنه مسوقٌ لبيان الكامل في الحقيقة، بسند لزوم خروج من بيناه، وفيه نظر، وبأن حمله على ظاهره يوجب خروج غير المتورِّع عن التقوى؛ لأن ترك ما لا بأس به حذرًا من الوقوع فيها به بأسٌ هو الورع، ولا قائلَ بذلك من الفريقين، فوجب تأويله على كلا القولين. (٣)

على أن الحديث يُحمل محملَ حديث: «من وقع في الشبهات وقع في المحرمات»، (٤) المرادُ به التنبيهُ على شدة الحذر وعدم التساهل. فمعنى «حتى يدع ما

وشرعًا من يقي نفسه تعاطي ما يستوجب العقوبة من فعل أو ترك والتقوى مراتب الأولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري من الشرك، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱللَّقَوْئَ ﴾ [الفتح:٢٦]، الثانية تجنب كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر وهو المتعارف بالتقوى في الشرع.» المناوي: فيض القدير، ج٢، ص٤٤٣.

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

⁽٢) هو أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة. نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك ثم قضاء مصر. من أشهر كتبه حاشية على تفسير البيضاوي في ثماني مجلدات، وريحانة الألبا، وشفاء العليل فيها في كلام العرب من الدخيل. توُفِي بمصر ١٠٦٩ه.

⁽٣) انظر كلام الشهاب الخفاجي في: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسهاة عناية القاضي وكفاية الراضي (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج١، ١٩٧ – ١٩٨.

⁽٤) المقصود بذلك ما رواه النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله ﷺ: «الحلالُ بَيِّن، والحرامُ بَيِّن، والحرامُ بَيِّن، ووقع = وبينهما مشبهات لا يعلمها كثيرٌ من الناس، فمَنْ اتقى المشبهاتِ استبرأ لدينه وعرضه، ومَنْ وقع =

لا بأس به إلخ»، حتى يكون على غاية الحذر من الوقوع في المحرمات، بأن يكونَ متيقظًا حازمًا غير متساهل بالأمور.

ونحن نقول: إن ذلك معتبَرٌ في مفهوم التقوى، كما لا يخفى. ويؤيده أن التهاونَ بالصغائر والتساهلَ فيها يُصَيِّرانِها كبيرة، كما صرحوا به، وإليه أشار ابنُ المعتز في ثالث أبياته. ولك باعتباره هذا أن ترجع بالخلاف إلى الوفاق، والله أعلم.

ثم الواجبُ من التقوى المأمورُ به في غير ما آية صونُ العبد نفسه عن وعيد مخالفة الخالق بفعل المستطاع من المأمورات، واجتناب المنهيات. وذلك هو مقامُ عبوديته، وهو المراد بالحق في قوله جل اسمه: ﴿يَتَأَيُّهُا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللّهَ حَقَّ تُقَالِهِ ﴾ وهو المراد بالحق في قوله جل اسمه: ﴿يَتَأَيُّهُا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللّهَ حَقَّ تُقَالِهِ ﴾ [الله عن المحارم، كقوله: ﴿فَأَنقُواْ ٱللّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمُ ﴾ [التغابن:١٦]. القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم، كقوله: ﴿فَأَنقُواْ ٱللّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمُ ﴾ [التغابن:١٦]. الله القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم، كقوله: ﴿فَأَنقُواْ ٱللّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمُ ﴾ [التغابن:١٦]. الله القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم، كقوله:

ومن البيِّن أن فعلَ المأمور به وتركَ المنهِيِّ عنه لا يكون تقوى إلا بملاحظة الأمر والنهي، وخوف الوعيد. يدل لذلك قوله ﷺ في حديث مسلم عن أبي هريرة: «التقوى ها هنا»، (٢) ويشير إلى صدره ثلاثًا، أي عهادها الذي هو الخوف في القلب. [وقد]

⁼ في الشبهات: كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه. ألا وإن لكل ملك حمّى، ألا وإن حمى الله في أرضه محارمُه، ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسدُ كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب». " صحيح البخاري، "كتاب الإيمان»، الحديث٥١، صر٢١؛ صحيح مسلم، "كتاب المساقاة»، الحديث٥٩٩، ص٠٢٢؛ سنن الترمذي، "كتاب البيوع»، الحديث٥٢٠، ص٠٢٢؛ سنن الترمذي، "كتاب البيوع»، الحديث٥٠٠٠، ص٠٣١٠.

البيضاوي: أنوار التنزيل، ج٢، ص٧٢. (وما بين قوسين ليس من كلام البيضاوي، وإنها هو زيادة من المصنف).

⁽٢) جزء من حديث عن أبي هريرة شه قال: «قال رسول الله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباخضوا، ولا تباغضوا، ولا تباغضوا، ولا تباغضوا، ولا يَبعْ بعضُكم على بيع بعض، وكونوا -عباد الله- إخوانا. المُسْلِمُ أُخُو المُسْلِم، لا يَظلمه، وَلا يَخْذُلُه، ولا يَحَقره. التقوى ها هنا»، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، «بحسب المُرئِ مِنَ الشرّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ المُسْلم. كُلّ المُسْلِمِ على المُسْلِمِ حَرَام: دَمُهُ، ومَالُهُ، وعرْضُه».» صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث ٢٥٦٤، ص ٩٩٥. وانظر كذلك سنن الترمذي، «كتابُ البرِ والصلةِ»، الحديث ١٩٢٧، ص ٤٧٤.

أخذه علي فقال حين سُئل عن التقوى: «هي الخوفُ من الجليل، والعملُ بالتنزيل، والقناعةُ بالقليل، والاستعدادُ ليوم الرحيل.» (١) ومن حيث إن التقوى اتقاء وعيد المخالفة، تعددت أنواعها بتعدد المأمورات والمنهيات، وقبلت التفاوت في نفسها. وفي التنزيل: ﴿وَسَيْجَنَّهُمَا ٱلْأَنْقَى ﴿ الليل:١٧]، بصيغة التفضيل أي الذي اتقى الشرك والمعاصي، وكأن التقوى في كل شيء التزام العبودية الخاصة به من أمر ونهي.

قال أكثر المفسرين: إن عوف بن مالك الأشجعي أسر المشركون ابنًا له، فأتى رسول الله عليه وشكى الفاقة، وقال: إن العدو أسر ابني وجزعت الأم فها تأمرنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «اتق الله واصبر، وآمرك وإياها أن تستكثرًا من قول لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم». فعاد إلى بيته وقال لامرأته ما قال له رسول الله وكانت أبعم ما أمرنا به، فجعلا يقولان، وغفل العدوُّ عن ابنه فساق غنمهم وكانت أربعة آلاف شاة، وجاء بها إلى أبيه، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتِق ٱللّه يَجْعَل لَهُ وَكَانَت أَرْبِعَة آلاف شاة، وجاء بها إلى أبيه، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَقِ ٱللّه يَجْعَل لَهُ وَكَانَت أَرْبِعَة آلاف شاة، وجاء بها إلى أبيه، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَقِ ٱللّه يَجْعَل لَهُ وَلَانَ وَلَهُ وَلَانَ وَلَانَا وَلَانَا

وقوله في الحديث: «حيثها كنت» لإفادة تعميم الأمكنة، أي في كل مكان كنت فيه، المراد من ذلك التنبيه على ملازمة التقوى على كل حال. واختار عنوان المكان لما أن الغالب على الإنسان التستر بمكان الانفراد حال التلبس بالمخالفة، لغلبة الجهالة عليه إذاك حتى يغفل عن إحاطة علمه تعالى بكل مكان. ولله در بعضهم حيث يقول: «إذا أردت أن تعصي الله فاعصه حيث لا يراك.» ومن ثم عظم شأنُ الخلوة، وكانت خاتمة خصال السبعة الذين يظلهم الله بظله معبَّرًا عنه بقوله السبحة الذين يظلهم الله بظله معبَّرًا عنه بقوله السبحة ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه». (٣)

⁽۱) الصالحي الشامي، محمد بن يوسف: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق مصطفى عبدالواحد (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٢-١٩٧٥)، ج١، ص ٤٢١.

⁽٢) انظر في ذلك: الطبري: جامع البيان، ج٢٣، ص٤٥-٤٦؛ النيسابوري: أسباب النزول، ص٤٣٥-٤٣٦؛ ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٥، ص٣٢٤.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٢٣، ص٠٣٢.

قوله ﷺ: "وأَتْبِعِ السَّيِّنَةَ الحسنةَ تَمَحُها" (بفتح همزة أتبع)، بمعنى أن تفعل بعدها بقرب كما هو ظاهر الاتباع. و"أل" في السيئة والحسنة جنسية. وظاهر ذلك إرادة السيئة بها يشمل الصغيرة والكبيرة، ويراد من الحسنة ما يشمل التوبة وغيرها من أفعال البر. فالثاني يكفر الأول من السيئات، والأول يكفر الثاني منها. وظاهر لفظ المحو كلفظ الإذهاب في قوله جل اسمه: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَتِ يُذَهِبُنَ ٱلسَّيِّعَاتِ ﴾ [هود:١١٤]، أنها تُزال من صحف الكاتبين. وهو مدلول قوله جل اسمه: ﴿يَمَحُوا اللهُ مَا يَشَاهُ وَيُنْدَ أُوراً أُمُ الشَّيِّعَاتِ الرعد:٢٩].

وحاصلُ معنى هذه الجملة الشريفة أن السيئة إذا أُتبعت بِحسنة مُحِيت. وتفصيلُه -كما أشرنا إليه- أن السيئة إذا كانت صغيرةً مُحتها الحسنةُ التابعة كيفها كانت، وإذا كانت كبيرة كان مَحوُها بحسنة مخصوصة هي التوبة. والمرادُ السيئاتُ التي هي من غير حقوق العباد، فلا تُكفَّر إلا بالاستحلال. (۱)

واعلم أن تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر مذهبُ جمهور المتكلمين، وعليه تدل آياتُ الكتاب المجيد، كقوله تعالى: ﴿إِن تَجُتَينبُواْ كَبَآيِرَ مَا نُنْهُونَ عَنْهُ نُكُفِّرَ عَنْهُ نُكُفِّرَ عَنْهُ أَلَكُمُ الْكُفُرَ وَالْفُسُوقَ وَالْحِصْيَانَ ﴾ عَنكُمْ سَيِّعَاتِكُمْ الْكُفُر وَالْفُسُوقَ وَالْحِصْيَانَ الصغائر، وإلا لزم التكرار. ومناطُ التقسيم المجرات:٧]. فالفسوق الكبائر والعصيان الصغائر، وإلا لزم التكرار. ومناطُ التقسيم ذات الفعلة وما فيها من المفسدة، دون الالتفات إلى مخالفة الله؛ فإنها بالنظر إلى ذلك على حد واحد، وهي شُبهةُ مَنْ نفي الصغائر.

وعلى مذهب الجمهور اختُلف في تمييز الكبائر من الصغائر اختلافًا أفضى إلى عدم الاعتهاد فيه على محصَّل: فمنهم مَنْ سلك طريقَ العد على اختلاف في القلة والكثرة، ومنهم مَنْ سلك طريقَ الضبط بها ورد فيه الوعيدُ بالنار أو ترتب عليه حدُّ فهو الكبيرة. وكل ذلك لا يفيد تمييزًا، كها يُعلم بمراجعة ما للعلهاء في ذلك من

⁽١) المعنى أن يقترفَ المرءُ هذه السيئات مستحلاً إياها مع العلم بتحريم الشرع لها.

الأقاويل. وجنح شهاب الدين القرافي إلى التمييز بعظم المفسدة وحقارتها، فقال في التاسع والعشرين والمائتين من قواعده:

«الصغيرة في المعاصي ليس من جهة من عصي، بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل. فالكبيرة ما عظمت مفسدتُها، ورُتَبُ المفاسد مختلفة، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها الكراهة. ثم كلما عظمت المفسدةُ ارتفعت الكراهة حتى تكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى الكبائر، ثم تترقَّى رتبُ الكبائر بعظم المفسدة حتى تكون أعلى رتب الكبائر يليها الكفر.» (۱)

وقدح فيه ابنُ الشاط^(۲) بأن النظرَ إلى مقادير المفاسد في ضبط الصغائر والكبائر لا يصح؛ لأنه بناءٌ على قواعد المعتزلة، ثم إنه رجوعٌ إلى عدم التمييز لجهلنا بمقادير المفاسد وعدم وصولنا إلى العلم بحقيقته. (٣)

قلت: أما الأول فبَيِّنُ الفساد؛ فإن بناءَ الشريعة المطهرة على اعتبار المصالح والمفاسد أمرٌ معلوم أثبته الاستقراء لها، كما وقع التصريحُ به في أول كتاب المقاصد من الموافقات. (ئ) والخلاف بين أهل السنة والمعتزلة إنها هو في الوجوب وعدمه، وكونِ العقل يتوصل إلى المصلحة فيعلم الأمر وإلى المفسدة فيعلم النهي، أو لا يدرك ذلك إلا بعد ورود الأمر والنهي. بالأولين قال المعتزلة، وبالثانيين قال أهلُ السنة.

⁽۱) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق محمد أحمد سَرَّاج وعلي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ١١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٤، ص١١٩٩.

⁽٢) هو سراج الدين أبو القاسم القاسم بن عبدالله بن محمد الشاط الأنصاري الإشبيلي، الأندلسي، الفقيه المالكي المعروف بابن الشاط، نزيل سبتة، ولد سنة ١٤٣ه وتوفي سنة ٢٧٣ه. من تصانيفه «إدرار الشروق على أنواء الفروق» في الأصول (وهو حواشي على كتاب «الفروق» لشهاب الدين القرافي)، «أنوار البروق في تعقيب مسائل القواعد والفروق»، «تحرير الجواب في توفي الثواب»، «غنية الرائض في علم الفرائض».

⁽٣) كتاب الفروق، ج٤، ص١٢٠١، الحاشية رقم ١.

⁽٤) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/١٤١٦)، ج١، ص٣٢٢–٣٢٣.

وأما الثاني فهو وإن كان متجهًا ظاهرًا، إذ يقال لا يُعلم من النهي إلا وجودُ الفسدة، وأما اعتبار مقدارها فقد لا يُدرك كونُه عظيمًا أو حقيرًا، لكنه مدفوعٌ بالالتفات إلى مقصد الشرائع وحفظ كلياتها. فإذا تبين ما قصدَ الشارع حفظه، تبينت رُتبُ المفاسد ومقاديرُها بالنسبة إلى الخلل اللاحق لذلك المحفوظ. وقد شرح ذلك بها لا مطمع للنفس وراءه حَبْرُ هذه الأمة أبو حامد الغزالي، فقال في كتاب التوبة من الإحياء:

«لنا سبيلٌ كلِّيٌ يمكننا أن نعرف به أجناسَ الكبائر وأنواعها بالتحقيق، وأما أعيانها فنعرفه بالظن والتقريب. ونعرف أيضًا أكبر الكبائر، فأما أصغر الصغائر فلا سبيلَ إلى معرفته. وبيانه أنا نعلم بشواهد الشرع وأنوار البصائر جميعًا أن مقصودَ الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه، وأنه لا وصولَ لهم إلى ذلك إلا بمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وكتبه ورسله، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعَبُّدُونِ ۞ ﴾ [الذاريات:٥٦]، أي ليكونوا عبيدًا لي. ولا يكون العبد عبدًا ما لم يعرف ربَّه بالربوبية ونفسه بالعبودية، ولا بد أن يعرف نفسه وربه. فهذا هو المقصد الأقصى ببعثة الأنبياء، ولكن لا يتم هذا إلا في الحياة الدنيا، وهو المعني بقوله ﷺ: «الدنيا مزرعة الآخرة»، فصار حفظُ الدنيا مقصودًا تابعًا للدين؛ لأنه وسيلةٌ إليه. والمتعلق من الدنيا بالآخرة شيئان: النفوس والأموال، فكل ما يسد بابَ معرفة الله فهو أكبر الكبائر، ويليه ما يسد حياةَ النفوس، ويليه بابُ ما يسد التي بها حياة النفوس، ويليه باب ما يسد المعايش التي بها حياة الناس. فهذه ثلاث مراتب، [فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص ضروري في مقصود الشرائع كلها، وهذه ثلاثة أمور لا يُتصور أن تختلف فيها الملل، فلا يجوز أن الله تعالَى يبعث نبيًّا يريد ببعثه إصلاحَ الخلق في دينهم ثم يأمرهم بها يمنعهم عن معرفته ومعرفة رسله، أو يأمرهم بإهلاك النفوس وإهلاك الأموال].»(١)

⁽۱) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء غلوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣/ ١٤٢٣)، ج٤، ص٢٦. وما بين الحاصر تين من كلام الغزالي لم يورده المصنف، ورأينا إثباته =

وهو الضابطُ الذي لا يشذُّ عنه فردٌ عند إعمال النظر، ومراعاة تلك المقاصد، ومعرفة ما يوجب الإخلال بها من غيره الذي هو مناطُ أنظار الجهابذة النقاد. ولا مِريةَ في تطرق الخلاف إلى بعض منها؛ فإن ذلك شأن الاجتهاديات المشروعة رحمةً للأمة.

وبهذا البيان الذي هو من غزل أبي حامد الرقيق، اتجه كلامُ الشهاب، واندفع عنه ذلك الإشكال. ومَنْ كان ذا نباهة وتفطن وغُذِّي بلبان التحرير يتيقن أن ذلك الضابط لحجة الإسلام مستنبَطٌ من جملة حديث المجلس. (۱) فإن مضمونَ الجملة الأولى القيامُ بحق الربوبية وواجب العبودية الذي هو المقصدُ الأول من التشريع كما قرره، ومضمونُ الجملة الثانية إفادةُ كيفية جبر ما تقتضيه البشريةُ غير المعصومة من بعض الخلل في القيام بواجب الأولى، فهما جملتان لتحقيق القيام بالواجب الأول أصالةً وجبرا.

وبقي القيامُ بالواجبِ الثاني المتعلِّق بالحياة الدنيا، وإليه الإشارةُ بقوله ﷺ وخالِق الناس بِخُلُق حسن». خالق الناس: عاشرُهم بالخلق الحسن، كذا في القاموس، وعليه فذكرُ المتعلَّق لزيادة البيان والإيضاح. والناس عام للمؤمن والكافر، فإن للكافر حقوقًا في المعاملات معروفةً في الشرع بسطها الشهابُ القرافي في الفرق التاسع عشر والمائة من قواعده. وخلاصتُها منعُ الموالاة والتودد بالمودة، ومنع كلِّ ما يفضي إلى إظهار سلطانه على المسلمين وتعظيم رتبته عليهم. أما برُّهم بغير ذلك: من الرفق بهم، ولين القول لهم من غير مذلة، وكل حق يحسن من الأعلى مع الأسفل أن يفعله ومن العدو مع عدوه إذا قصد مكارمَ الأخلاق، فهذا لا مانعَ فيه، بل هو من المطلوب، كما دلت عليه نصوصُ الشريعة. وكفى بقوله تعالى:

استكمالاً لتأصيل المعنى. قال الحافظ العراقي: حديث «الدنيا مزرعة الآخرة» لم أجده بهذا اللفظ مرفوعًا، وروى العقيلي في الضعفاء وأبو بكر بن لال في مكارم الأخلاق من حديث طارق بن أشيم: «نعمت الدار الدنيا لمن تزود منها لآخرته»، الحديث، وإسناده ضعيف.

⁽١) إشارة إلى أن شرح الحديث جرى في الأصل في مجلس من مجالس العلم التي كان المصنف عليه رحمة الله يعقدها، وقد كان ذلك خلال شهر رمضان بمسجد حوانيت عاشور كها ذكر محرر المجلة.

﴿ لَا يَنَهَ كُثُرُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمَ يُقَائِلُوكُمْ فِ الدِّينِ وَلَرَيْحُرِجُوكُمْ مِن دِينَرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقَسِطُواْ إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يَجُبُ الْمُقْسِطِينَ ﴿ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ اللَّهُ اللَّ

وفي الجامع الصغير من طرق عديدة: «إذا أتاكم كريمٌ قوم فأكرموه»، وفي شرحه للمناوي تعميمُ الحكم في الكافر والفاسق إذا كان كريمَ قومه، مستدلاً على ذلك بعنوان الحديث والعدول عن عنوان العلم أو الدين، وبأن معاملته بغير ما آتاه الله من الرتبة ابتلاءً منه يَجُرُّ إلى مفاسد منهي عنها. قال: «وغلط في هذا الباب كثيرٌ غفلةً عن تدبير الله في خلقه، وجمودًا على ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللهُ فَمَالَهُ, مِن غفلةً عن تدبير الله في خلقه، وجمودًا على ظاهر موله تعالى: ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللهُ فَمَالَهُ, مِن غفلةً عن تدبير الله في خلقه، وجمودًا على ظاهر حت ذلك وبينته أحسنَ بيان، فموضع مُكُرمٍ ﴿ المعجد الكافر والفاسق الأمنُ من حصول مفسدة ذلك، وقد كان عليه يتواضع لأكابر كفار قريش ويكرمهم ويرفع منزلتهم.» (٢)

وههنا بحثٌ من تتمة هذا يجب التنبهُ له، وهو ما حدث في معاشرة الناس ومكارمتهم من الآداب المستحدثة. فربها أنكر ذلك مَنْ لا تضلعَ له في أصول الشريعة بسبب أنها لم تكن في زمنه عليه ولا في زمن السلف الصالح بعده، ويراها لذلك بدعةً مذمومةً لما فيها من مخالفة السلف. وتحرير ذلك ما ذكره الشهاب في الفرق التاسع والستين والمائتين من قواعده حيث قال:

«اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان: القسم الأول: ما وردت به نصوصُ الشريعة من إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء... وغير ذلك مما هو مبسوطٌ في كتب الفقه. القسم الثاني: ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف؛ لأنه لم تكن أسبابُ اعتباره موجودةً حينئذ وتجددت في عصرنا، فتعين فعله لتجدد أسبابه لا لأنه شرعٌ مستأنف. بل عُلم من

⁽١) القرافي: كتاب الفروق، ح٢، ص٧٠١-٧٠٢.

⁽٢) المناوي: فيض القدير، الحديث ٣٤٥، ج١، ص ٢٤١-٢٤٢.

القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لو وُجدت في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضي ذلك تجديدَ شرع ولا عدمه... وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان وإحناء الرأس له، والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وغير ذلك من النعوت (المؤذنة بالرفعة)... والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي والسامي والجناب (المرفع) ونحو ذلك من الأوصاف... فهذا كلُّه ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف، ونحن اليوم نفعله في المكارمات والمودات، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة. ولقد حضرت يومًا عند الشيخ عزالدين بن عبدالسلام رحمه الله، وكان من أعيان العلماء وأولي الجد في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة، والثبات على الكتاب والسنة، غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم فقدمت إليه فتيا فيها: ما تقول السادة أئمة الدين وفقهم الله تعالى في القيام الذي أحدثه أهلُ زماننا مع أنه لم يكن في السلف، هل يجوز أم لا يجوز ويحرم؟ فكتب ، إليه في الفتيا: قال رسول الله ﷺ: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تقاطعوا، وكونوا -عباد الله- إخواناً». (١١) وترك القيام في هذا الوقت يُفضى للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيدًا. هذا نصُّ ما كتب من غير زيادة ولا نقصان.»

ثم قال الشهاب:

«فعلى هذا القانون يجري هذا القسم، بشرط أن لا يُبيح محرمًا ولا يترك واجبًا، فلو كان الملكُ لا يرضى منه إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي، لم يحل لنا

⁽۱) جاء الحديث عن أبي هريرة وأنس بن مالك بروايات مختلفة ومتفاوتة قصرًا وطولاً، وزيادة ونقصًا، وتقديمًا وتأخيرًا، فانظر بشأنها على سبيل صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديثان ٢٠٦٤ و٢٠٦٦، ص٩٥٠١؛ «كتاب الفرائص»، الحديث٢٧٢، ص١٦٦١؛ صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٥٩، ص٩٩٣؛ سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث٢٥٥٩، ص٩٩٣؛ سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث٢٥٥٩،

أن نواده بذلك، وكذلك غيره من الناس، «ولا طاعة في معصية الخالق».»(١)

والْخُلُق -بضمتين- هو في الأصل مَلَكَةٌ نفسية تصدر عنها الأفعالُ بسهولة، فإذا صدرت عنها الأفعالُ الحميدة فهي الخلق الحسن، وإلا فضدُّ ذلك. ثم إن هذه الملكة لَـاً كانت هيئةً للنفس لا يتعلق بها التكليفُ لذاتها، إذ ليست من الفعل في شيء. نعم! يتعلق التكليفُ بالأسباب المحصِّلة لها، الراجعة إلى التبصر، وهل النفس على تحمل الضيم، ومكابدة الأذى، والعفو، وغير ذلك. فبتمرن النفس على الصفات الجميلة والآداب الممدوحة وبتعودها ذلك تحصل تلك الملكة، فتنشأ عنها تلك الصفات بعد بسهولة بعد أن كانت شاقة في تحصيلها، ويرجع السببُ مُسَبَّا، وهو مناطُ التكليف والمدح والذم.

وبها بَيْنًا عُلِم أن الْحُلُق الحسن الذي هو مناطُ المدح والثناء مكتسَبٌ من رياضة النفس والتأديب، ومن ثم كان خلقه على أشرف خلق حسن، كما شهد له بذلك الله تعالى في قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿ الله الله تعالى في قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿ الله الله عنها: «كان خلقه ورياضته قرآنية، كما قالت الصديقة بنت الصديق رضي الله عنهما: «كان خلقه القرآن». (٢) قال الإمام السهروردي في عوارف المعارف:

"وفي كلامها رضي الله عنها سرٌ غامض؛ وذلك أن النفوسَ البشرية مجبولةٌ على طباع غضبية وبهيمية وسبعية. والله بعظيم عنايته نزع حظَّ الشيطان منه الذي هو شر الأولى فبقيت نفسه الزكية مبقاةً فيه أمهاتُ تلك الصفات فتتنزل الآيات لقمعها عند تحركها واضطرابها تأديبًا له على، وهو قوله تعالى: ﴿كَالِكَ لِنُكْبِتَ بِهِ عَنْ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْهُ عند كل اضطراب تنزل آيةٌ لمصالح سنية يسكن بها، كما وقع

⁽١) القرافي: كتاب الفروق، ج٤، ص١٣٨٨ - ١٣٩٠.

 ⁽۲) الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح الأدب المفرد (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، 194/ ١٩٩٧)، الحديث ٢٣٤، ص١٢٩. وأخرجه مسلم بلفظ: «فإن خلق نبي الله على كان القرآن.» صحيح مسلم، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٤٦، ص٢٧٠.

في أحد إذ شج ﷺ فقال: «كيف يُفلح قومٌ خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم؟» فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمِّرِ شَيْءٌ ﴾ [آل عمران:١٢٨]، فلبس في قلبه لباس الاصطبار، ورجع بعد الاضطراب إلى القرار. فلما توزعت الآياتُ بحسب الأوقات، صفت الأخلاقُ النبوية بالقرآن.» انتهى كلامه النفيس. (١)

فأخلاقُه ﷺ ربانيةٌ بالتأديب الرباني والعناية الأحدية، لا برياضة نفسانية وتكسُّب طبيعي كما يكون لغيره. ولذلك لا يُدْرَكُ شَأْوُ خُلُقِهِ ﷺ، فافْهَمْه.

وفي المفهم: «الخلق المحمود إجمالاً أن تكونَ مع غيرك على نفسك فتنصف منها ولا تنتصف لها، وتفصيلاً العفو، والحلم، والجود، والصبر، والرحمة، ولين الجانب، وتحمل الأذى.» (٢) وجماع ذلك في قوله جل اسمه: ﴿ اللَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضّرَّاءِ وَالْضَرَّاءِ وَالْصَدِينَ الْمُحْسِنِينَ الْفَرْدَةِ عَلَى الله عمران:١٣٤].

⁽۱) ساق المصنف كلام السهروردي بتصرف واختصار كبيرين بها يناسب مقام الاستشهاد، فانظره بتهامه في «عوارف المعارف» ملحقًا بإحياء علوم الدين للغزالي، ج٥، ص١٩٤ – ١٩٥. وصاحب «العوارف» هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبدالله بن عمويه، القرشي، التيمي، البكري، السهروردي، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق. فقيه شافعي، وواعظ من كبار رجال الصوفية في بغداد، ولد في سهرورد سنة ٥٣٩ه وتُوفِي سنة ٢٣٢ه ببغداد. وهو غير شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي الحلبي، صاحب «حكمة الإشراق» و«هياكل النور».

⁽٢) أورد المصنف كلام القرطبي باختصار مع تقديم وتأخير، وعبارته: «الأخلاق جمع خلق، وهي عبارة عن أوصاف الإنسان التي يعامل بها غيره ويخالطه. وهي منقسمة إلى محمود ومذموم. فالمحمود منها صفات الأنبياء والأولياء والفضلاء، كالصبر عند المكاره، والحلم عند الجفاء، وتحمل الأذى، والإحسان للناس، والتودد لهم، والمسارعة في حوائجهم، والرحمة، والشفقة، واللطف في المجادلة، والتثبت في الأمور، ومجانبة المفاسد والشرور. وعلى الجملة فاعتدالها أن تكون مع غيرك على نفسك، فتنتصف منها، ولا تنتصف لها، فتعفو عَمَّنْ ظلمك، وتعطي من حرمك. والمذموم نقيض ذلك كله. القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب مستو وآخرين (دمشق/بيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١٠ /١١٩٩٦)، ج٦، ص١٦١ -١١٧.

والْخُلُقُ الْحُسنُ محمودٌ في كل أمة، يشهد لذلك قولُه عَلَيْ: "إنها بُعثتُ لأتمم مكارمَ الأخلاق»، (1) إنه صريحٌ في سبقيتها في الأمم السابقة، غير أن الشريعة المطهرة جمعت ما تفرق منها وأحكمته على وجه لا مطمع فيه من غيرها. ولقد كانت الأمةُ الأمية من العرب يتسابقون إلى نيل تلك الصفات، ويناضلون عنها، وكفى أحدَهم شرفًا أن يُعد من أصحاب تلك الخلال، حتى قال السموأل بن عاديا (٢) حكيم شعرائهم:

⁽۱) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الشهادات»، الحديث ٢٠٧٨، ج ١٠، ص ٣٢٣ (عن أبي هريرة). ورواه مالك في الموطأ بلاغًا بلفظ: «بعثت لأتم حسن الأخلاق». الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب حسن الخلق»، الحديث ١٧٨٩، ج ٤، ص ٢٩٦. وقد وصله البخاري في الأدب المفرد وعن أبي هريرة بلفظ: «إنها بعثت لأتم صالح الأخلاق». الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ط٤، الدين: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ط٤، الإسناد من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره عن النبي عبد البر: «وهذا الحديث متصل الإسناد من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره عن النبي الله المتقصي الرويات المختلفة للحديث. موسوعة شروح الموطأ (تشتمل على التمهيد والاستذكار لابن عبدالبر والقبس لابن العربي)، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، ٢٦٦١/ ٢٠٠٥)، ج٢٢، ص٣٦-٨٣. ولا بد من الإشارة إلى ما يبدو من تناقض وقع فيه المصنف عليه رحمة الله حيث حكم بتضعيف هذا الحديث في مقال «التنبيه على أحاديث ضعيفة...» المنشور في «المجلة الزيتونية» سنة ١٩٥١/ ١٩٣٧ (انظره في القسم الثالث من هذا المجموع). ثم هو قد استشهد به في المقال الحالي، كما استشهد به في مقال «حكمة التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق» المنشور سنة ١٣٥٨ في مجلة «الهداية الإسلامية». وليس واضحًا إن خان ذلك عن سهو أم لأنه ثبتت له صحتُه بعد أن أصدر ذلك الحكم بتضعيفه.

⁽۲) هو السموأل بن عاديا، أو عادياء، اليهودي، أحد أشهر أوفياء العرب قبل الإسلام وحاكم تياء، من شعراء القرن الخامس الميلادي. يروى أنه كان صديقًا لامرئ القيس، وتروى له معه قصةٌ تجسد ما كان يتصف به من وفاء. وملخص تلك القصة أن امرؤ القيس أودع السموأل أدراعًا مما كان يتوارثه ملوك كندة، فأتاه الحارث بن ظالم – وقيل الحارث بن أبي شمر الغساني – ليأخذها منه فتحصّن منه السموأل. فأخذ الحارث ابناً له غلامًا رهينة، وهدد بقتله إن هو لم يسلم الأدراع، فأبى السموأل أن يسلم الأدرع إليه، فضرب الحارث وسط الغلام بالسيف فقطعه اثنين. وصارت تلك القصةُ مضربَ الأمثال، فقيل: أوْق من السموأل. وقد رُويت أشعارٌ منسوبة إلى الأعشى = تلك القصةُ مضربَ الأمثال، فقيل: أوْق من السموأل. وقد رُويت أشعارٌ منسوبة إلى الأعشى =

إِذَا الْمَرْءُ لَمَ يَدْنَسْ مِنَ اللَّوْمِ عِرْضُهُ فَكُ لَّ رِدَاءٍ يَرْتَدِي وَ جَمِي لُ وَإِنْ اللَّنَاءِ مَلَى النَّفُسِ ضَيْمَهَا فَلَيْسَ إِلَى حُسْنِ الثَّنَاءِ سَبِيلُ(١)

ومن كلام حكماء اليونان قولُ سقراط الحكيم: «[رأس] الحكمة حسن الخلق.» (٢) وقال أرسطو: «بلين الكلام تدوم المودةُ في الصدور، وبخفض الجناح

يمدح فيها السموأل، كما رويت لهذا الأخير أشعارٌ فيها اعتزازٌ بقيم الشجاعة والوفاء والأنفة والعزة. ومع شهرة قصة السموأل مع امرئ القيس، وشيوع ما نُسب إليه من شعر ورواج تناقله بين رواة الأدب كأبي الفرج الأصفهاني، فقد كان هناك مَنْ شكك في صحة نسبة ذلك الشعر إليه، وخاصة القصيدة التي طالعها ما ذكره المصنف. ومن الذين وقفوا هذا الموقف ابن الأعرابي (ت ٢٣١ﻫـ) وأبو الحسن ابن طباطَبَا العلوي (ت ٣٢٢ﻫـ) وأبو بكر الصولي (ت ٣٣٥ﻫـ) والمرزوقي (ت ٤٢١هـ) شارح ديوان الحماسة، فقد ذكروا أنها لعبد الملك بن الحارثُي، ونبهوا على أنها تُنسبُ خطأ إلى السموأل. والحارثي هو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي من اليمن، من بني الحارث بن كعب، وهم بطنٌ من بطون مذحج، من عرب الجنوب، ومن هؤلاء بنو عبدالمدان الذين يسكنون الفَلَجَة من أرض الشام، وهي اليوم في شرقي الأردن. وقد كتب الدكتور بكري شيخ أمين مقالاً في هذا الشأن بعنوان: «الكذَّبة التاريخية بين السموأل والحارثي»، نشر في المجلة الإلكترونية الموسومة: «أسواق المربد: مجلة الأديب العربي»، فراجعه للمزيد من التفاصيل. وقد عده ابن سلام (المتوفَّى سنة ٢٣١ﻫ) من شعراء اليهود بالمدينة، وذكر شعرًا للأعشى يصف وفاء السموأل. الجمحي، محمد بن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق جوزف هل وتقديم طه أحمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢ أ ٢ / ٢٠٠١)، ص ١٠٦. و مما قاله السموأل في شأن أدرع أمرئ القيس: وَفَيْ تُ بِ أَدْرُعِ الكِنْ لِدِيِّ إِنِّي إِذَا مَ اذُمَّ أَقْ وَأَمْ وَفَيْ تُ وَأَوْصَى عَادِيَ ا يَوْمَ ا بِ أَلاًّ تَهُدِمَ يَا سَمَوْأَلُ مَا بَنيَّتُ وَمَاءً كُلَّامًا شِيثُ اسْتَقَيْتُ بَنَا لِي عَادِيَا حِصْنَا حَصِينًا الأصفهاني: الأغاني، ج٨/ ٢٢، ص٧٦؛ ديوان السموأل مطبوع مع ديوان عروة بن الورد، نشرة بعناية عيسى سابا (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٧٩-٠٨.

⁽١) ديوان السموأل، ص ٩٠ البغدادي: منتهى الطلب من أشعار العرب، ص٧٣٨.

 ⁽۲) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨-١٣٩٩-١٩٧٨/١٣٩٩ ١٩٧٩)، ج١، ص٧٦.

تتم الأمور، وبسعة الأخلاق يطيب العيشُ ويكمل السرور. "(1) وكتب إلى الإسكندر: «الأراذل ينقادون بالخوف، والأخيار بالحياء، فاستعمل في الأولى البطشَ وفي الثانية الإحسان. ولْيكنْ غضبُك لا شديدًا ولا ضعيفًا؛ فإن ذلك من أخلاق السباع، وهذا من أخلاق الصبيان. وإذا أعطاك الله ما تُحبه من الظَّفَر، فافعلْ ما أحب الله من العفو. "(1)

واعلمْ أن مدارَ اعتبار تمام الصفات أن تكون منبعثةً من صفاء الباطن وإخلاص الطوية، كما يقتضيه اعتبارُ الملكة فيها. أما إذا كانت بحسب الظاهر فقط، فهو التخلق المذموم، وإياه يعنى من يقول:

يَا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّي غَيْرَ شِيمَتِهِ إِنَّ التَّخَلُّقَ يَأْتِي دُونَهُ الْخُلُتُ وُ")

يَا أَيُّهَا الْمُتَحَلِّي غَيْرُ شِيمتِهِ وَمَنْ سَجِيتُهُ الإِكْثَارُ وَالْمَمَلَقُ إِنَّ التَّخَلُّ قَ يَانُق دُونَ هُ الْخُلُ قُ اعْمِدْ إِلَى الْقَصْدِ فِيهَا أَنْتَ رَاكِبُهُ عَنِّى بِمَطْرُوفَ قِ إِنْسَانُهَا غَرَرُقُ صَدَّتْ هُنَيْدَةُ لَّا جِئْتُ زَائِرَهَا كَـذَاكَ يَصْفَرُ بَعْدَ الْخُضِرَةِ الْوَرَقُ وَرَاعَهَا الشَّيْبُ فِي رَأْسِي فَقُلْتُ لَمَا بَلْ مَوْقِفٍ مِثْلِ حَدِّ السَّيْفِ قُمْتُ بِهِ أُحْ بِي اللَّهُ مَارَ وَتَرْمِينِ بِي الْحِدَقُ فَ إِزَلَا تُ وَلا أُلْفِي تُ ذَا خَطَ ل إِذَا الرِّجَالُ عَلَى أَمْثَا لِحَالَ الرِّجَالُ عَلَى أَمْثَا لِحَالَ الرِّجَالُ الْحُلَالِ البيان والتبيين، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج١/١، ص١٦١-١٦٢. ورواه ابن قتيبة مع بيتين آخرين - ليسا مما أورده الجاحظ - باللفظ نفسه الذي جاء عنده، ونسبه للعرجي عبدالله بن عمر. الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء، تحقيق مفيد قميحة ومحمد أمين

الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٥٦-٣٥٣. وأورده المبرد

عن أبي زيد القرشي دون نسبة، مع بيت آخر غير ما ذكره الجاحظ وابن قتيبة، وهو:

⁽۱) جزءٌ من كلام طويل قيل إنه خطبة ألقاها أرسطو بين يدي الملك روفسطانيس. المصدر نفسه، ص٥٦.

⁽٢) المصدر نفسه، صي٩٩.

⁽٣) رواه الجاحظ بلفظ مختلف ضمن مقطوعة من ستة أبيات منسوبة لسالم بن وابصة، يقول فيها:

وقال محمد بن هانئ مادحًا:

غَنِيٌّ بِهَا فِي الطَّبْعِ عَنْ مُسْتَفَادِهِ لَهُ كَرَمُ الأَخْلِقِ دُونَ التَّكَرُمُ (١)

وعنوانُ الحقيقة ظهورُ السرور والبشر عند التلبس بتلك الصفات؛ فإن الظواهرَ عنوانُ البواطن. ومن هنا لمَّا سئل سَلاَّم بن أبي مطيع (٢) عن حسن الخلق أنشأ يقول:

تَـرَاهُ إِذَا مَـا جِئْتَـهُ مُـتَهَلِّلاً كَأَنَّك تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ (٣)

فلم يعتبر الإحسانَ من حسن الخلق إلا مع التهلل والبشرى الدالين على طيب الباطن. وقد أجاد ابنُ الرومي مفصِحًا بطريقة سَلاّم (١٤) مع بيان الدليل، فقال:

وَلاَ يُؤَاتِيكَ فِهِ عَالَا اللهِ مِنْ حَدَثٍ إِلاَّ أَخُولِ ثِقَةٍ فَانْظُرْ بِمَنْ تَثِقُ تَ لِللهُ وَالأَدْب، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: المجمد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج١، ص٤٤.

⁽۱) الأندلسي، محمد بن هاني الأزدي: ديوان ابن هانئ الأندلسي، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٠)، ص٣١٦. والبيت من قصيدة يمدح فيها ابن هانئ المعز لدين الله الفاطمي، وهي آخرُ قصيدة بعث بها من إفريقية إليه بالقاهرة.

⁽۲) هو سلام بن أبي مُطيع، أبو سعيد الخزاعي، مولاهم البصري. إمام، ثقة، قدوة. حدث عن قتادة، وشعيب بن الحبحاب، وأيوب السختياني، وعثمان بن عبد الله بن موهب، وهشام بن عروة، وأبي عمران الجوني، وأسهاء بن عبيد، وآخرين. وحدث عنه عبدالله بن المبارك، وعبدالرحمن بن مهدي، وسعيد بن عامر الضبعي، ويونس بن محمد، وسليهان بن حرب، وعلي بن الجعد، وموسى بن إسهاعيل، وغيرهم كثير. وثقه أحمد بن حنبل وأبو حاتم الرازي، واحتج به البخاري ومسلم. مات وهو مقبل من مكة سنة أربع وستين ومائة، وقيل سنة ثلاث وسبعين وهو الراجح.

⁽٣) ديوان زهير بن أبي سلمى، نشرة بعناية على حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٨/١٤٠٨)، ص٩٢. والبيت من قصيدة طالعها: «صَحَا القَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ»، وهي من بحر الطويل، قالها زهير في التواعد بالحرب بين عمرو بن هند وحصن بن حذيفة، ثم عدول عمرو عن ذلك وقد أوشك الطرفان على اللقاء.

⁽٤) الإشارة هنا إلى طريقة سلام بن أبي مطيع بإنشاد شعر زهير في الجواب عن السؤال عن حسن الخلق.

وَقَلَ مَنْ ضَمِنَتْ خَيْرًا طَوِيَّتُهُ تَلْقَاه وهْوَ مَعَ الإحْسَانِ مُعْتَذِرٌ إِلَّا تَيْمَّمَ لَكُ الْعَافِي فَكُوْكَبُهُ إِذَا تَيَمَّمَ لَكَ الْعَافِي فَكُوْكَبُهُ أَخْيَى بِكَ اللهُ هَذَا الْخُلْقَ كَلَّهُمُ أَحْيَى بِكَ اللهُ هَذَا الْخُلْقَ كَلَّهُمُ وَالله أعلم.

إِلاَّ وَفِي وجْهِدِ لِلْبِشْدُرِ عُنْدُوانُ وقَدْ يُسِدِيءُ مُسَدِيءٌ وهوَ منَّانُ سَعْدٌ وَمَرْعَاهُ فِي وَادِيكَ سَعْدَانُ فَأَنْتَ رُوحٌ وَهَذَا الْخَلْقُ جشْمانُ (١)

⁽۱) الأبيات من قصيدة طويلة (من البحر البسيط)، قالها ابن الرومي في مدح إسماعيل بن بلبل. وهي ليست متوالية، باستثناء البيتين الأول والثاني. وقد جاء في البيت الأول في طبعة الديوان التي رجعنا إليها لفظ «للخير» بدل «للبشر»، وفي الثاني لفظ «يلقاك» بدل «تلقاه». ديوان ابن الرومي، شرح أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٣)، ج٣، ص٣٥٥ و٣٧٨.

شرف الكعبة(١)

قال الله تعالى ﴿ إِنَّ أُوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿ اللَّهُ : [آل عمران:٩٦].

الغرض من هذه الآية بيانُ شرف الكعبة لوقوع هذه الآية عَقِب قوله تعالى: ﴿ قُلُ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَيْعُوا مِلَّةَ إِبْرَهِيمَ حَنِيفًا ﴾ [آل عمران: ١٥]، وقبل قوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِبُّ الْبَيْتِ مَنِ السَّطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ١٩]. فعلمنا أنها مسوقةٌ مساقَ الدليل لِمَا قبلها؛ لأن شأنَ الدليل أن يقعَ عقب المطلوب ومساقَ المقدمة لِمَا بعدها، وكلاهما مؤذنٌ بالتعليل، والعلةُ أوضحُ دلالةً من المعلول، فكان ذلك مؤذنًا بتقرر شرف الكعبة.

وكلٌّ من الدليل والمقدمة طريقٌ في صناعة الخطابة لإثبات مقصود الخطيب. والاستدلالُ يكون بطريق التدليل والتعقيب، والمقدمة بطريق التصدير والتقديم، فالجمع في موقع هذه الآية بين الطريقتين من بلاغة القرآن وإعجازه الذي لمَ أر مَنْ نَبَّه عليه.

وتصديرُ الآية بحرف التأكيد من دون تقدم إنكارٍ منكرٍ ولا تردُّدِ متردِّد، تأكيدٌ مقصودٌ منه الاهتهام بالخبر. ومن شأن «إن» إذا جاءت لمجرد الاهتهام أن تُغنِيَ غناءَ فاء العطف وتفيد من التعليل والربط شيئًا عجيبًا، فيكون الكلامُ بها مستأنفًا غير مستأنف، مقطوعًا موصولاً معًا، كها فصله الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز»، ومثّله بقول بشار بن برد:

بَكِّرَا صاحِبَيَّ قَبْلَ الْهُجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٥/ فيفري (فبراير) ١٩٣٧ (ص٢٦٩-٢٧٧).

وذكر قصة خلف الأحمر وأبي عمرو بن العلاء مع بشار في شأن هذا البيت. (١)

وإيقاعُ «إن» في أول هذه الآية أدخلُ في الإعجاز، بحيث نجد وقوعَها متعينًا في بلوغ الكلام حدَّ الإعجاز؛ لأنها مفيدةٌ لتعليل ما قبلها، إذ هي بمنزلة فاء التفريع كما تقدم. وهي أيضًا مفيدةٌ مفاد أداة الاستفتاح لِا فيها من معنى الاهتمام الذي يناسب صدر الكلام، ولذلك قال الشيخ عبدالقاهر: «فأنت ترى الكلام بها مستأنفًا غير مستانف، ومقطوعًا موصولاً معاً». (٢) ولو وقعت الفاءُ في أول الآية لا صلحت إلا أن تكونَ تفريعًا عما قبلها، فتفيد التعليل ولا تفيد الاهتمام، ولا تصلح الجملة حينئذ لأن تكون مقدمةً لِا بعدها. هذا وجه إفادة شرف الكعبة على وجه الإجمال، وسنجيئك بتفصيله من بعد بيان معنى الآية.

⁽۱) والقصة التي إليها أشار المصنف هي كها ذكر الجرجاني: «رُوي عن الأصمعي أنه قال: كنتُ أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكانا يأتيان بشارًا فيسلهان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثت؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له، حتى يأتي وقتُ الزوال، ثم ينصرفان. وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتكم. قالا: بلغنا أنك أكثرتَ فيها من الغريب. قال: نعم، قالا: أنْشِدْناها يا أبا معاذ، فأنشدهما [من الخفيف]:

بَكِّ رَا صَاحِبَيَّ قَبْ لَ الْمُجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَ الَّهَ اللَّهِ البَّكِرِ»، «بكرا حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت يا أبا معاذ مكان «إن ذاك النجاح في التبكير»، «بكرا فالنجاح في التبكير»، كان أحسن. فقال بشار: إنها بنيْتُها أعرابيةً وحشية، فقلت: «إن ذاك النجاح في التبكير»، كها يقول الأعراب البكويّون، ولو قلت: «بكرا فالنجاح»، كان هذا من كلام المُولّدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة». دلائل الإعجاز، ص٢٧٦-٢٧٣. وقد أورد القصة الأصفهاني من قبل بلفظ مختلف قليلاً: كتاب الأعاني، ج١/٣، ص٢٧٨. والبيت المذكور هو طالع قصيدة طويلة مدح بها بشارٌ سلم بن قتيبة الباهلي، والراجح أنه هنأه بها حين ولايته أميرًا ابن عاشور (القاهرة/ تونس: دار السلام ودار سحنون، ط١، ٢٠٤٨/١٤٢٩)، ج٢/٣، ص٢٨٤.

⁽٢) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٧٣.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُوَّلَ بَيْتٍ ﴾: «الأول» اسم يدل على السابق في حال من الأحوال، فإذا أُطلق فهو الأولُ المطلق، وذلك كها في اسمه تعالى «الأول». (۱) وإذا أُضيف إلى اسم جنس ظاهر أو مقدَّر فهو الأول في ذلك الجنس، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَضِيفٍ إِلَى اسمِ جنس ظاهر أو مقدَّر فهو الأول في ذلك الجنس، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْلِيَوْمٍ ﴾ [التوبة:١٠٨]، (٢) وقول الفرزدق: «ومُهَلْهِل الشُّعراء ذاك الأول»؛ (٣) أي أول الشعراء. وقد يُطلق الأول ويُراد به السابقُ في الفضل والكهال في أحوال ما أضيف اليه، كقوله ﷺ: «نحن الأولون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا». (٤) والأولية عند العرب من شعار التفضيل فيها يتنافس فيه المتنافسون، كها قبلنا». (١)

⁽١) وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَالْأَوُّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّنهِرُ وَالْبَاطِنُّ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿ ﴾ [الحديد:٣].

⁽٢) جزء من قوله تعالى: ﴿لَمَسْجِدُ أُسِيِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِيَوْمٍ إَحَقُّ أَن تَـعُومَ فِيدٍّ ﴾ [التوبة: ١٠٨].

⁽٣) **ديوان الفرزدق،** نشرة بعناية إيليا الحاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٣)، ج٢، ص٣٢٣. وتمام البيت:

⁽٤) لم أجده بهذا اللفظ والترتيب لكلمتي «الأولون» و «السابقون»، ولكن جاء بقريب منه عند مسلم، عن أبي هريرة أن رسول الله على قال: «نحن الآخرون الأولون (الآخرون السابقون) يوم القيامة، ونحن أولُ مَنْ يدخل الجنة. بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، وأوتيناه من بعدهم، فاختلفوا، =

قال حسان في رثاء أبي بكر الصديق: «وَأَوَّلَ النَّاسِ حَقًّا صَدَّقَ الرُّسُلاَ».(١)

ومن ذلك إطلاقُ العتيق عندهم على الشريف؛ إذ العتيقُ عندهم في الحقيقة هو القديم، والقديم شيءٌ أول. وقد فُسِّر به قولُه تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَفُوا بِاللَّبِيتِ الْعَتِيقِ ﴾ القديم، والقديم شيءٌ أول. وقد فُسِّر به قولُه تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَفُوا بِاللَّبِيتِ اللَّعِرِ يُتَّخَذُ اللَّهِ السّعِر عن ثياب الشعر يُتَّخَذُ للإيواء والسكنى، فإن كان من أدم فهو القبة. وقد يُطلق البيتُ على المسجد، بتقدير أنه بيت الله أو بيت الصلاة، قال تعالى: ﴿ فِي بُوتٍ آذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذِكَرَ فِي السّمُهُ ﴾ النور: ٣٦]، وقال حكايةً عن إبراهيم السّخ : ﴿ وَبّنَا إِنّ أَسْكُنتُ مِن ذُرّتِيتِي بِوَادٍ عَيْرٍ ذِي زَرْعِ عِندَ بَيْكِكَ ٱلمُحَرِّم ﴾ [إبراهيم: ٣٧]، وسموا المسجد الأقصى بيت المقدس.

ومعنى ﴿ وُضِعَ لِلنَّاسِ ﴾ أقيم واتخذ. وأصلُ الوضع في كلام العرب ضدُّ الرفع؛ يقولون: وضعتُ لك الشيءَ في محل كذا، أي قربته لك وهيأته، ثم استُعمِل بمعنى مطلق الجعل والإقامة. والناس: اسم جمع لطائفة من البشر، لا واحدَ له من لفظه في كلام العرب، فإذا دخل عليه حرفُ التعريف دلَّ غالباً على الاستغراق الحقيقي نحو: ﴿ قُلُ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿ ﴾ [الناس:١]. ويكون التعريف فيه للعهد أيضًا، نحو قول الخطيب: ﴿ أَيُهَا الناسِ »، يعني سامعيه، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدَّ جَمَعُوا لَكُمُ ﴾ [آل عمران:١٧٣] يعني قريشاً.

فهدانا الله لَما اختلفوا فيه من الحق. فهذا يومُهم الذي اختلفوا فيه، هدانا الله له (قال يوم الجمعة). فاليوم لنا، وغدًا لليهود، وبعد غد للنصارى». صحيح مسلم، «كتاب الجمعة»، الحديث ١٥٥ (٢٠-٢١)، ص٣٠٦. وجاء عند البخاري بلفظ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة. بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فاختلفوا، فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غدًا والنصارى بعد غد». صحيح البخاري، «كتاب الجمعة»، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غدًا والنصارى بعد غد». صحيح البخاري، «كتاب الجمعة»، الحديث ١٤١، وانظر سنن ابن ماجه، «أبواب»، الحديث ٢٩٩، ص ١٤١، عن ابْن عبّاس؛ أَنَّ النَّبيَّ عَلَيْهُ قَالَ: «نَحْنُ آخِرُ الْأُمَمِ، وَأَوَّلُ مَنْ يُحَاسَبُ. يُقَالُ: أَيْنَ الأُمَّةُ الأُمَيَّةُ وَنَبِيهَا؟ فَنَحْنُ الآخِرُونَ الأَوَّلُونَ».

⁽۱) هذا عجز البيت، وهو من قصيدة يرثي فيها أبا بكر الصديق. وفيه «منهم» بدل «حقاً». أما صدره فهو: «وَالثَّانِيَ الصَّادِقَ المَحْمُودَ مشهدُهُ.» ديوان حسان بن ثابت، ج١، ص٣٢.

وقوله تعالى: ﴿ لَلَّذِى بِبَكَّةَ ﴾، جاء بالموصولية دون أن يقول الكعبة -الذي هو عَلَم البيت الحرام - لزيادة الإيضاح؛ إذ قد اتخذت الحبشُ الكعبة اليهانية في صنعاء، فحجت إليها خثعمُ وبعضُ قبائل العرب. و «بكة» اسم البلد الذي به الكعبة، وهو مكة، فهو بالباء وبالميم في أوله. وقد ورد الاستعهالان معًا في القرآن، قال تعالى: ﴿ بِبَطِّنِ مَكَّةً ﴾ [الفتح: ٢٤]. (١) والعرب يُبْدِلون الباء ميمًا وعكسه إبدالاً غير قياسي، ولا سيها مازن، يقولون: باسمك؟ أي: ما اسمك؟ وقد نبه على هذا الإبدال أبو علي القالي في أماليه، كقولهم: لازب ولازم، وقولهم أربد وأرمد. (١) وفي سماع ابن القاسم من العُتْبيَّةِ أن مالكًا رحمه الله تعالى قال: «بكة بالباء اسمُ موضع الكعبة، وبالميم بقية البلاد». (١)

وقد اقتضت الآية أن الكعبة أولُ بيت وضع للناس، وظاهِرُ هذا التركيب أنَّها أولُ بيت بُنِيَ للبشر. وقد تناولت أفهامُ المفسرين هذه الآية بتفاسير مختلفة، ونحن نشير إلى مجمل أقوالهم ثم نُتْبِعُها بها نختاره في تفسيرها. حمل قتادة ومجاهد والسدي وقليلٌ من المفسرين الآية على ظاهرها بجعل الأوليةِ حقيقية، والناس على عمومه. فأما مجاهد وغيره فقد أحسوا بأن في بني آدم مباني سابقة الكعبة، فقالوا: إن أول مَنْ بنى الكعبة آدم، وكانت تُسمَّى الضُّرح (بضم الضاد المعجمة)، وأنه رُفع إلى السهاء في وقت الطوفان فصارت الملائكةُ تطوف به وتسكنه في السهاء، ثم بنى إبراهيمُ الكعبة في موضعه. (١)

⁽١) جزء من قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي كُفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَاتَعْمَلُونَ بَعِيدًا ﴿ آلِهُ الفتح: ٢٤].

⁽٢) القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: كتاب الأمالي، ومعه ذيل الأمالي والنوادر كلاهما لها، تحقيق صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ٢١٨-٢١٧)، ص٢١٦-٣١٨.

⁽٣) ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الجامع الأول»، ج١٧، ص٥٥.

⁽٤) انظر في هذه الأقوال وغيرها، الطبري: جامع البيان، ج٥، ص٥٩٥-٥٩٤. وقريب منه ما ذكره ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: المعارف، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ط٤٠) . ج٢، ص٥٥٥.

ولهم في ذلك أحاديث وقصص، قال الشيخ ابن عطية في تفسيره: «وقد رُويت في ذلك أقاصيص ضعيفةُ الإسناد تركتُ ذكرَها»، (١) وقال الفخر: «أنكر ذلك الباقلاني.» (٢) وعلى هذه القصص بنى المعري قولَه:

وَقَدْ بَلَعْ الضُّرَاحَ وَسَاكِنِيهِ نَشَاكَ، وزَارَ مَنْ سَكَنَ الضَّرِيحَا(٣)

أما السدي فقال: كانت الكعبةُ «أولَ بيت وُضع في الأرض»، (٤) ولم يلتفت إلى ما كان قبل ذلك من البنيان. وهذا القول غير مستقيم، فقد كانت قبل إبراهيم مبانٍ كثيرة، منها صرحُ بابل بني بعد الطوفان، ومنها بيتُ الأصنام في بلد الكلدان وهو البيت الذي دخله إبراهيم وكسر الأصنام التي فيه، كما أشار إليه القرآن وورد بيانُه في الحديث الصحيح. (٥)

⁽۱) أورد المصنف كلام ابن عطية مختصرًا، وتمامه: «ورويت في هذا أقاصيص من نزول آدم من الجنة، ومن تحديد ما بين خلقه ودحو الأرض، ونحو ما قال الزجاج من أنه البيت المعمور، أسانيدها ضعيفة، فلذلك تركتها.» المحرر الوجيز، ج١، ص٤٧٤. وكذلك قال الراغب الأصفهاني: «ومنهم من قال: أولُ موضع اتخذته الملائكةُ قبلة في الأرض، وروى في ذلك أخبارًا، وهذا لا يقتضيه الظاهر؛ لأنه قال: ﴿وُضِعَ لِلنَّاسِ ﴾ فخُصَّ بالناس». تفسير الراغب الأصفهاني (من أول سورة آل عمران وحتى نهاية الآية ١١٣ من سورة النساء)، تحقيق عادل بن علي الشدي (الرياض: مدار الوطن، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج١، ص ٧٣٠-٧٣١.

⁽٢) ليس هذا كلام الرازي بحرفه، وإنها هو مؤداه. الرازي: التفسير الكبير، ج٤/٨، ص١٢٦.

⁽٣) المعري، أبو العلاء: سقط الزند، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧)، ص ٦١. ومعنى النثا، ما أُخبِر به عن الرجل من حسن أو سيئ، وقصد الشاعر هنا الذكر الحسن لممدوحه. والبيت من قصيدة من بحر الوافر اسمها «تبوح بفضلك الدنيا»، كتبها المعري جوابًا للشريف أبي إبراهيم موسى بن إسحاق، وطالعها:

⁽٤) وهو كذلك قول قتادة. الطبري: جامع البيان، ج٥، ص٥٩٢.

⁽٥) انظر ذكر القرآن لذلك في: الأنبياء: ٥٧-٥٨؛ الصافات: ٩١-٩٣. وانظر ما رواه الطبري في ذلك عن السدي في: **جامع البيان،** ج١٦، ص٢٩٥-٢٩٧؛ **تاريخ الرسل والملوك،** ج١، ص٢٣٧-٢٣٩.

ورُوي عن علي الله أنه سُئل عن هذه الآية: أكانت الكعبةُ أولَ بيت؟ قال: «لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه أول بيت وضع للناس مباركًا وهدى للعالمين ومن دخله كان آمنًا»، (۱) فجعل الأولية المقصودة هي المقيدة بالحالين «مباركًا وهدى». وأنا أستبعدُ صحة هذه الرواية عنه؛ إذ هو عربيٌّ بليغ، وهذه الأحوال من خبر «إن»، ولا يجوز جعلُها أحوالاً من المضاف إليه؛ لأنه يقتضي الفصل بين الحال وصاحبه. وذلك يوجب اللبسَ بجعل «مباركًا» حالاً من «بيت»، تقييدًا للعامل وهو «أول». وفي رواية عنه أنه أولُ بيت وضع لعبادة الله، وهذا أحسن. (٢)

ومن المفسّرين مَنْ يجعل «أول» هنا بمعنى الشرف، (٣) أي كقوله: «البيت العتيق». ومنهم مَنْ حمل «الناسَ» على خصوص العرب. وعن مجاهد ما يقتضي جعلَه أولَ بالنسبة إلى خصوص بيت المقدس. (٤)

⁽۱) قال الطباطبائي في معرض تفسير الآية موضوع البحث: «ليس هو أنّه أول ما بني على وجه أرض، كما قد يتوهمه البعض، بل المراد أول بيت وضع للعبادة والهدى والبركة للناس. وهذا ما وردت به الرواية عن علي أمير المؤمنين (ع) في ما نقله ابن شهر آشوب عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ للنَّذِي بِبَكَّةَ ﴾ الآية، فقال له رجل: هو أول بيت؟ قال: لا، قد كان قبله بيوت، ولكنه كان أول بيت وضع للناس مباركًا، فيه الهدى والرحمة والبركة، وأول مَنْ بناه إبراهيم، ثم بناه قوم من العرب من جُرهم، ثم هُدِم فبنته العمالقة، ثم هُدم فبنته قريش». الطباطائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١/ ١٩٩١)، ج١٣، ص٧٠٤.

⁽٢) تفسير الراغب الأصفهاني، ج١، ص٧٢٩.

⁽٣) قال الراغب: «ثم اختلفوا في معنى أول، فمنهم من اعتبر ذلك بالشرف، فكأنه قيل: أشرف بيت. وعلى ذلك قال مجاهد هو كقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّتِهِ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾. المرجع نفسه.

⁽٤) يشير المصنف بذلك إلى ما رُوي عن مجاهد أنه قال: «تفاخر المسلمون واليهود، فقالت اليهود: بيت المقدس أفضلُ وأعظمُ من الكعبة؛ لأنه مُهاجَرُ الأنبياء، وفي الأرض المقدسة. وقال المسلمون: بل الكعبة أفضل، فأنزل الله هذه الآية». النيسابوري: أسباب النزول، ص١١٥؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٠٧.

وهذه الأقوال راجعةٌ إلى التأويل: إما بتأويل لفظ «أول»، أو بتأويل معنى البيت، أو بتأويل معنى الوضع، أو بتأويل المراد بالناس، أو بتأويل نظم الآية. ولا حاجة بنا إلى استيعابها استدلالاً وردًّا، إذ ليس ذلك من غرضنا.

والذي أراه وأجزم به -في معنى الآية- أن القرآن كتابُ شريعة وهدى، وليس من أغراضه تأريخُ المباني ولا تأريخُ أطوار مساكن البشر، فلا يَعبأ بذكر المباني غير الدينية، ولا بذكر الهياكل الدينية الضالة، وأن الآية مسوقةٌ -كها بيَّنَاه آنفًا- للاستدلال على وجوب اتباع ملة إبراهيم، معنيًّا بها الإسلامُ ووجوب الحج. فتعين أن يكون المرادُ من الأولِ الأولَ في النوع، وبالبيوت بيوتَ العبادة الحقة والهدى إلى الحق.

وذلك أن الله تعالى بعث الرسلَ قبل إبراهيم فدعوا إلى عبادة الله وتوحيده، وكانت الأممُ في ضلالتهم إذا أشركوا بالله أقاموا لمِعبوداتهم ولشركائهم تماثيلَ وهياكل، كما فعل قومُ نوح وقومُ إبراهيم الكلدانيون. وقامت الرسلُ تدعو إلى التوحيد بالقول، ولكنهم لم يُؤمر أحدُ منهم بأن يقيم هيكلاً ينادي فيه لعبادة الله ولتوحيده، ويناغي بذلك تماثيل المشركين، ويردد ذلك على مسامع الناس. (1)

فلما بعث الله إبراهيم، أمره بإقامة هيكل لعبادة الرب الحق الواحد ليدافع بذلك تظاهر المشركين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَا تُشْرِلَفَ بِعَ شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِي لِلطَّآبِفِينَ وَالْقَآبِمِينَ وَالرُّكِّعِ السُّجُودِ ﴿ وَأَذِن فِ النَّاسِ بِالْحَجْ ﴾ وَهُ يَتُ وَطَهِّرْ بَيْتِي لِلطَّآبِفِينَ وَالْقَآبِمِينَ وَالرُّكِّعِ السُّجُودِ ﴿ وَأَذِن فِ النَّاسِ بِالْحَجْ ﴾ [الحج: ٢٦]. فكان بناء الكعبة رمزًا للتوحيد، ولذلك قال [تعالى]: ﴿أَن لَا تُشْرِلَتَ فِي شَيْئًا ﴾ [الحج: ٢٦]، ثم قال: ﴿ وَأَذِن فِ النَّاسِ بِالْحَجَ ﴾ [الحج: ٢٦]؛ أي بالحج لله.

فاتخذ إبراهيم الكعبة ودعا الناس إلى الحج لعبادة الله الصادقة، فكان الحجُّ مِعاً لأهل التوحيد يجددون ذكراهم ويدعون إليه من عداهم. وأقام ولده فيها

⁽۱) انظر في شأن بيوت العبادة: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ضبط أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١/١٤٢١)، ص٥٧٨-٥٨١.

فالكعبة أول بيت توحيد وضع للناس، أي البشر؛ لأن واضع معابد الوحدانية هو إبراهيم المني والكعبة أول مسجد وضعه إبراهيم. ففي صحيح مسلم عن أبي ذر في قال: «سألت رسول الله على مسجد وضع أول؟ قال: المسجد الحرام. قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى. قلت: كم كان بينها؟ قال: أربعون سنة». (۱) ولا شك أن مراد رسول الله بالمسجد الأقصى المسجد الذي بناه إبراهيم هنالك، لا المسجد المعروف الذي بناه سليان بن داود، ويكون مسجد سليان مبنيًا على موضع مسجد إبراهيم، فيندفع الإشكالُ عن الحديث. إذ قد ثبت في التوراة أن إبراهيم بنى مذابح -أي مساجد - في كثير من البلاد التي مر عليها، وهذا ما تقتضيه الفقرة السادسة من الإصحاح ١٢ من سفر التكوين: «إن إبراهيم لمًا مرّ بأرض كنعان بنى مذبحًا لله في بلوطة مورة في مكان شكيم ومذبحًا غربي بيت إيل. "(٢)

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث ٥٢٠، ص ١٩٥؛ صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٣٦٦، ص ٥٦٠، والحديث ٣٤٢٥، ص٥٧٠.

⁽۲) الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق، سفر التكوين، الفصل الثاني عشر، ص ١٥. هذا وقد جاء في نشرة عبد الملك ابن عاشور لتحقيقات وأنظار (ص ٢٧) مباشرة بعد هذا الموضع الفقرة الآتية: «ويؤخذ من تاريخ ابن العربي والقديس إيروسيمرس أن ذلك في الجبل الذي بنَى عليه داود خيمته وبنى عليه سليان هيكله، فيندفع الإشكالُ عن الحديث؛ إذ قد ثبت في التوراة أن إبراهيم بنى مذابح - أي مساجد - في كثير من البلاد التي مر عليها. وحقيقٌ من بينها بذلك البلد الذي أراه الله، ووعده أن يعطية ذريتة بني إسرائيل. وإذ قد كان إسماعيلُ بِكْرَ أولاد إبراهيم، كان الوعدُ بإعطاء بني إسرائيل بلاد الشام فظهر معنى الحديث أتم الظهور. "وواضح أن في الكلام اضطرابًا بسبب تكرر بعض عباراته، إما عن سهو من المصنف أو تحريف من الناشر. وأما ما جاء فيه من ذكر تاريخ منسوب لابن العربي، فبين أنه خطأ، والصحيح «تاريخ ابن العبري»، وهو من تأليف = ذكر تاريخ منسوب لابن العربي، فبين أنه خطأ، والصحيح «تاريخ ابن العبري»، وهو من تأليف =

وحقيقٌ من بينها بذلك البلدُ الذي أراه الله، ووعده أن يعطيه ذريتَه بني إسرائيل. وإذ قد كان إسماعيل بِكرَ أو لاد إبراهيم، كان الوعدُ بإعطاء ذريته بلادَ العرب سابقًا على الوعد بإعطاء بني إسرائيل بلادَ الشام، فظهر معنى الحديث أتَمَّ الظهور.

وهذا الوجهُ فيه بقاءُ الأولية على ظاهرها، وبقاءُ لفظ «الناس» على ظاهر عمومه، وإبقاء نظم القرآن على ظاهره، دون صرف الأولية إلى أولية مقيَّدة بالحال أو بالنسبة إلى بيت المقدس، وليس فيه إلا تأويلُ البيت بأنه بيت العبادة الحق. وذلك تأويلٌ قريبٌ لشيوع إطلاق البيت على بيت العبادة، ولأن قرينة السياق تقرِّب هذا التأويل. ويكون مناطُ التشريف والثناء هو الخبر بأن الكعبة أولُ بيت؛ إذ الخبر هو محطُّ الفائدة، ويكون الحالان في قوله: ﴿مُبَارَكًا وَهُدَى لِلْعُلَمِينَ الله وكذلك ما بعدها من الصفات.

فكانت الكعبة بهذا أفضل المساجد، وإنها كانت أولية السبق مقتضية التفضيل؛ لأن هذا المسجد كان أصلاً للبقية، فكلُّ فضل لغيره بعده يكون له منه حظّ، فلا يزال فضلُه يتزايد، ولأن مواضع العبادة لا تتفاصل من جهة وقوع العبادة فيها، إذ هي في ذلك سواء، وإنها تتفاصل بها يحف بها من طول الزمان في عمرانها بالأنوار الملكية وبإخلاص مؤسسيها في تأسيسها. وأيُّ إخلاص أعظم من إخلاص تأسيس أصل معابد التوحيد الذي كانت المعابد بعده تقليدًا له ومحاكاةً لغرضه!

⁼ غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الملطي، السرياني، المعروف بابن العبري (١٢٢٦-١٢٨). وأما القديس إيروسيمرس فلم نهتد إلى معرفة مَنْ هو. هذا ولم نعثر في تاريخ ابن العبري على ما جاءت الإشارة إليه في هذه الفقرة.

⁽١) التقريب كلمة اصطلاحية في علم آداب البحث، وهو استلزام الدليل للمدَّعَي. - المصنف.

لهذا البيت أفضليةٌ على كل مسجد تقام فيه دلائلُ التوحيد. وهذا الأثر أقامه إبراهيم السيّ كما دل عليه آخِرُ الآية، وإبراهيم هو رسول الحنيفية الأول. فإذا استقرت فضيلةُ هذا الأثر على بقية الآثار الدينية الحقة، ثبتت الفضيلةُ لا محالة للملة التي أُقيم هذا الأثر دليلاً عليها ومناديًا بها على عمر الأحقاب لكونه دليلها وفيه ظهرت، فتكون أشرف الملل. وهذا الاستدلال جارٍ على طريق دلالة الالتزام، فهو استدلالُ بطريقة الكناية بشرف المحلّ على شرف الحالّ فيه، كقول زياد الأعجم (شاعر أموي): (1)

إِنَّ السَّاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ (٢)

وهذه الطريقة في صناعة البلاغة كإثبات الشيء بحجة ولها تأثير في المخاطبين، فكانت الحنيفية بذلك أفضل الملل؛ لأنها أقامت للتوحيد أول معبد ومسجد، ولأنها جمعت للدعوة للحق بالقول الدعوة له بالمشاهدة، ولأن الملل التي تقدمتها كانت تُنسَى بوفاة رسلها وانقطاع أقوالهم، والحنيفية بقي أثرها ناطقاً. فإذا كان أول مسجد بناه إبراهيم للتوحيد هو الكعبة، تكون الملة التي نبعت منه وظهرت فيه أفضل الملل بحكم إعطاء شرف القرين لقرينه.

وقوله تعالى: ﴿ مُبَارَكًا ﴾ حال من اسم الموصول الصادق على البيت، أي مجعولاً ذا بركة، والبركةُ كثرةُ الخير ونهاؤه من جانب الله تعالى دون سبب عادي. ووُصِف البيتُ بذلك باعتبار ذاته؛ إذ كان قد باشر بناءه رسولُ الله إبراهيم وابنه إسهاعيل رسول الله، فلامست أيديها حجارته وطينه، ثم أعان فيه محمد على حين بنته قريش، ثم كان هو الواضع للحجر الأسود منه بيده لَمّا اختلفت بطونُ قريشٍ بنته قريش، ثم كان هو الواضع للحجر الأسود منه بيده لَمّا اختلفت بطونُ قريشٍ

⁽۱) هو أبو أمامة زياد بن سلمى، ويقال زياد بن جابر بن عمرو بن عامر من عبد القيس، وكان ينزل إصطخر. عُرف بزياد الأعجم للكنة كانت فيه. وذكر أن مولده ومنشأه في أصفهان، ثم انتقل إلى خراسان فلم يزل بها حتى مات. كان شاعرًا جزلاً، فصيحَ الألفاظ، على لكنته وجريه على لفظ أهل بلده. أورد له ابن قتيبة عدة أبيات، ليس منها هذا البيت. الشعر والشعراء، ص٢٦-٢٦٢.

⁽٢) هو عبدالله بن الحشرج القيسي، أمير خراسان لبني أمية. - المصنف.

في الذي يتولَّى وضعَه في موضعه. فقد توالَى على بنائه ثلاثَةُ رسل، وذلك لم يكن لبناءٍ غيره. وذلك الحجر الأسود الذي وضعته أيدي ثلاثة رسل هو هو، لم يزل قائمًا ماثلاً للناس.

وقوله ﴿وَهُدًى لِلْعَلَمِينَ ﴿ اللّهِ حَالٌ ثانية من الموصول، ويجيء الحال مصدرًا كالوصف بالمصدر، وكالإخبار بالمصدر لقصد المبالغة، أي هاديًا للعالمين، فجعل كأنه نفس الهدى. ووصف البيت بذلك؛ لأن وضعه كان للدلالة على توحيد الله كما علمت. فكلُّ مَنْ يراه يسأل عنه، وعن سبب وضعه، وعن واضعه، فيُخبَرُ بذلك، فينظر فيهتدي إلى التوحيد، ولأن سدنته وحفظته -وهم ذرية واضعه- قد وُكلت إليهم الدعوة إلى ذلك الهدى الذي أراده جدُّهم. وفي هذا تعريضٌ بالمشركين؛ إذ جعلوا مصدر الهدي إشراكًا، ولذلك لَمَّا أزال النبيُّ الأصنام من الكعبة يوم الفتح قرأ: ﴿ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَطِلُ ﴾ [الإسراء: ٨١]. ولم يأمر بذلك في إزالة الأصنام الأخرى؛ لأن وضع الأصنام في هيكل التوحيد من أعظم الباطل والاعتداء، زيادةً على كون مجرد اتخاذ الأصنام هو من الباطل.

وقولُه تعالى: ﴿ فِيهِ مَايَتُ البَيِّنَتُ ﴾ [آل عمران:١٩]، يجوز أن يكون استئناف كلام، ويجوز أن يكون حالاً ثالثة. وكيفها كان، فهو من تفصيل التفضيل. والآيات جمع آية، وهي العلامةُ المصدِّقة للدعوى. فالمُرادُ هنا آياتٌ على كونه مباركًا وهدى، سواء اشترك في الاهتداء بها سائرُ الناس أم اختص بها البعض، على تفاوتهم في الاختصاص بها حسب ما يفتح الله لهم من أبواب الإرشاد الإلهي والفتح النوراني. وقد اقتضى الكلامُ أن الآيات كائنةٌ في البيت. فإن كانت الظرفية المستفادة من «في» ظرفية حقيقية، فالمراد من الآيات آياتٌ ظاهرة كائنة في المسجد الحرام، وهي عدة، منها:

١- الحجر الأسود، فالمتواتر أنه نزل من السماء، رآه إبراهيم حين نزل على
 جبل أبي قبيس، فأخذه وجعله في ركن الكعبة، زيادةً في تشريفها إذ كان من حجارة
 جدرانها حجارة نزلت من السماء. ومعنى ذلك أن يكون الحجرُ الأسود من الحجارة

التي ترمي بها النجومُ فتصادف ظهرَ الأرض تارات، وتكون هذه خصوصيةً له لثبوت نزوله برؤية الرسول إبراهيم إياه حين نزوله، ولتواتر ذلك عن خبره في العرب.

٢- والآية الثانية: أثر قدم إبراهيم في الحجر الذي كان يقف عليه، وذلك متواتر عند الناس إلى اليوم. ومن المأثور عند العرب قولُ أبي طالب من قصيدته:

وَمَوْطِئُ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخْرِ قَائِمًا عَلَى قَدَمَيْهِ حَافِيًا غَيْرَ نَاعِلِ (١)

٣- ومنها بئر زمزم الذي تواتر عند العرب أن الله فجره لهاجر لما ظمئت وظمئ ولدُها إسهاعيل.

وإن كانت الظرفية مجازية، فالمعنى أنه اشتمل على دلائل الوحدانية والرسالة بالدلائل المحسوسة التي ذكرناها، وبها علمناه مما حدث فيه من المعجزات لإبراهيم وإسهاعيل عليهها السلام، ومعجزات محمد عليه مثل شق صدره والإسراء به، ونزول الوحي عليه، وعصمة الله تعالى إياه من أعدائه - كلَّ ذلك كائنٌ فيه وحواليه. وبها لم نعلمه من المعجزات والأسرار الواقعة فيه بين الله ورسله، مما لا يعلمه إلا الله ومَنْ أطلعه من خاصة عباده.

⁽۱) هذا البيت من قصيدة لامية تنسب لأبي طالب، وهي تحتوي على مائة وأحد عشر بيتًا في رواية أبي هفان عبدالله بن أحمد المفرزي من عبد القيس، ومن مائة وخمسة عشر بيتًا في رواية أبي البشر. وقد جاء البيت في الديوان بلفظ «وَطُأَة» بدل «قَائِيًا»، وما أورده المصنف مطابق لما جاء عند ابن كثير. ديوان أبي طالب بن عبد المطلب، صنعة أبي هفان المهزمي البصري وصنعة علي بن حمزة البصري التميمي، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص٧٧ و ٧٩١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج١، ص٧٧٧.

٥ – ومن آياته ما جُعِل له من الحرمة في نفوس الخلق من العرب وغيرهم من سائر الملل، فقد حجته الجبابرة من الملوك والأكاسرة، وكسته التبابعة، (١) وقدسته سائر العرب، واحترموا قريشًا؛ لأنهم سدنته وذرية مؤسسه. وقد قال أبو طالب في خطبته: «وجَعلنا حَضَنَة بيته، وسُوَّاسَ حرمه، وجعلنا الحكامَ على الناس.» (٢)

ثم انشقت منه جداولُ الشرائع والهدى اشتقاقَ الجداول من النهر، ثم اجتمعت وآوت إليه في شريعة الإسلام، فعاد النهرُ إلى مجراه. وفي ذلك رمزٌ إلهي إلى أن الدين عند الله هو الإسلام، وأنه ابتدأ على يد إبراهيم في مكة كالحبة المزروعة إلى أن آن أوانُ جَناه، فظهر من حيث بدئ، ليدل على أن الزرع قد نضج، وأن الغرس قد أثمر.

(٢) السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: الروض الأُنف في شرح السنة النبوية لابن هشام، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، بدون تاريخ)، ج١، ص٢١٣.

⁽۱) يُطلق لقبُ تُبَّع (ووزنه كوزن كسكر) على الملوك الذين حكموا اليمن، وعلى مجموعهم التبابعة. وقد ذكرت بعض المصادر التاريخية أنهم سموا تُبَعًا وتبابعة لأنه يتبع بعضهم بعضًا، كلما هلك واحد قام مقامه آخر تابعًا له على مثل سيرته، أو لأن التبع ملك يتبعه قومه ويسيرون خلفه تبعًا له، أو لكثرة أتباعه، أو من التتابع لتتابعهم. وقد ذُكر أن هذا اللقب لا يُلقَّب به إلا الملوك الذين يملكون اليمن والشحر وحضر موت، وقيل حتى يتبعهم بنو جشم بن عبد شمس، أما إذا لم يكن كذالك، فإنها يسمى ملكًا. وأول من لقب منهم بذالك الحارث بن ذي شمر، الذي يعرف أيضًا بالرائش. ولم يزل هذا اللقب واقعًا على ملوكهم إلى أن زالت مملكتهم بملك الحبشة لليمن.

وقوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَهِيمُ ﴾، المقام اسم على وزن المفعل، مشتق من القيام، مُرادٌ به مكانُ القيام. والقيام يُطلق أيضًا على الوقوف للدعاء والعبادة كالصلاة، فمقام إبراهيم يصح أن يكون المرادُ منه مسجدَ إبراهيم مصلاه ومحلَّ وقوفه بين يدي ربه، كما قال زيد بن عمرو بن نفيل: (١)

عُدْتُ بِا عَا عَاذَ بِهِ إِبْرَاهِمْ مُسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةِ وَهُ وَ قَائِمْ (٢)

وعليه فمقامُ إبراهيم هو البيت، فيكون قولُه: «مقام إبراهيم» مرفوعًا على الاستئناف كالنعت المقطوع، أي هو مسجد إبراهيم. فالغرضُ من الإضافة لهذا الاسم هو التنويةُ بالمضاف إليه لزيادة تشريف المضاف.

ويصح أن يكون المقام مشتقًا من مطلق القيام، أي محل قيام إبراهيم لبناء الكعبة، كقول أبي طالب المتقدم: «وموطئ إبراهيم في الصخر قائما». فيكونُ المرادُ بالمقام الحجرَ الذي فيه أثرُ قدمَيْ إبراهيم الطّيني، وهو مِمَّا أُطلق عليه المقامُ من عهد

⁽۱) كان من الحنفاء، وفرَّ إلى الله من عبادة الأصنام. ساح في أرض الشام تطلبًا للدين القيم، فرأى النصارى واليهود، فلم يطمئن إلى ما كانوا عليه، وقال: «اللهم إني على دين إبراهيم»، ولكن لم يظفر بشريعة إبراهيم الله، ولا رأى مَنْ يوقفه عليها. وهو من أهل النجاة، فقد شهد له النبي ينف بأنه «يبعث أمةً واحدة». الحاكم النيسابوري: المستدرك، «كتاب معرفة الصحابة ، الحديثان ٥٩٢٧، و٧٩٥، ج٣، ص ٥٣٨-٥٩٥. وزيد بن عمرو هو ابن عم عمر بن الخطاب من رأى النبي ينف ولم يعش حتى مبعثه، وهو والد سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرين بالجنة. روى هشام بن عروة - فيها نقله عنه ابن أبي الزناد - أنه بلغه أن زيد بن عمرو كان بالشام، فلها بلغه خبر رسول الله ينفي أقبل يريده ، فقتله أهلُ ميفعة بالشام. وروى الواقدي أنه مات، ودفن بأصل حِراء. وقال ابن إسحاق: قتل ببلاد لخم. والظاهر أن زيدًا رحمه الله توُقي قبل المبعث، فقد نقل ابن إسحاق أن ورقة بن نوفل رثاه بأبيات، منها:

رَشَدْتَ وَأُنْعِمْتَ ابْسَنَ عَمْرِهِ وَإِنَّهَا تَجَنَّبْتَ تَنَّ وَرًا مِسَنَ النَّارِ حَامِيَا بِسَدِينِكَ رَبُّا الطَّوَاغِي كَهَا هِيَا ابِسَانَ الطَّوَاغِي كَهَا هِيَا ابن هشاه: السيرة النبوية، ج ١/١، ص ١٨٦ –١٨٧.

⁽۲) المرجع نفسه، ص۱۸۵.

الجاهلية وفي الإسلام. وقد قيل إنه المرادُ في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَهِ عَمَ مُصَلِّي ﴾ [البقرة:١٢٥]. وقال الفرزدق:

أَلَمْ تَسرَنِي عَاهَدْتُ ربِّي، وَإِنَّنِي لَبَيْنَ رِتَساجٍ قَسائِمٌ وَمَقَسامِ (١)

فيكون رفعُه على أنه من «آيات» بدل من مجمل، غير أن المبدل منه جمع والبدل مفرد فلم يذكر بقية المفصل اكتفاءً بالمهم من الآيات. وعلى هذا المعنى فسر الزجاج وتبعه الزمخشري. وزاد فجعل مقام إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة لقوة دلالته، أو لأنه يشتمل على آيات؛ لأن بقاء أثر القدم في الصخرة الصهاء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخرة دون بعض آية.

وقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُ,كَانَ ءَامِنًا ﴾ [آل عمران:١٩]، لفظُه لفظُ الخبر. والظاهر أن معناه كذلك، فيكون من جملة صفاتِ البيت. ويكون هذا من دلائل عناية الله بها سخر الأممَ وألهمهم لاحترامه، وتأمين داخله. فقد كان العربُ مع شدة حنقهم على أعدائهم يلقَى الرجلُ في المسجد الحرام قاتلَ ابنه أو أبيه فلا يتعرض له. (٢) ويكون هذا المعنى آيةً ثانية، فيكون البدلُ من الجمع قد وقع باثنين وسكت عن الثالث. ونظره في الكشاف بقول جرير:

⁽۱) ديوان الفرزدق، شرح إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط۱، ۱۹۸۳)، ج۲، ص٤٠٥.

 ⁽٢) ومما شاع تعبيرًا عن معنى الأمن الذي ارتبط بالحرم ومكة عند العرب في الجاهلية المثل القائل:
 «آمَنُ من حمام مكة، ومن غزلان مكة». فلم يكن الأمنُ فيها خاصًّا بالبشر، بل شمل الطير والحيوان، وخاصة في الأشهر الحرم. قال النابغة:

لاَ وَالَّسِذِي آمَسِنَ الْغُسِزُلاَنَ تَمُسَحُهَا رُكْبَسانُ مَكَّسةَ بَسِيْنَ الْغَيْسِلِ وَالسَّعَدِ انظر الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج٣، ص١٣٩-١٤٢ و١٩٢-١٩٩٥. وجاء صدر البيت في رواية ابن السكيت بلفظ: «والمؤمِّنِ الطَّيْرِ العائِذَاتِ يَمْسَحُهَا». ديوان النابغة الذبياني، ص٢٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم).

كَانَتْ حَنِيفَةُ أَثلاثًا فَتُلْتُهُمُ و مِنَ العَبِيدِ وَتُلْتُ مِنْ مَوَالِيهَا(١)

ولم يذكر الثلث الثالث. ثم يبقى على هذا الوجه أن بقية الآيات ترك ذكرها اكتفاءً بهاتين الآيتين العظيمتين، أو بها يتضمنه قوله: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ وَكَانَ عَامِناً ﴾ من آيات كثيرة، منها تيسير الأرزاق. ولذلك جمع إبراهيم في دعوته للبلد الحرام ملاك الخيرات؛ إذ قال فيها حكى الله عنه: ﴿ رَبِّ اَجْعَلُ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَأَرْزُقُ أَهْلَهُ وَمِنَ الشَّمَرَتِ ﴾ [البقرة: ١٢٦]. ويجوز أن تكون الآية الثالثة هي مضمون قوله: ﴿ وَلِلَهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: ١٩] إلخ، لَما يقتضيه الحجُّ من الخيرات لأهل مكة.

وقيل إن معنى هذا الخبر الأمر، أي آمنوا من دخله، كقوله على يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، (٢) أي: فأمنوه. وهو لا يفيد المقصود من التشريف، ولكنه يدل على تشريفٍ مقرر قديم، والحمل على الأول أوْلَى. ولا يَرِدُ عليه أنه قد انتُهِكَتْ حُرمةُ أمنه في بعض الأزمنة، مثل ما فعله القرامطة؛ لأن الآيات هي أمنه فيها مضى يسره الله لهم ليكون ملجاً قائمًا مقامَ العدل، ثم أغنى الله بعد ذلك بالإسلام، ولأن القضايا النادرة لا تقدح في الشرف الأثيل. على أن أمْنَ مَنْ دخل البيت لا يقتضي أمنَ كل من كان بالمسجد الحرام أو ببلد مكة.

واعلم أن مغزى هذه الآية مع سابقتها هو التنوية بملة الإسلام، وبيانُ أنها هي الحنيفيةُ التي فضلها الله تعالى، والتي بعث إبراهيمَ بأصولها، أو أنها دعوةُ إبراهيم فيها حكى الله عنه من قوله: ﴿ رَبَّنَا وَأَبْعَتْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتُلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِنْبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُرَكِّمِهِمْ ﴾ [البقرة:١٢٩]. فكانت ملةُ الإسلام هي كهالَ الحنيفية وتفصيلها. وقد نصب الله على ذلك آيةً خفية تظهر للمهتدي، وهي أن إبراهيم أظهر الحنيفية في مكة، وأقام لذلك عَلَمًا وهو المسجد الحرام، وأقام ابنه إسهاعيل داعيًا لها هنالك.

⁽١) الزمخشري: الكشاف، ج١، ص٠٨٠؛ وانظر البيت في: ديوان جرير، ج٣، ص٥٤٥.

⁽٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص٣٦.

ثم لم يبعث الله رسولاً بعد إبراهيم وابنه في ذلك البلد، فتطوَّحت الشرائعُ في بلاد الله، حتى جاء الدينُ الذي أراده الله لإظهار الشريعة الجامعة. وفي بقاء هذا الأثر المبارك من آثار إبراهيم واندثار غيره معجزةٌ خفية، وإشارةٌ إلهية إلى أن جميع الشرائع التي تفرَّعت عن ملة إبراهيم من شريعة موسى وغيره شرائعُ زائلة، وأن الشريعة الخالدة هي الشريعةُ التي تظهر مرةً أخرى من جانب هذا الأثر. فبعث الله من مكة رسولاً يَلمُّ بدعوته أشتاتَ الأمم، يزجي بهم إلى الانضواء تحت ذلك العلَم، وبذلك حقَّ مرادُ الله تعالى وتم. (١)

⁽۱) انظر للمصنف مزيدَ تفصيلٍ وبيان لما في الآية من معان وعبر في: تفسير التحرير والتنوير، ج π / π ، ص π 0 - 1 - 1 .

اللذة مع الحكمة(١)

سبرنا أغراض الإنسان، فوجدناه ظَمِئًا إلى ملائِهات نفسه كيفها اتفق، ومتى اتفق، وأين اتفق، غيرَ باحثٍ عها يتبع ذلك من المضار، فأردنا أن نبين هنا حقيقة اللذة، ثم نبحث عن مواقعها، وننظر فيها إذا كانت لذةً دائمة في هذا الكون الجثماني.

اضطربت آراء الناس -حتى الفلاسفة - في تشخيص معنى اللذة، وكلَّت أقلام الكتاب والشعراء دون ذلك. والذي نختار من بين كثرتها رأيان: أولهما يرى أن اللذة هي إدراك النفس ما يلائمها وتراه حسنًا، وثانيهما أنها التخلُّصُ من آلام طبيعية أو عارضة.

ونحن إن نقدنا الأقوال، ولم نذهب مع تَشَعُّبها، لا يعترضنا شكُّ في الحق أن اللذة إدراكُ النفس ما يلائمها على ما رأى أهلُ الرأي الأول، وأن مَنْ حصر اللذة في التخلص من الألم لمَ يستقرئ في حدها استقراء تامَّا، كما يجب أن يكون التحديد للموجودات، إنها نظر إلى نحو النوم والأكل والشراب من كل لذة دعا إليها احتياج فطري، وضيق في دائرتها حتى كاد أن يخرج المعارف كلها عن اللذة.

نحن لا ننكر أن أكثر اللذات لا يفارقه الشعورُ بمبدأ ألم، ولو بالأقل ألم الشوق إلى نيل ما يلائم النفس، حتى ننكرَ على هذا القائل قولَه كله. ولكنَّا نعلم أن من اللذات ما ينساق إلى المرء بدون فكر سابق، وربها وقع منه موقعًا لا يقعه لو كان مترقّبًا من قبل؛ فهاذا ترون في هذا الإحساس؟

⁽١) السعادة العظمى، المجلد ١، العدد ١٩/ ٢٠، ١٦ شوال ١٣٢٢ه (ص٢٠٠-٣١٠).

انقسمت اللذاتُ بحكم الطبيعة إلى ثلاثة أقسام: حسية وعقلية ومركبة منها. والنظر في التقسيم إلى الداعي والحاصل جميعًا: فإن كان الداعي الحس وهو الذي تحصل به، فهي الحسية. وإن كان العقل، فهي العقلية. وإن كان الداعي العقل وتحصل بالحس، فهي المركبة. (1)

أما الحسية فأمرها خطير، ومطالبها محدودة، يسهل استيفاء ما تقتضيه في الإمكان. (٢) ومتى قضى الحسُّ منها شيئًا، كان الزائدُ عليه عنده ألماً. وأما العقلية، فهي حركة الفكر في المعقولات التي تطمح إليها النفس، وشعوره بالحقائق التي يجد عند الشعور بها مسرةً لا يعدلها عنده شيء، وهذه يجدها العقل طوعه، متى بالغ في البحث وجدها منطاعة لا تقف به عند حد.

أما إن أردتم التعبّ الشديد والمشقة في السرور، فاطلبوا قسمنا الثالث من أقسام اللذة، أعني ما تطلبه النفس ويقتضيه البدن، تجدوا خرط القتاد دونه سهلاً، ويفرضه في المحبة الحبُّ العشقي؛ فإن الروح إن تعلقت به لقيت في سيرها من المكدِّرات ما يمرر حلاوة منالها منه، إذا كانت مطالبُ الروح غيرَ واقفة عند مدى، فإن سلطان وهم المحبة يتسلط عليها فيناجيها أن تطمع باتحاد الروحين، وأن تروم المقارنة الدائمة، والرِّضا الأبدي.

وهكذا يغادرها تستهتر بأماني لا يتناهى غرامُها، ولا يبرد أُوارُها، ولكنها تجد طريق الاقتضاء هذا البدن القادر في مبدئه، العاجز في غايته، الذي تسئمه المداومة، وتعوقه الموانع؛ فهاذا عساه حقق من مطالب هاته الروح؟ وكم ذا يمكنها أن تقضي من استخدامه؟ لا شك أنها سيكون لها مثلاً في هذه الحال قولُ أبي الطيب:

⁽١) أما القسم الرابع في التقسيم العقلي، فهو مهمل لعدم وجود لذة يدعو لها الحس وتحصل بالعقل إلا المحبة الأفلاطونية على تعذر أو ندرة فيها. - المصنف.

 ⁽٢) قلنا في الإمكان لأن أمر تحصيلها ممكن ولكنه ربما لم يكن موجودًا، وأشرنا إلى ما يأتي من أن
 المطالب النفسية منها ما يتعذر تحصيله فهو غير ممكن أبدا. – المصنف.

وَإِذَا كَانَ تِ النُّفُ وسُ كِبَارًا تَعِبَتْ فِي مُرَادِهَا الأَجْسَامُ (١)

فإذا نظرنا بعد هذا إلى المقدار الذي يمكن الإنسان تناوله من غير القسم الثاني، نجد أن لا شيء من الملاذ الحسية بلذَّة حقيقية، وإن تموه على عقول جمهور الناس؛ فإن هاته الملاذَّ -على ما فيها من توقفٍ على تسويغاتِ الدين والصحة والعادة والاحتياج إلى مكنة الفرض- هي واقفة عند غاية. ثم ماذا ترى عند البلوغ إلى غايتها؟

ترى الهيضة (٢) إن أكلت، والامتلاء إن شَرِبت، والندامة إن داعبت، والعجز إن استزادت. غير أن الذي يريد أن يغض عن هذا كله، ولا يعتبر من حال اللذات إلا أوقات اقتضائها، ويقول ما الإنسان إلا ابن ساعته، وما هو بمفكر في التي تليها؛ نقول له: انظر إليك وأنت تزعم أنك في لذاتك الحالية، (٣) وجرِّد عقلك مما تسلط عليه من الوهم، تَجِد نفسك في لذاتك كلها محتاجًا إلى معونة غيرك. وإن كنت عاجزًا عن تحضير أسباب لذاتك، فليتك تشعر أنك تفقد واحدًا أو ينقبض لك آخر! وفي الأقل تفكر في انتهاء اللذَّة ومفارقتها، وكيف تجدك في حالك هاته وألا تجدك كها قال الشاعر:

فَابْكِي إِنْ نَاقُوا شَوْقًا إِلَا يُهِمْ وَأَبْكِي إِنْ دَنَوْا خَوْفَ الْفِرَاقِ؟ (٤)

⁽۱) البيت من قصيدة بعنوان: «كل يوم لك احتمال»، قيلت في مدح سيف الدولة، وهي من بحر الخفيف. البرقوقي، عبدالرحمن: شرح ديوان المتنبي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧/ ١٩٨٦)، ج٤، ص٦٤.

⁽۲) الهيضة: معاودة الهم والحزن، والمرضة بعد المرضة.

⁽٣) يبدو في الكلام شيء من اضطراب، إما بزيادة أو نقصان؛ فإن كانت الأولى، فعبارة «تزعم أنك» حقها الحذف، وإن كان الثاني فهناك حاجة إلى إضافة عبارة من مثل «تنعم» بعد عبارة «لذاتك الحالية».

⁽٤) البيت للشاعر الحماسي وَرْد بن عمرو الجعدي، وصدره على غير ما أورده المصنف، وهو من مقطوعة من بحر الوافر يقول فيها:

حُكِيَ أَن الناصر لدين الله -ملك قرطبة- كتب بخطه أنه لم يَصْفُ له من زمان حكمه على ذلك البلد الطيب في ذلك السلطان القاهر الذي دام خمسين سنة إلا ساعات، تلفق من جميعها مقدارُ أربعة عشر يوماً. لذلك قال الأسطوانيون (١) من الفلاسفة: «إن الدنيا دارُ شقاء وبلاء».

دعْ عنك هذا، ووَلِّ وجهك شطرَ اللذات الروحية والكهالات العقلية تجدِ المرء متى التذَّ بشيء منها لا يقف عند منتهى، فهو كلَّ الزمان مبتهجٌ بها يعلمه من العلوم ويستفيده من الآداب. تذكرة، وتُزوَى له. وهذا حال الحكيم: فهو دائمًا ينظر نفسه فيستفيد علومًا، ويلمح العالم فيزداد الدنيا فلا تهزه، وهو مسرور بإقبالها، وتدبر عنه وهو مسرور بها يعلم من إخلافها. ربها نام ليلةً وهو يرصد طلوعَ الصباح للرجوع إلى لذة التفكير التي قطعها عنه النوم، فإن حاول أمرًا، أو تم له، فلا تسلُّ عن لذته منه، وإن لم يتم فقد حَصَّل - في الأقل - معرفة طريقٍ لا يهدي إليه. ومتى ألمَّ به ضرر من مصاب، استهون به في فائدة التجربة، كما يرى العالمُ النحرير فيسره مرآه لما ينال من علمه، كذلك يرى الأحق الجاهل فيعلمه، وبالأقل يأخذ الحكمة من حاله بطريق الحضارة، فرب خطأ جرَّ إلى صواب.

إذن فالحكيم لا يتنكد أبدًا، وهو مسرورٌ في كل وقت. وسببُ ذلك علمُه بحقيقة كل شيء؛ لأنَّ هاته الدنيا وإن كانت خضرة حلوة، فإنها تعقب تفاهةً أو

⁼ وَمَا فِي الخلَّقِ أَشْفَى مِنْ مُحِبِّ وَإِنْ وَجَدَ الْهُ وَى حُلْو الْمَمَذَاقِ تَسَرَاهُ بَاكِيَّا فِي كُلُّ حِينٍ خَافَ لَ خَيْنَ لَهُ فُرْقَ قَ إِنْ دَنَ وَالْمُ سَيّاقِ فَيَنَكِ مِي إِنْ دَنَ وَالْمَوْلَ الْفِرَاقِ فَيَنْكِ مِي إِنْ دَنَ وَالْمَوْلَ الْفِرَاقِ فَيَنْكِ مَيْنُ مَنْ عَيْنُ لُهُ عِنْدَ التَّلاَقِي وَتَسْخُنُ عَيْنُ لَهُ عَنْدَ التَّلاَقِي وَتَسْخُنُ عَيْنُ لَهُ عَنْدَ التَّلاقِي وَتَسْخُنُ عَيْنُ لَا فَعَنْدَ التَّلاقِي وَلَاسَة ١٤٥).

⁽۱) هم أصحاب زينون [Zeno] الفيلسوف اليوناني الزاهد المولود سنة ٤٩٠ قبل المسيح، وهو الذي لما مات بأثينا صاغوا له تاجًا من الذهب وضعوه على قبره، تنويهًا بقدره. وقال بعضُ خطبائهم في ذلك: «ليعلم أن أهل أثينا يكرمون أهلَ الفضل أحياءً وأمواتاً. أما كلمة الأسطوانيين، فالتحقيق أنها مأخوذة من اليونانية. - المصنف.

مرارة في فم مجتنيها، ومن ثَمَّ لا يوجد فيها سرورٌ متساوي الأطراف، وقد كادت مصالحُها أن لا تسلم من ضرر تخلفه. وينبغي أن يكون هذا سبيلَ طائفة الأبيكوريين (۱) من الفلاسفة الذين يرون الدنيا كلَّها لذَّات؛ فإن رئيسَهم لا يذهب عنه أن متاعبها كثيرٌة لغير الحكيم، ولكنه أراد اقتضاءً لذاتها بقدار الاستطاعة.

جاءت شريعةُ الإسلام في آدابها على الحكمة الفطرية، فلذلك يكون حالً المؤمن أشبه بحال الحكيم، ذلك أن الدين يأمره أن يأخذ من الدنيا ما يريد من الحلال، وأن لا يكون جازعًا عند فقدها. وبهاته التربية التي أصلُها التسليمُ للقدر فيها لا حيلةَ فيه، فُقدت المفاسدُ التي تنشأ عن آلالام في الأمم الأخرى من انتحار وجنون ونحوهما، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِن الدُّنيَّ الدُّنيَّ الفصص:٧٧].

إذا كانت النفسُ ميَّالةً إلى لذاتها في كل حال، فالعاقلُ لا يسمح لنفسه باقتضاء لذتها الحسية. وربها وصل العقلُ إلى التفكر في حال اللذة ومآلها، فرأى أن لابدَّ من انقطاعها، فقطعها قبل أن تقطعه. وهو مبدأ عظيم من الحكمة، قال فيه فيلسوفُ الشعراء أبو العلاء المعرى:

ضَحِكْنَا وكِانَ الضَّحكُ منَّا سَفَاهَةً وَحُتَّى لِسُكَّانِ البَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا (٢)

⁽۱) هم أصحاب أبيكور [Epicurus] الفيلسوف اليوناني المولود سنة ٣٤١ قبل المسيح ومات سنة ٧٧٠. وهو الذي كان مبدؤه أن الدنيا خُلقت للسرور وكان قد اتخذ لتلاميذه مدرسة في بستان كبير وكان يسلك بهم مسلك الرياضة والنزهة والأكل الطيب البسيط الذي لا يخلف أكداراً ويرى أن الرجل يجب عليه اغتنام اللذات بقدر استطاعته ويجب أن يتكدر في الدنيا. ولا شك أن هذا لا يتم بغير ما بينا من التوطين النفسي، فإن كان غرض أبيكور تحصيل مع إهمال هذا، فهو يطلب ما لا يسمح به الزمان. - المصنف. وقد شاع في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة استعمال لفظ «الأبيقوريين» بدل «الأبيكوريين» نسبة إلى أبيقور.

⁽۲) المعري، أبو العلاء: لزوم ما لا يلزم: اللزوميات (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج٢، ص١٢٦. والبيت هو الأول من بيتين من بحر الطويل.

وكما ترى من نفسك الفرق في لذاتك بين حالتي الصبا والفتوة مثلاً. كذلك لا تشك بل ترى من نفسك الفرق في لذاتك بين حالتي الصبا والفتوة مثلاً. كذلك لا تشك أنَّ الحكمة إنْ أشرقت على قوم، ربما نزعت كلَّ هوس من قلوبهم، فرأوا الدنيا كلَّها سفاسفَ وغرورًا، كما ترى أنت اليوم الرقصَ مع الصبيان وتلقف الكرة جنونًا بعد أنْ كانا شغلك الوحيد. أُولئك هم السعداء الذين استوى عندهم الكدر والطرب، فعاشوا وقلوبهم مُمتَّعة بإدراك الحقائق الذي وراءه للعاقل مطلب، وهذا قسمٌ شريف فات أبي الطيب إذ يقول:

وذكَّرني تشكِّي الناس من سوء معاملة الزمان عادةً من عوائده، وهي انزواؤه لا يقدره قدره أو مَنْ لا ينتفع به، وتزلُّفه لمن عَدِم العقل والفضيلة، وأنه لا وصول إلى مقاصده وأمانيه من الحكيم بها سهلت الدنيا بين يديه لولا أن يخونه الطريق، فيضله عن كنه مقاصده. وكها ترى الجهادات تنال بدون ارتقاب ما تشيب دون نيله رؤوسُ الشباب، وترى الزُّجاجَ ينال من الثغور ما تتلظى دونه أربابُ الأساورة والقصور، (٢) فلا تتعجبُ عمن قرب إلى الجهادية أن تكون الدنيا أسْوَقَ إليه، وأنها لا تدين لِـمَنْ يسخر منها، وإنها تقرب مَنْ تضحك عليه.

⁽۱) البيتان من قصيدة عنوانها «لكن المنية أسرع»، قيلت في رثاء أبي شجاع فاتك بعد خروج الشاعر منها، وهي من بحر الكامل. شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص١٣.

⁽٢) هذه صورة لكثرة ما يحصل للأكواب أو الكؤوس الزجاجية من كثرة مماسة الثغور إياها عند الشه ب.

احترام الأفكار(١)

يقول المبتدئون والمتوسِّطون من الكتَّاب «بنات الأفكار»، إذا أرادوا أن يُملِّحوا العبارة، (٢) ويدلوا على منزلهم في علم الاستعارة، وهم لا يشعرون –عند لفظ هاته الكلمة من أفواههم – إلا بتلك الاستعارة المطروقة المبذولة، (٣) ولا يدركون حدوث ذلك الشيء الذي ذكروه عن ازدواج المقدمات وتمخض الفكر.

⁽١) السعادة العظمي، المجلد ١، العدد ١٦، ١٦ رمضان ١٣٢٢ه (ص٢٧٣-٢٨١).

⁽٢) قال المصنف عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيْكَةِ عَلَى وَجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكُمَا وَصُمَّا مَا وَنِهُمْ جَهَنَمُ حَمَّا مَا خَبَتْ زِدْنَهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩٧]: ﴿ وَقُ قوله: ﴿ كُلَمَا خَبَتْ زِدْنَهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الإسراء: ٤٩]: ﴿ وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِيْجَارَةُ ﴾ [البقرة: ٢٤]، فعن ابن عباس أن الكفرة وقود للنار، قال تعالى: ﴿ وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِيْجَارَةُ ﴾ [البقرة: ٢٤]؛ التحريم: ٦]، فإذا أحرقتهم النار زال اللهب الذي كان متصاعدًا من أجسامهم، فلا يلبثون أن يعادوا كها كانوا فيعود الالتهاب لهم. فالخبو وازدياد الاشتعال بالنسبة إلى أجسادهم لا في أصل نار جهنم، ولهذه النكتة سلط فعلَ زدناهم على ضمير المشركين للدلالة على أن ازدياد السعير كان فيهم، فكأنه قيل: كلما خبت فيهم زدناهم سعيرًا، ولم يقل: زدناها سعيرًا. وعندي أن معنى الآية جارٍ على طريق التهكم، وبادئ الإطاع المسفو عن خبية؛ لأنه جعل ازدياد السعير مقترنًا بكل زمان من أزمنة الخبو، كها تفيده كلمة كلها التي هي بمعنى كل زمان، وهذا في ظاهره إطهاع بحصول خبو، لورود لفظ الخبو في الظاهر، ولكنه يؤول إلى يأس منه، إذ يدل على دوام سعيرها في كل الأزمان، لاقتران ازدياد سعيرها بكل أزمان خبوها. فهذا الكلام من قبيل التمليح، وهو من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَذَكُ اللّهُ سَيِّر المَّهِ فَ المَا الذي سأله؛ على مَنْ قضيت؟ فقال: على ابن أخت خالك. " تفسير التحرير والتنوير، ج٧/ ١٥، ص٢١٨ -٢١٨. مَنْ قضيت؟ فقال: على ابن أخت خالك. " تفسير التحرير والتنوير، ج٧/ ١٥، ص٢١٨ الذي سأله؛ على

وربها كان البعض ذاهلاً أو عاجزًا عن هذا المقدار، فلا عجب أنهم ذهلوا عن شيء أكبر منه أفادته العبارة وما أراده قائلها، وهو تمام التشابه بين الأفكار وبين انتساب البُنُوة من جميع أطرافه، حتى تجد مُبْتكر فكرك منك بمنزلة ابنك أو بنتك، وكأنهم اختاروا الثاني قصدًا للمبالغة في الحرمة والغيرة. واحترام النسب يقع على وجهين:

١- احترامه قبل قوامه، أي أن يُتَوَخَّى كلُّ ما يدفع اختلاطًا أو فسادًا في النسب، وهو الذي سماه علماء الشريعة حفظ الأنساب، وناطوه مع الكليات التي كانت أساسَ قانون الشرع التفصيلي.

٢- احترامه من الاعتداء عليه بعد وجوده أن لا يُسَبَّ أو يُنْبَذ، أو يقابل
 بالطعن.

فإذا كانت الأفكار أنسابًا أدبية، فبغير شك يكون الاجتراءُ عليها بواحد من هذين الجرمين (اللذين احترما بالاحترامين) جنايةً عظيمةً في باب الأدب لو سنَّ له أهلُه حدوداً يُخزى بها المعتدون، ويخسأ بها المتكالبون. وإن وضع شيء في غير ما وضعته يد الزمان، (۱) وإن تَفَصَّى عن كُلفة التصنع، لا يفارق مفسدةَ الاجتراء على بعثرة نواميس الكون، والاعتداء على نظامه، وإيهام غير الواقع فيه واقعاً.

وفي ذلك من قلب الحقيقة ما أوجب تحريمَ الكذب، وتكريرَ لعن صاحبه، فإذا كان الكذب الذي يذكرونه التمويه اللساني، فهذا التمويه الفعلي الذي يكون أشد متى كان الفعل أوقع من القول: لو عمدت إلى رجل من سوقة الناس، فأسندت إليه مسائل حققتها أو رسائل نَمَّقتها، لكنت توحي إلى الأمة أن تسند إلى هذا الرجل منصب الرئاسة في علومها، أو أن تكل إليه قلمها الذي به تدافع عن نفسها، وفي هذا ما يجر الفساد لنفسك ولصاحبك وللأمة، أما الثالثة فقد ضرب فيها الفساد منذ صارت بيد مَنْ لا يعرف كيف يدير، وحسبك من هاته الكلمة تشخيصًا لحالها.

⁽١) لا تبدو هذه العبارة مناسبة هنا.

وأما صاحبك فرجلٌ أُلقي إلى الأمة بذلك الوصف العظيم، فكيف تراه والمشاكل تتقاطر عليه، وعيون الحيرة تعشو إلى ضوء اهتدائه وتنظر إليه؟ ثم لا يبوء لهم أمرهم إلا بضلال مبين، أو سكوت إن كان المسؤول من خلص الجاهلين!

وأما نفسك فأنت إذن بها أعرف، قد قضت سنة الله في الناس أن تخضع نفوسهم إلى الحق والواقع والثابت. ترى الرجل تُسند إليه الهِنةُ وهو بريء منها، فتصعد إلى دماغه دماء الغضب، ويدافع عن نفسه دفاع البريء المخلص، بلسان فصيح وقلب صحيح. ثم تراه تُسند إليه تلك السيئة إن كان قد اقترفها، فيطأطئ لها رأسًا، ولا يجد منها مناصًا، مهم سترها بأطهار الجحود والمكابرة، حتى تفتضح حاله عند الفراسة الصادقة، أو يزلق لسانُه عند البحث الشديد.

أليس ذلك آيةً على أن النفس تخضع إلى الحق وإن لم يكن مشتهاها وتبرأ من الباطل وإن كان هواها؟

كذلك الرجل يبلوه الله تعالى بنبات ذرية سوء، فيستسلم إلى ما قدر عليه، فلو كان ذلك الولد دعيَّه لقرع السنَّ من ندم، ورضي أن لو باء من سعيه بالعدم. هكذا حالُ الأفكار ومنشآتها، متى أُسندت إلى غير أصلها قارنتها ندامةٌ واغتباط، وفضيحةٌ تلوح على أخواتها مِنْ تَخالُفِ شكلِ وانحلال رباط.

لعل في هذا المقدار مقنعًا من إيصال هذا الإحساس الحكمي إلى نفوسكم أيها النقاد، وتعريفًا بوجوب دعائنا الأفكار إلى آبائها لنقوم بالقسط، فلن نكون كذي ذهن عاقر يشوه فضيلته بانتحال أفكار ما كان لينال أمثالها. قد تُغتفر الأمورُ الضرورية والإحساساتُ الفطرية العامة التي تشترك فيها أفراد الأمة متى تقاربت في الشعور، فلا يجب إسنادُها، وربا استحال في البعض ذلك، وإن الذي قالها بالأمس لم يصدر كلامُه حتى قال مثلها أو قاربها اليوم آخر.

أما احترامُ الفكر بالمعنى الثاني، فحق على كل صاحب فكرٍ أن يقابل فكرَ غيره بالاحترام دون السخرية والهزء؛ فإن الاسترسالَ على ذلك يجبن الذين تخلقت

فيهم مبادئُ العقل النظري عن الإعلان بها وُهِبوه، خشيةَ الاستهزاء والاستسخار. ولو كانت قد وصلت إلى التمكن والرسوخ لأمنا عليها، حتى إن تتستر كشمس تحت السحاب، أو كإدبار المتحرف للقتال. أترون ذلك يرزونا المنفعة المقصودة؟ ولكننا لا نخشى عليها إلا أن تموتَ تحت أقفال الأسر في صباها، وما بلغت أشُدًّا تستطيع به مقاومة الزمان، وليَّ أيدي المضطهدين.

نحن نوقن أن أفكارًا ساقطة تنشأ في الأمة قد يجب الضغطُ أن لا تشيع؛ فتستهوي أقوامًا غافلين بسطاء، فتصبح وباءً في الأفكار المهزولة. ولكنا لما وازنا بين هاته المصلحة النادرة والمفسدة الكبرى التي كانت ولا زالت تتضاءل من اضطهاد الأفكار السامية، باسم التحقيق آونة وباسم [النقد] (١)أخرى؛ لأنها لا توافق الرغبات، ولا تجاري الشهوات، حَكَمْنا للأفكار باحترامها، وجعلنا البحث والنقد معيارًا يُمَيِّزُ به خبيثُها من طيبها، ولا يلبث الحقُّ أن يهزم الباطل.

لو كنا نضطهد الأفكارَ لاشتبه الباطل منها بالحق، فيصرخ يستنصر لاهتضامه كما يستصرخ الحق شيعته، وربما وجد من السامعين قلوبًا ترق للمضعوف وإن جار، فيصبح فتنة أشدَّ من أن لو تُرك يتمارض بالنقد الصحيح والحجة الدامغة، حتى يموت حتف أنفه، ثم لا يثأر له أحد.

ليس يحول هذا دون الواجب من تقويم المخطئ، إنا نعني باحترام الفكر أن لا يُتَعرَّض لصاحبه الشخصي بالطعن والاستخفاف. ولكن التقويم يكون بصفة كلية وتعريض بسيط بين سقوط الرأي بوجه برهاني أو خطابي ينفر الغافلين. وليس احترام الأفكار يأبى مناقشتها والحكم بضعفها، لكن تجب الأناة في الحكم على الفكر أن لا يتعرض له بالنقد، مادام فيه احتمال الصواب.

⁽١) فراغ في الأصل، وقد رأينا إضافة هذه اللفظة مناسبة ومتممة لسياق الكلام.

أليس في ارتياء مقاصد المتكلمين قبل التسارع إلى تغليطهم ببوادر الظنون أو بشهوات نفس تخب خبب البازل الأمون (١) ما نقتصد به زمان المراجعة إلى استئناف شيء جديد ونحفظ به كرامة الاتحاد، وسلامة الضمير، ونسلم به من افتضاح حب التشفّي والانتقام لإطفاء ثوائر الحسد والغل؟

ما كان التقرير على الخطأ إلا خطأ وتضليلاً، ولكن نظيره في التضليل وأعظم منه فسادًا التسارعُ إلى تغليط الصائبين، لاسيها إن قارنه ما يقارن سفاهة الرأي وضيق الصدر، وبالثاني (٢) غليل الجهل من تفويق (٣) سهام نقد تخطئ الرمية، والأخذ بسلاح العاجزين من الغيبة والشتيمة التي تترجم عن قصد صاحبها من غير غرض ترشقه. اللهم إلا رأي رجل اعتدت منه المكابرة والمسارعة إلى الزج بنفسه فيها لا يدبر منه مخرجًا ولا يجد لمثله فيه مو لجًا، ثم قومته المرة والمرتين، فها زاده تقويمك إلا عنادًا، ولا أكسبه اقتصادُك إلا إسرافًا وازديادًا؛ فإنك إن رأيت منه ما يقتضي أن تسلك معه مسلك الخطابة من تقبيح انتحاله، وتشخيص مشوه حاله، فلا ملامَ عليك إن كنت قد صادفت البلاغة في فعلك أو قاربت.

قد ترى قومًا أغرقوا في احترام أفكار الناس -وما كل الناس- إلى غور عميق، فغشيهم ظلامٌ طمس على أعينهم حتى تلقّوا كلّ قولٍ بالتأييد، وحكموا في كلا المتناقضَيْنِ بأنه سديد، واتسموا -أكرمك الله- بسمة البليد. ثم ترى رجلاً يخترق قلوبهم بنصائح تفتح لهم أعينًا عميًا، وقلوبًا غلفًا، وهم في صمم عن تلقيها، أفتعذره إن رأيته يسلك معهم ذلك المسلك؟ أم تعذله إن خالف ما تأصّل من احترام الأفكار؟ لعلك تشعر ساعتئذ بأن أصول التهذيب دواليب تدور، وأنه

⁽١) خبَّ: عدا وأسرع، والبازل: البعير الذي طلع نابه في السنة الثامنة أو التاسعة، والبازل الأمون: البعير المأمون الذي يُمتطى فلا يعثر ولا يفتر.

⁽٢) كذا في الأصل ولم يتبين لنا الوجه فيها، ولعلها «وبالتالي» (بالفوقية المثناة لا المثلثة)، والله أعلم.

⁽٣) فوَّق السهمَ: جعل له فوقًا، والفوق موضعُ الوتَر من السهم.

«تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»؟(١)

سيظن البسطاءُ من الناس أن احترام الأفكار وحريتها يخولها حقَّ الاجتراء بنحو الشتيمة، ولكنه ظنَّ سريعُ التقشع متى وجدوا لسانًا حكيًا يبيِّن لهم أن الحرية والاحترام شيءٌ وأن الاجتراء شيء آخر؛ لأن الحرية إنها ينالها المرء بعد شعوره بوجوب مساواته مع غيره فيها، وإلا كانت الاستعباد الذي نفر منه. فإن طلبت أنفسهم زيادة البيان، فإنا نحيلهم على كلام طويل في معنى الحرية، لو بسطناه لفصم عنا سلكُ الكلام في مرادنا من هذا المقال. فإذا كانت الأفكار محترمةً كها قلنا، فالاجتراء عليها بها ذكرنا يستأهل عقوبةً على خرق سياج هذا الاحترام حقًّا؛ لأن ذلك يثير العصبيات ويجفي عن الحقيقة التي ما احترمت الأفكار إلا لأجل الوصول إليها.

من أكبر الأسباب في تقدم الأمة بعلومها وقبولها لرتبة التنوير وأهليتها للاختراع في معلوماتها، أن تشب على احترام الآراء على الوجه الذي وصفنا من قبل وعسى أن نصف من بعد. وقد كان للمسلمين من ذلك الحظُّ الذي لم يكن لغيرهم يومئذٍ من التسامح مع الأفكار، شهد بذلك التاريخ وأهله إلا المتعصبين منهم، مع ما كان بين أصناف أهل الآراء من التناظر والجدل. ولكنك لا تجد ذلك محفوفًا بتعصب ولا اضطهاد: كنتَ ترى الأشعري بين يدي المعتزلي لا يستنكف عن تلقي فوائده والاعتراف له بحق التعليم، وترى السني يتعلم عن القدري وعن الفيلسوف الشاك.

قد كان عمرو بن عبيد (٢)-الزاهد الشهير- من خاصة تلاميذ الحسن

⁽١) انظر تعليقنا على هذه المقولة في حاشية على مقال المصنف «بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر» في القسم الثالث من هذا الجزء.

⁽٢) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، الزاهد المتكلم المشهور، مولى بني عقيل ثم آل عرادة بن يربوع بن مالك. ولد سنة ٨٠ه. كان شيخ المعتزلة في عصره. له رسائل وخطب، وكتاب التفسير عن الحسن البصري، وكتاب الرد على القدرية، وكلام كثير في العدل والتوحيد، وغير ذلك. ولما حضرته الوفاة قال لصاحبه: «نزل بي الموت ولم أتأهب له، ثم قال: اللهم إنك تعلم أنه لم يسنح لي أمران في أحدهما رضاً لك وفي الآخر هوًى لي، إلا اخترت رضاك على هواي فاغفر لي.» تُوفِي سنة عمران.

البصري (۱) رحمها الله، وهو الذي كان مكلّفًا بكتابة ما يميله الحسن من التفسير الذي يرد به على القدرية والمعتزلة. وما كان يمنعه ذلك من المجاهرة باتباعه مذهب المعتزلة، ومن التحاقه بدروس واصل بن عطاء الغزال (۲) الذي قال له الحسن لما كثرت مناقشته: اعتزل مجلسنا. فكان عمرو بن عبيد يختلف إلى الدرسين جميعًا، وما كان ذلك يمنع الحسن من تكليفه بإملاء تفسيره. (۳) حتى استُخدِم اختلافُ الآراء آلةً للتشيع السياسي، حين آذنت الدولةُ العربية والجامعةُ الإسلامية بالانحلال والافتراق اللذين تركا من الآثار ما نحن نتخبط في مصائبه ولأوائه حتى اليوم.

وكذلك الحُجُرُ على الرأي يكون منذِرًا بسوء مصير الأمة، ودليلاً على أنها قد أوجست في نفسها خيفةً من خلاف المخالفين وجدل المجادلين. وذلك يكون قرينَ أحد أمرين: إما ضعف في الأفكار وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستعباد الذي إذا خالط نفوسَ أمة كان سقوطُها أسرعَ من هُويِّ الحجر الصلد. حكى الجاحظ أنَّ النظَّام دخل على شيخه أبي هذيل العلاَّف، (1) فقال: يا أبا الهذيل لم قررْتُم أن يكون

⁽۱) هو أبو سعيد الحسن بن يسار، ولد قبل سنتين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب ... كان والد الحسن مولى زيد بن ثابت الانصاري، وأمه مولاة لأم سلمة أم المؤمنين، وقد اعتقا قبل زواجهها. كانت أم الحسن منقطعة لخدمة أم سلمة رضي الله عنها فترسلها في حاجتها، فيبكي الحسن وهو طفل فتسكته أم سلمة بثديها، وبذلك تربى في بيت النبوة.

⁽٢) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الملقب بالغزال، ولد سنة ٧٠٠/٥٠ وتُوفِيَّ سنة ٧٤٨/١٣١ في المدينة المنورة. كان تلميذًا للحسن البصري، وحصل بينه وبين الحسن البصري خلاف فاعتزله وأسس لنفسه مجلسًا يدعو فيه لآرائه، ثم انضم إليه عمرو بن عبيد الذي كانت أخته زوجة لواصل. وهو يعد بذلك مؤسس مدرسة المعتزلة.

⁽٣) لم أعثر على ذكر لما قاله المصنف بشأن تكليف الحسن البصري عَمْرًا بكتابة ما كان يمليه من التفسير فيما رجعتُ إليه من مصادر ترجمتها، ولكن جاء في طبقات ابن سعد أن عمرو بن عبيد «كان كثير الحديث عن الحسن وغيره.» الزهري، محمد بن سعد بن منيع: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٨٤/١/١)، ج٩، ص٢٧٢.

⁽٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق النَّظَّام البصري، مولى آل الحارث بن عباد الضبعي، المتكلم، شيخ المعتزلة. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ الذي وثق كثيرًا من آرائه في =

الله تعالى جوهرًا خشية أن يكون جسمًا؟ فهلاَّ قرَّرْتُم أن لا يكون جوهرًا مخافة أن يكون عرضًا، والجوهرُ أضعف من العرض؟ فبصق أبو الهذيل في وجهه، فقال النظَّام: قبَّحك الله من شيخ! فها أضعف حجتك! (١)

وكان الخليفةُ المأمون يقول لأهل ناديه إذا جاروه على كلام: هلاَّ سألتموني لِلذا؟ فإنَّ العلم على المناظرة أثبتُ منه على المهابة. (٢)

دامت على ذلك الأمةُ الإسلامية متمتعةً باحترام الأفكار، جريءٌ كلُّ واحد على أن يبوح برأيه، وجريءٌ كلُّ مستمِع على تقويمه بالحق. وإن وقع في خلال ذلك حادثة خلق القرآن، وحادثةٌ صغيرة وقعت بالقدس بين الباطنية وأهل السنة، إلا أنها لأسباب عالية (٣) وغلط فاحش لا يسع ذكرُه اليوم.

ولَمَّ استُخدِمتِ الآراءُ للسياسة، وشاعت المداهنةُ بين الناس، وضعفت الكبراء عن الحجة، يومئذٍ ساد اضطهادُ الأفكار والضغطُ عليها، كي لا تسود على مخالفيها القاصرين الظاهرين في مظاهر العلماء المحققين. نعني بالسياسة ما يقرن سياسة الدول في تصرفاتها وأغراضها بسياسة الأشخاص المسيطرين في هواهم،

[«]كتاب الحيوان»، كما رد عليه في بعضها. إليه تُنسب فرقةُ النظامية من المعتزلة. له نظم رائق، وترَسُّلِ فائق، وتصانيف جَّة، منها: كتاب «الطفرة» وكتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «حركات أهل الجنة»، وكتاب «الوعيد»، وكتاب «النبوة». توقيَّ سنة ٢٣٠ه في خلافة الواثق. أما العلاف فهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي، المتكلم المشهور. ولد سنة ١٣١ وتوقيِّ سنة ٢٣٥ه. كان شيخ معتزلة البصرة، ومن أكبر علمائهم، وصاحبَ مقالات في مذهبهم، وكانت له مجالسُ ومناظرات مشهودة.

⁽١) لم أجد هذه القصة في كتب الجاحظ، ولم أهتد إلى مصدرها عند غيره.

⁽٢) لم أهتد إلى المصدر المنقول منه هذا القول. وقد ساق هذا نفسه صديق المصنف الشيخ محمد الخضر حسين في محاضرة بعنوان «الدهاء في السياسة» ألقاها بنادي الجمعية الإسلامية، ونشرت في مجلة الهداية الإسلامية (الجزء السادس من المجلد الخامس، ص٩٤-١٠٠) وهي كذلك في كتابه محاضرات إسلامية (ص٩٤).

⁽٣) لعلها «عادية».

وربها كان القسمُ الثاني أشدَّ على الأفكار لكثرة دواعيه ووفرة منتحليه. وأنواع وجهتهم في هذا الغرض [أربعة]: (١)

١ - منهم من يفعل ذلك إبقاءً على منصبه، واستحفاظًا على وجاهته؛ لأنه يخال أن كلَّ مخالفة له في الرأي تُنذِر بثلِّ عرشه وزلزال أركانِه، والمريضُ كثيرُ الأوهام.

٢- ومنهم الذي يسخط من مخالفة المعتاد، ويرى العادة دينًا أو شبه دين،
 يجب أن لا يتلاعب به الشخص.

٣- ومنهم الذي يتوهم أن الدين يخالف احترام الآراء، وهذا إن شئت أن
 تجعله فرعًا من سابقه وجدته لك أطوع من نعلك.

٤- ومنهم الحاسدُ العاجز الذي يحب أن يظهر في مظاهر الكمال بكلمات يلفقها، ويحس في ذكر ذلك لذة ما دام منفردًا بها، فإن شاع ذلك بين الناس تميز من الغيظ. كنتُ أعرف رجلاً ينادي بين الناس باسم النقد للحالة والطعن في الأوضاع المعتادة، وربها ترقّى إلى بعض الشتيمة زمانَ كان يقول ذلك وحده، يحب الشهرة وما يلقاها، ويترصد طريقها وما يقع بمرآها. كان يومئذٍ مستأثرًا بورقات ينقل منها ما يلغط به، فلما امتدت الأيدي، وانبرت العيونُ إليها، واستوى مع غيره في معرفتها، انصاع يُقبِّح ذلك الحال، ويرى خلَفَه ودعاءهم في ضلال.

مِمَّا يُخَصُّ بالوصاية والاحترام أفكارُ المتقدمين الذين وصلوا بنا إلى حيث ابتدأنا من العلم والمدنية، عوضًا أن نكون في متحرَّكِهم الأول نبتدئ سيرًا بطيئًا. وكما يقال: إن الإنسان ابنُ يومه لا ابنُ أمسه، فهو أيضًا ليس بابنٍ لغده، فمقدارُ فضيلة الرجل ومكان شهرته لا يُنظر فيه إلى غير يومه الذي كان فيه.

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

فلا يغلط لنا كثيرٌ من الناس ينتقصون الأقدمين بمستدرَكاتِ المتأخِّرين، فإنها تُعرف مقاديرُ الرجال بها أوجدوه، لا بها تركوه. (١) ولكن طرق الشهرة لا تختلف، وهي قوة الفكر، ومرتبة العلم، والعمل على تنوير آراء المتعلمين والقارئين، في عقل صحيح، ونية قويمة، ونصح جهير.

وقد استهوى هذا الغلطُ الشيخَ أبا علي ابن سينا رحمه الله حين بالغ في ثنائه على أرسطو حتى قال: «أما أفلاطون الإلهي، فإن كانت بضاعتُه من الحكمة ما وصلنا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعتُه من العلم مزجاة.»(٢) وكأنه نسيَ أنه

⁽١) أي ما فاتهم فعله ولم يتيسر لهم تحصيله.

⁽٢) جاء في آخر كتاب السفسطة من منطق الشفاء في فصل «و» المعنون «فصل في خاتمة الكلام في السوفسطائية وعذر المعلم الأول عن تقصير لو وقع» ما يلى: «قال [أرسطو]: وأما صورة القياس، وصورة قياس قياس، فأمر قد كددنا في طلبه مدةً من العمر حتى استنبطناه. فإن عرض في هذا الفن الواحد تقصير، فلنعذر من يشعر به عند التصفح، ولنقبل المنّة بها أفدناه من الصواب، ولنعلم أن إفادة المبدأ واستخراج قاعدة الصناعة أجلَّ موقعاً وأسمى مرتبةً من البناء عليها، خصوصاً إذاً كان المستنبط -مع أنه نحترع مبتدئ- محيطاً بكل الصناعة وقوانينها، لا يذر منها إلا ما [لا] يعتد به. فهذا ما يقوله المعلم الأول. وأما أنا [ابن سينا] فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم: تأملوا ما قاله هذا العظيم، ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية -والمدة قريبة من ألف وثلثمائة وثلاثين سنة - من أخذ عليه أنه قصر، وصدق فيها اعترف به من التقصير، فإنه قصر في كذا؟ وهل نبغ من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة؟ كلا، بل ما عمله هو التام الكامل والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديه إلى غيره. ونحن مع غموض نظرنا -كان أيام انصبابنًا على العلم، وانقطاعنا بالكلية إليه، واستعمالنا ذهننا، أذكى وأفرغ لما هو أوجب- قد اعتبرنا، واستقرينا وتصفحنا، فلم نجد للسوفسطائية مذهباً خارجاً عما أورده. فإن كل شيء تفاصيل لبعض الجمل -التي أخذناها منه- ما نحن نرجو أن نستكثر من الدلالة عليه في «اللواحق» حين نرجو أن نكون أفرغ لما هو أوجب. والذي عمله معلمه [أفلاطون]، وسياه كتاب «سوفسطيقا» حاد فيه عن الواجب، وقصر عن الكفاية. أما الحيد فخلطه المنطق بالطبيعي والإلهي، وهذا لضعف تمييز كان فيهم قبل نبوغ هذا العظيم. وأما التقصير فإنه لم يفهم وجهاً للمعالطة إلا الاسم المشترك. وبالحري أن نصدق ونقول: إنه إن كان ذلك الإنسانُ مبلغُه من العلم ما انتهى إلينا منه، فقد كانت بضاعتُه مزجاة، ولم تنضج الحكمةُ في أوانه نضجاً يجني. ومن يتكلف له العصبية، وليس في يديه من علمه إلا ما هو منقول إلينا، فذلك إما عن حسد لهذا الرجل [أي المعلم الأول أرسطو]، وإما لعامية فيه ترى أن الأقدم =

لولا أفلاطون بكلماته القليلة خوّل لأرسطو أن يبني عليها كثيرًا، لكان أرسطو هو أفلاطون وبضاعته الوافرة كانت مزجاة. (١)

هذا أيها الناشئون على النقد، الباحثون عن الحكمة، نبراسٌ مبين، أقمناه بين أيديكم ليضيء لكم مستقبلاً نيّراً. وعسى إن اهتديتم بضيائه، واحتفظتم عليه من عواصف الأهواء والشبهات، أن تَحْمَدوا غِبَّه، وتسلكوا به طريق العقلاء فتصبحوا سُمَراءَهم، والله يضيء آراءَكم بالحكمة.

زماناً أقدم في الصناعة رتبة، والحق بالعكس». ابن سينا: منطق الشفا، ج٥: السفسطة، تحقيق أحمد
 فؤاد الأهواني ومراجعة إبراهيم مدكور (قم: ذوي القربي، ١٤٢٨/ ٢٠٠٠)، ص١١٥ – ١١٥٠.

⁽۱) وقد علق القطب الشيرازي على كلام ابن سينا في شأن أفلاطون بقوله: «ولو أنصف أبو علي، لعلم أن الأصول التي بسطها أرسطوطاليس مأخوذة عن أفلاطن، وأنه ما كان – والعلم عند الله – عاجزًا عن ذلك، وإنها عاقه [عن] ذلك شُغل القلب بالأمور الكشفية الجليلة والذوقية الجميلة التي هي الحكمة بالحقيقة.» شيرازي، قطب الدين: شرح حكمة الإشراق، تحقيق عبدالله نوراني ومهدي محقق (تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ٢٠٠٥)، ص٠٢.

العلم عند الله(١)(٢)

تحصيله:

وَمَا كَاكَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَافَةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنَهُمْ طَآبِفَةً لِيَنفِرُواْ كَانَةُ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنَهُمْ طَآبِفَةً لِيَنفَقَهُواْ فِي اللّهِ يَن اللّهِ الْعَلْمَ، ولقاء الرسول السَّلِيْ، لِهَا عَلَم مِنَّا سنّه في ناموس الكون أنه لا يستقم نظامُه إذا اتحدت غاية أهله في أعمالهم كيفها بلغت من الشرف.

وحسبُك من شرف العلم اتفاقُ العقلاء وغيرهم أنَّه أعلى صفة يتحلى بها البشر، وأسمى غاية يقصدها الناس، وصل ذلك إلى حد أن عَرَفَتْه العامة في أسواقها، وتهافتت على الاتسام بميسمه والتعوذ من ضده؛ ولكن مع ذلك لو اقتصروا عليه لفسد نظام الكون كها لو اقتصروا على غيره، فأمرهم أن تنفر من كل فرقة منهم طائفةٌ لتحصيل العلم والتفقه بالدين؛ لأنَّ العلم لا يستقيم بدونه، ولأن وجود العلماء من بين الفرق تنبيهٌ لها ونبراسٌ ينوس (٣) بين يدي صنعها في ظلمات الشك.

هب أنها وصلتْ من السقوط إلى حد أن كانت في صمم عن تلقي نصائحهم، فإنها لا تعدم في ضمن ذلك شعورَها بحقائق الأشياء وصَد الباطل منها عن الحق،

⁽١) السعادة العظمى، المجلد ١، العدد ٤، ١٦ صفر ١٣٢٢ه (ص٣٣-٣٩).

⁽٢) نريد بالعندية عندية الاهتمام والاعتبار، لا عندية الاستواء والاستقرار. - المصنف.

 ⁽٣) النوس والنوسان: التذبذب. وناس الإبل: ساقها، وأناسه: حرَّكه. ونوَّس بالمكان تنويسًا: أقام.
 هذا ولم يستبن لي الوجهُ في استخدام فعل ينوس مع لفظتي نبراس وصنع، وربها حصل تصحيف في الكلام.

سواء رضيها أم أسخطها. ولا مرية أن إتيانَ الشيء بعد العلم بحاله أدعى للدوام عليه إن كان خَيْرًا، وأقربُ إلى الانكفاف والتقهقر عنه في حال سخافته وكراهته التي تنطبع في النفس مع العلم بحاله، مها غولطت تلك النفسُ في انطباعه، أو عرضت سُحبُ وهمها لستر شعاعه.

المقدم منه والمتعين:

الغاية التي حض الله تعالى عليها الناس بلولا المتلوة بالفعل هي الفقه في الدين، والفقه إدراكُ الأشياء الخفية، وهو بهذا المعنى بابُ الحكمة، أو هو الحكمة نفسها. ولذا نرى الله تعالى ينفي عن أقوام الفقه في مواضع الخفاء، نحو ما قال: ﴿ وَلَكِن لّا نَفْقَهُونَ تَسَبِيحَهُم ۗ ﴾ [الإسراء: ١٤٤]، فهو تمهيدٌ للعذر في الجملة، وينفي عن آخرين العلم في مواضع الظهور نحو «لا يعلمون»، وفرق مابين العلم والفقه.

كان الله تعالى -و لا يزال- حريصًا على المؤمنين أن يتلقوا الدينَ بفهم لخفاياه وأسراره، فأوصاهم في غير موضع بالفهم والاستنباط والعلم، مرة بالتصريح وأخرى بالإشارة، حتى بترك البيان في مواضع. وذلك أرشدنا إلى أن الغاية المطلوبة من العلم -كيفها كان- هي الوصولُ إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، بحيث لا يحتمل نقيضًا، ولا يؤثر فيه تشكيكُ المشكّكين، ولا اعتراضُ أو سخطُ الواهمين.

سنَّ الله تعالى النفر في طلب العلم، والعلم وإن كان ربما وُجد في فسطاطك بل في بيتك، فقد كان النفر والرحلة من أكبر ما يفيد قوتَه وكمالَه. وبمقدار الرحلة إليه تحصل غاياتٌ شريفة من معانيه؛ لأن التعلم باعتبار المغبَّة يؤول إلى توسيع الرأي وقوته، ليكون رائد نفسه بنفسه. والعملُ الذي هو موجِبُ رسوخ الملكات في أصحابها ونموِّها في جانب العلم والرأي، هو ملاقاةُ الآراء وتقادحُها، حتى قيل: «ما بين الرأيين رأي».

انظر إلى رجل يقرأ في بيته ما يقرأ الناس،كيف لا تجده على كمال نحو ما تجد المتعلم بالدروس العامة؛ لَما يلقاه من مقادحة الأفكار ومبادلة الآراء. وفي ذلك

دربةٌ عقلية طبيعة تحصل بتدرِّج وخفاء حتى تنمو الملكةُ العقلية وتعتاد بالعمل والتيقظ؛ إذ التشاورُ الفكري والتبادل النظري يجعل جليسَك منبِّهًا لغفلتك عند حصولها، كما يجعلك له منبِّهًا، حتى يصير التنبُّه إلى الحقائق سجيَّة لك متى كنت مجبولاً على التهيؤ لذلك، والرحلة بعد ذلك تفيد [تيقظًا] (١) أكبر.

ولو ذهبت تعد الأفراد الذين سموا برسوخ القدم إلى مرتقى راق في قوة الرأي، لرأيت فيهم من الراحلين أكثر مما ترى في غيرهم؛ وما وصلت قرطبة بعلمائها إلى تلك الغاية إلا بالرحلة. ولعلك تذكر الباجي، والأصيلي، وأبا بكر ابن العربي، وبقيَّ بن مخلد، ومنذرًا بن سعيد البلوطي، وعبدالملك بن حبيب و[غيرهم]. (٢)

⁽١) زيادة اقتضاها السياق ليتم مساق الكلام.

⁽٢) جاء بعد الواو هنا فراغ منقوط، ولعل الأقرب إلى المراد منه العبارة التي وضعناها بين حاصر تين. وبقي بن مخلد هو أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بن يزيد، الإمام، الحافظ، شيخ الإسلام، الأندلسي القرطبي. ولد في حدود سنة ١٠٠٠ه، أو قبلها بقليل. طلب العلم في الأندلس، ورحل إلى المشرق في سبيل ذلك. سمع من كثيرين، منهم يحيى بن يحيى الليثي، ويحيى بن عبدالله بن بكير، ومحمد ابن عيسى الأعشى، وأبو مصعب الزهري، وصفوان بن صالح، وإبراهيم بن المنذر الحزامي، وأحمد بن حنبل - سمع منه مسائل وفوائد. ومنهم أبو بكر بن أبي شيبة، وجبارة بن المغلس، ويحيى بشر الحريري، وسويد بن سعيد، وهدبة بن خالد، ومحمد بن رمح، ومحمد بن أبان الواسطى، وحرملة بن يحيى، وإسهاعيل بن عبيد الحراني، وعيسى بن حماد زغبة، وسحنون بن سعيد الفقيه، وهريم بن عبدالأعلى، ومنجاب بن الحارث، وعثمان بن أبي شيبة، وعبيدالله القواريري، وأبو كريب. وعني في رحلته بالحديث والرواية عناية فائقة، فعاد إلى الأندلس بعلم جم غزير. وبه وبمحمد بن وضاح صارت الجزيرة الخضراء دار حديث، ويقال إن عدة مشيخته الذين حمل عنهم مئتان وأربعة وثمانون رجلا. حدث عنه ابنه أحمد، وأيوب بن سليهان المري، وأحمد بن عبدالله الأموي، وأسلم بن عبدالعزيز، ومحمد بن وزير، ومحمد بن عمر لبابة، والحسن ابن سعد الكناني، وعبدالله بن يونس المرادي القبري، وعبد الواحد بن حمدون، وهشام الوليد الغافقي، وآخرون. كان إمامًا مجتهدًا صالحِيًا، ربانيًّا صادقًا مخلصًا، رأسًا في العلم والعمل، عديم المثل، منقطع القرين، يفتي بالأثر، ولا يقلد أحداً. وقد تفقه بإفريقية على سحنون بن سعيد صاحب المدونة. من مصنفاته «التفسير» و«المسند». توفي بقي بن مخلد سنة ٢٧٦هـ. أما البلوطي فهو أبو الحكم منذر بن سعيد البلوطي الأندلسي، قاضي الجماعة بقرطبة، ينسب إلى قبيلة يقال لها كزنة، وهو من موضع قريب من قرطبة يقال له «فحص البلوط». كان فقيهًا محققًا، وخطيبًا

خطته

خصَّ الله تعالى الفقة في الدين من بين العلوم كلها؛ لأنه يومئذ واليوم أكبرُ شيء تحتاج له الأمة، إذ لا يكون لها أن تعرف كنة شرعها الذي هو مستودع آدابها، وتعليها القانونية، والأخلاقية وملاك تقدمها إلا به. وذلك ينبغي أن يكون الفرضَ الأول من تعليم المسلمين في أي زمان وأي مدرسة، وبدونه لا يستقيم لهم أمرٌ كها لم يستقم.

ثم لَمَّ الله أمرُ العلم إلى قضاء الحاجة منه، وكان تعليم الأمة في كل زمان على مقدار حاجتها، وربها تزيد على علم الدين، فمن المتعيِّنِ عليها أو على مَنْ يدبر أمر تعليمها من سادتها وكبرائها الحكهاء أن تضم إليه ما تحتاجه، سواء في ذلك مبادئ الدين وهي علوم العربية: اللغة والنحو والبيان التي لا يمكن لغير العربي بالسجية أن يصل إلى معنى الفقه في الدين بدونها، أم غيرها من العلوم التي يتوقف عليها كهاهًا.

فالحاجة هي مقدر العلوم، وهي شيء واحد ينطبق على كل زمان؛ عنيت بالحاجة أن يتوقف تقدمُ الأمة، ويتقلص ظلَّها، ولا يمكنها مزاحمة غيرها من الأمم في خوض لجة الحياة بدون ما احتاجت إليه. فذلك العلمُ الذي يُطلب منها في مرتبة فرض الكفاية، وهذا في كل زمان يتحول مع المحافظة على الأصل الذي نص الله

البيعًا مفوهًا، له اليوم المشهور الذي ملأ فيه الآذان، وبهر العقول، وذلك أن المستنصر بالله كان مشغوفًا بأبي علي القالي، يؤهله لكل مهم، فلما ورد رسول الروم أمره أن يقوم خطيبًا على العادة الجارية، فلما شاهد أبو علي الجمع العظيم جبن فلم تحمله رجلاه، ولا ساعده لسانه، وفطن له منذر ابن سعيد، فوثب في الحال، وقام مقامه وارتجل خطبة بديعة، فأبهت الخلق، وأنشد في آخرها لنفسه: هَــذَا المَقــامُ اللّــذِي مَــاعَابَـهُ فَنَــدُ لَكِــنَ صَــاحِبَهُ أَزْرَى بِــهِ الْبَلَــدُ لَكِــنَ صَــاحِبَهُ أَزْرَى بِــهِ الْبَلَــدُ لَكِــنَ صَــاحِبُهُ أَزْرَى بِــهِ النّهُ مَهُمُ فَعَتــالَنِي النّكَــدُ لَكِــنَ مَــاعُهُمُ فَاغْتَــالَنِي النّكَــدُ لَكِــوْلَا الْخِلاَفَــةُ أَبَقَـــى اللهُ بَهُجَتَهَــا مَـا كُنْتُ أَبْقَــى بِـأَرْضٍ مَـا بَهَـا أَحَـدُ المَلِي اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ

عليه، وهو الذي لا يتحول إلا متى تحولت الأمة كلها. (١) والحكيم قديرٌ على أن يشرح هذا في دروس، أو مقالات فائضة يتبع بعضُها بعضاً.

نعيمه والغاية القصوى منه:

نبَّه الله تعالى على أن فائدة المتعلم من علمه أمران مهان:

أحدهما: تفقهه في نفسه الذي يرفع عنه رجسَ الجهالة، ويذيقه حلاوة الإدراك، ويخفف همه، ويعمر وقته، ويجيد عمله.

وثانيها: وهي الغاية العامة والمصلحة الشاملة، إنذارُ قومه وأمته الداخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِٱلْحَقِ ﴾ [العصر:٣]، وقول رسوله: «الدين النصيحة». [قلنا: لَمِنْ؟ قال:] «لله، [ولكتابه]، ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». (٢)

إنذارُ القوم هو أن يبلغ لهم أمانة الله تعالى مما على ما هو معتقد غير مداهن في ذلك، لاستجلاب بشاشة الكبراء، أو قضاء مألوف العامة. بل الذي أوجبه الله تعالى أن ينذرهم بها علمه على ما اعتقده سواء أرْضَى الأمة أم أسخطها، متذكرًا في ذلك قول رسوله الأمين في خطبة حجة الوداع: «ألا هل بلغت! اللهم فاشهد»، يكررها المرات. (٣)

⁽۱) هي تلك العلوم الأساسية التي تحفظ على الأمة كينونتها الثقافية وتوجه مسيرتها الحضارية وتحدد هوية أبنائها وتشكل الشخصية القاعدية لأجيالها المتعاقبة، وهي العلوم التي تدور في مجملها حول مسائل العقيدة والقيم والرؤية الكلية للكون والحياة والإنسان وعلاقته بالأبعاد والمستويات المختلفة للوجود التي ترتكز إلى وجود الله وتوحيده بوصفه خالق الكون وصاحب الأمر.

⁽۲) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٤٧٢. وقد جعل البخاري لفظ الحديث ترجمة لأحد الأبواب فقال: «باب قول النبي على: الدين النصيحة لله ولرسوله ولأمة المسلمين وعامتهم». صحيح البخاري، «كتاب الإيمان»، ص١٩٢. وما بين حاصرتين لم يورده المصنف.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الأحاديث٤٤٠٣-٤٤٠٦، ص٧٤٧؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٩١٠.

أما التصميم في الرأي فهو الذي يُفْشل المكابرين، ويركد ريح الحاسدين، والعاقبة بعدُ للمتقين. قال الله تعالى: ﴿ فَمَا وَهَنُواْ لِمَا آَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ﴾ [آل عمران:١٤٦]. لسنا نطالبه أن يعض بالنواجذ على رأيه وإن كان خطأ؛ لأن هذه صفةُ المكابرة التي نتبرأ منها، والمجاحدة التي جاء الدين لإزالتها من نفوس الناس، ولكنا نرغب أن لا يرجع إلا إلى العلماء الحقيقيين، متى أرجعوه بالدليل.

ولا عليه أن لا تتقبل الأمةُ نصحَه وعلمه؛ فييأس من غاية سعيه، ويستَأْيِس أن قد خاب أملُه، ويرى أن لم تبقَ فائدةٌ في تذكير قوم كالأنعام أو هم أضل سبيلاً، فموافقتُهم أولَى من مخالفتهم. يتأول أن الله ما أمر بالمجاهرة بالحق إلا لتحصل الغاية منها؛ فإذ قد انعدمت الغاية، كان الواجب أن نسعى في مرضاة قومنا، فنحصل -في الأقل - على لذة المصافاة، هذا هو سوء التأويل. إنَّ الإنذار بالحق يقذف في قلوب المنذرين علمًا إن خالفوه أصيب هواهم بالمرار من النكد، أو شكًّا يكشفه لهم ريب الزمان.

وتكرُّرُ الإنذار إن لَم ينفث في قلوب المنذرين ما أُمل منهم لا يعدم أن يصدر عن ازدواجه نشءٌ ربها يطبق تكاثفه المترقب جوَّ العقول ويمطر من مزنه على أرض قلوبهم الميتة، وليذكر ما أوصى الله به رسوله: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَخُ ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقوله: ﴿ وَذَكِرَ فَإِنَّ ٱلدِّكُرَىٰ نَنفعُ وقوله: ﴿ وَذَكِرَ فَإِنَّ ٱلدِّكُرَىٰ نَنفعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ وَذَكِرَ فَإِنَّ ٱلدِّكُرَىٰ نَنفعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ وَقُولُه: ﴿ وَقُولُه: ﴿ وَفَلَمْ مَن ٱلمُشْرِكِينَ ﴾ الله وقوله: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنكَ يَضِيقُ صَدُرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿ وَلَقَدُ نَعْلَمُ أَنكَ يَضِيقُ صَدُرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿ وَلَقَدُ نَعْلَمُ أَنكَ يَضِيقُ صَدُرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿ وَلَقَدُ نَعْلَمُ أَنكَ يَضِيقُ صَدُرِكَ فِي اللهُ عَلَيْ فَا لَهُ اللّهُ وَلِهِ اللّهِ وَلَهُ اللّهُ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنكَ يَضِيقُ صَدُرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿ وَلَكُونَ اللّهُ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ اللّهُ وَلَوْلُونَ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ الم

نظرًا لهذا المعنى حين علم الله تعالى عسرَ تحول الناس عن إلْفِهِم، وانقلابهم عن جهلهم، وشدة استمساكهم بضلالهم، ما حقق لنا سبحانه حصولَ الغاية، وهو أعلم بالحال، ولكنه جعلها في موضع الرجاء لا في موضع اليقين، فقال: ﴿لعَلَّهُمْ يَخْذَرُونَ ﴾.

فإن قال قائل: من الذين يستمعون إلينا إذا كان العلم كهالاً، واشتاقت النفوس إليه، وأراد كلُّ أحد أن يضرب بسهمه فيه، حين يعلم بها وصفت حاله قبل من الرجس وسوء القصد، فبأي وسيلة يمكن أن نكشف عنها هذا الرجس مع قضاء حق الكون من اختلاف الآيات والأعهال؟ وكيف نستطيع أن نجعل العلماء صانعين سواء كنَّا مدبري أمرَ الأمة أم بالأقل أمرَ أنفسنا وأبنائنا ومَنْ يهمنا الأمرُ بحالهم من أصفيائنا؟!

فجوابنا أن طريقة ذلك أن يسعى معلموهم في ثلاثة أمور إن تمت لهم.

الأمر الأول: أن يقذفوا في قلوب الأمة جمعاء الإقناع بمبدإ واحد، وهو الشعور بأن تقدم أيِّ صناعة يتوقف على إتقان علم تلك الصناعة، وتنوُّرِ عقل صاحبها. فإتقانُ علمها شيء ثانٍ، وهو أن يهارس قواعدها، سواء كانت ممارسة مدرسية كلية أم تجريبية جزئية تفيد الاطلاع على غوامض تلك المهنة. وتوسيعُ عقل الصانع وتنوره هو المرتبة الأولى، وذلك إعدادٌ من الله. غير أن الناس قادرون أن يسعوا فيه بوجه الجملة، من حيث إن الله أعدَّ كلَّ إنسان بها هو إنسان لتلقي الكهال والنقصان بحسب همته. وذلك بالأمرين التاليين، وعن ازدواج هذين تتولد ملكةُ الاختراع في سائر الأشياء.

الأمر الثاني: تعميمُ التعليم بين سائر أفراد الأمة، وجبرُ الناس عليه، لا بإخراج التلميذ من بيته إلى المدرسة كرهًا، ولكن باتفاق الأمة مع كبرائها على أن لا يُعتدَّ بأي رجل لم يكن مستكملاً للتعليم الابتدائي الذي يجب أن يشترك فيه سائرُ الأمة، فيلزّ الأب أو الابن في قرن هذا التكليف متى علم توقف مستقبله على التعليم.

أما تنشيط الكبراء وتعضيدهم للنابغين من أهل النشأة العلمية، فهو الباعثُ الأكبر على المسابقة في حلبة النظر. ولكنه -ويا للأسف- شيء لا ينشأ إلاَّ عن معرفة مقدار كدِّ الأفكار. وكفى بلذة العلم منشطًا لأصحابه، وشاغلاً للقلب عن اطراحه دون عناية أمته واغترابه.

الأمر الثالث: أن يصلوا بتعميم التعليم إلى مبادئ العلوم المحتاج إليها، والتعود على النقد والمينز بقدر حاجة العامة، مع إبقاء مسلك تناجي منه الخطابة نفوسَهم، كي لا تنقطع منهم حاجة الإقناع في الأمور العامة، وأن ينهَجُوا أسهلَ طريقٍ لإيصالهم إلى غاية ذوق حلاوة العلم في الجملة.

وينجم عن ذلك مصلحتان:

إحداهما: تَمَتُّع الجميع بالعلم، وتيقظ البصائر من سِنَة الوهم والجهل، فيكونوا أهلاً لإدارة أمورهم، وإدراك مصلحة جمهورهم.

وثانيتهم! أن يقدروا العلماء حقَّ قدرهم، ويشعروا بحاجتهم إلى تسليم أمر تربيتهم وإصلاح آدابهم وعلومهم وكتبهم إليهم، مع الانقياد إلى أوامرهم وجعلهم ولاة أمرهم ومشورتهم، حتى تكون الأمةُ بوجود العالم الحكيم فيها حكماء، ويكون ما تراه من مصالحهم وفوائدهم سريع الانطباع في نفوسهم، فيسهل عليهم مطالبة الحكام منهم بتقويم أمورهم.

وبذلك يرقب الحاكمُ الأمةَ ويخشاها، وتأمن من اللهو عن مصالحها باتباع هواها، ويُكشف عن العلماء عذابُ محاولة إصلاحها، واصطياد هداها.

مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية، وحدة الوجود (١)

ترى في كلام فلسفة الصوفية والمتشبهين بهم تردادَ هذه العبارة: عبارة «وحدة الوجود». وأحسب أن أكثر مَنْ يكتبها بقلمه، أو يلوكها بفمه، لا يغوص في حقيقتها إلا عن ثهاد، أو يرتمي برواحل فهمه في كل واد. وقد ذاكرني فيها بعضُ الأعزة، فرأيته محبًّا لبيان حقيقتها، وله شيْمٌ (١) نحو موقع بريقها، قائلاً إنه تطلب مراجعتها فلم يُلف مَنْ حققها. ولقد صدق فيها وصف، فإنِّي أيضًا لم أر مَنْ شفَى فيه غليلَ الطالب بها كشف، لذلك كتبت له هذه الورقات، وعسى أن تكون مُسيغةً لأفهام متعطشة وأخرى شَرِقَات.

إن للوجود حقيقةً متقررةً في نفس الأمر، وهي أمرٌ زائد على ماهية الشيء الموجود، إلا أنها لازمٌ بَيِّن لماهية الموجود، فكلُّ شيءٍ موجود فله وجود، ولولا وجودُه لم يكن موجوداً. فالوجود أمر متحقِّقٌ في نفسه؛ لأن ثبوت الوجود للماهية الموجودة فرعُ ثبوتِه في نفسه، فالوجود مع كونه ثابتًا للموجودات هو حقيقةٌ مطلقة جامعة لكل شيء، بناءً على أن الشيء لا يُطلق إلا على الموجود. (٣)

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ١٠، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٧/ مايو ١٩٣٨ (ص١٧٥-٥٢٢).

⁽٢) تطلع مع ترقب.

⁽٣) قال عضد الدين الإيجي وشارحُه الشريف الجرجاني في مبحث «المعدوم شيء أم لا» توضيحًا لهذه المسألة: «(فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه (من البغداديين من المعتزلة إن المعدوم الممكن شيء)؛ أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود». ثم قال بعد بيان الأساس الذي بنى عليه هو لاء قولهم بشيئية المعدوم: «(ومنعه [أي كون المعدوم شيئًا] =

فمعنى كونها حقيقةً أنها مفهومٌ كلّي؛ أي كلّي منطقي، ومعنى كونها مطلقةً أنها غيرُ متوقِّفةِ التعقل على تعقُّل حقيقةٍ أخرى، ومعنى كونها جامعةً لكل شيء أن كلَّ شيء (وهو الموجود) تتحقق معه هذه الحقيقة. فالموجود يتوقف تعقُّلُه من حيث إنه موجودٌ على تعقل حقيقة الوجود، والموجود عند وجوده تتحقق ماهيةُ الوجود؛ أي لا يصير الوجود كليًّا طبيعيًّا (١) إلا عند تحقُّق الموجودات التي هي أشخاصُه، كها هو شأنُ وجود الكلِّي الطبيعي؛ بمعنى وجود أشخاصه. وعلى هذا فوجودُ الشيء ليس عينَ الشيء.

ثم إن الوجود بمعناه الأصلي - أي مفهومه - لا تفاوت فيه؛ لأن حقيقته غيرُ ملاحَظٍ فيها العوارض. فالممكن موجود، والواجب موجود، ولا تفاوت بينها في نفس الوجود بمعنى الثبوت المطلق، وهو الحقيقة الجامعة للأفراد. قال ابن سينا: «إطلاقُ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد مشترك بينها، وامتياز وجود الواجب بعدم عروضه للهاهية ووجود الممكن بعروضه وصف عارض لماهيته»؛ (٢) أي ماهية الوجود.

الأشاعرة مطلقًا)؛ أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعًا، فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها)؛ أي رفع الوجود رفع الحقيقة، فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معًا، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء. (وبه) أي بها ذهب إليه الأشاعرة (قال الحكهاء) أيضًا، (فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائدًا على ذاتها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني)، يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين؛ لأن تقررَها وتحققها عينُ وجودها»، وذلك لأن «الشيئية عندهم تساوق الوجود.» الجرجاني: شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، نشرة بعناية محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩١٩ / ١٩٩٨)، ج١/٢، ص ١٩٠٠عدو وسعيد زايد وتصدير إبراهيم مدكور (قم: منشورات ذوي القربي، ١٤٢٨)، ص ٣٠٠٠٠.

⁽١) الكلِّي الطبيعي هو معروضُ المفهوم الكلِّي، والمفهوم الكلِّي يُسمَّى الكلِّي المنطقي. - المصنف.

⁽٢) لم أتمكن من الوقوف على هذا الكلام المنسوب للشيخ الرئيس، لا في الإشارات والتنبيهات، ولا في النجاة، ولا في إلهيات الشفاء، ولا في كتاب التعليقات، ولا في كتاب المباحثات، ولا في غيرها مما =

فبهذا الاعتبار يصحُّ أن نُطلق وحدة الوجود على معنى كون ماهية الوجود حقيقة واحدة غير متفاوتة في الماهية، وإنها تتفاوتُ في صدقها على أفرادها. ولذلك قال صاحب «المواقف» في مبحث الوحدة والكثرة: «إن الوحدة تساوق الوجود، فكلُّ موجود له وحدةٌ حتى الكثير». (١) هذا رأيُ الحكهاء في الوجود.

أما المتكلِّمون فالذي سلكه الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله أن الوجود من الحقائق الاعتبارية غير الوجودية؛ لأنه لا تحقق له في الخارج إلا تبعًا لتحقق الموجودات. والأمور الاعتبارية عنده ليست من الأمور الوجودية، بل هي من العدمية. ولذلك قال الأشعري: إن الوجود هو عين الموجود. ومعنى ذلك أن الوجود ومعروضه وهو الموجود ليس لهما هويتان متغايرتان تقوم إحداهما بالأخرى، مثل السواد والجسم. بل الماهيةُ إذا كانت فكونُها هو وجودُها، لكنهما متغايران في التعقل؛ بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود، وبالعكس، فلا يكون الوجود زائدًا إلا في العقل.

وتفرع عن ذلك أنه قال: إن إطلاق الوجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب مفهوم واحد، بل بحسب مفهومين مختلفين، اعتدادًا بالعوارض العارضة للوجود بحسب حالة الموجود. فوجودُ الواجب يفوت وجود الممكن بسبب تنزُّه وجودِ الواجب عن قيد اكتناف العدم به مبدأ ونهايةً، ووجود بعض الحوادث التي لا آخر لها كالأرواح وأهل الجنة يفوتُ وجود بعض الحوادث التي لها آخر، كموجودات هذا العالم. فعلى هذه الطريقة ليس للوجود وحدة. (٢)

المكنني مراجعته من مصنفاته. هذا وانظر تحليلاً ضافيًا لمسألة الوجود في فلسفة ابن سينا في: آل ياسين، جعفر: فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي (بيروت: دار الأندلس، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص٢١٨–٢٣٠.

⁽۱) الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ)، ص٧٨؛ الجرجاني: شرح المواقف، ج٢/٤، ص٢١.

⁽٢) قال التفتازاني: «المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أن وجود كل شيء عينُ ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات، بل الاشتراك لفظي. والجمهور على أن له مفهومًا =

واحدًا مشتركًا بين الموجو دات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقةٌ واحدة تختلف بالقيو د والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونُه في الأعيان.» شرح المقاصد، ج١، ص١٥٢ (وقد وقع تصحيف من مُعِدِّ هذه النشرة إذ جاء فيها «غير ذاته»، والصحيح ما أثبتناه). وقبله استقصى الرازي المذاهب في مسأله عينية الوجود وإشكالية العلاقة بين الوجود والماهية وقررها على النحو الآتي: «إنه من المعلوم بالضرورة أنا نصف واجبَ الوجود لذاته بأنه موجود، ونصف أيضًا ممكن الوجود لذاته بأنه موجود. فنقول: إما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون بحسب الاشتراك اللفظى فقط. فإذا كان الحق هو القسم الأول، فنقول: هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمى بالوجود إما أن يقال إنه في حق واجب الوجود مقارنٌ لماهية أخرى، ويكون هذا الوجودُ صغةً لتلك الماهية والاحقًا من لواحقها، وإما أن يقال إنه أمرٌ قائمٌ بنفسه، مستقلُّ بذاته، من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات، ومن غير أن يكون عارضًا لشيء من الحقائق. فيثبت أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة. فالأول: قولُ مَنْ يقول لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى المكن لذاته لا يفيد مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظي فقط. والثاني: قولُ مَنْ يقول لفظ الموجود بفيد مفهومًا واحدًا، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته وجود مجرد، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات، بل يكون وجودًا قائهًا بنفسه. وجذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته. والثالث: قولُ مَنْ يقول إن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيته، وبهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته. وهذه الأقوال الثلاثة قد ذهب إلى كل واحدٍ منها عالم من الناس. فالأول: قولُ طائفة عظيمة من المتكلمين، كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري. والثاني: هو القول الذي اختاره أبو على بن سينا في جميع كتبه. والثالث: قول طائفة عظيمة من المتكلمين، وهو الذي نصر ناه في أكثر كتبنا. » الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المطالب العالية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج١/١، ص١٦٩؛ وقارن بكلامه في: المباحث المشرقية من العلم الإلهي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج١، ص٩٧-١٣٨؛ وانظر كذلك الآمدي: أبكار الأفكار، ج١، ص٢٦-٢٦١؛ الجرجاني: شرح المواقف، ج١/٢، ص١٥٢-١٥٥. وانظر مناقشة ابن تيمية للمسألة في: الرسالة الصفدية، ص٥٢٥-٥٤٧. وقال أبو البركات البغدادي بعد الكلام على الموجودات في الأعيان وأن الموجود منها إما أن يكون موجودًا بذاته وعن ذاته، وإما أن يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته: «فإن قيل: فالوجود الذي هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته أم غيره؟ فإن كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة الوجود والدائمة وغير الدائمة؟ وإن لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا

ويشبه أن يكون الخلافُ بين الأشعري والحكماء قريبًا من الخلاف اللفظي؛ لأنه ناشئٌ عن اختلاف الاصطلاح في تفسير الوجودي وفي تفسير الزائد، وليس هذا موضع تحقيقه، فنكتفي بالإشارة إليه. على أن هاتين المسألتين مما لا يؤثر في العقيدة، نلتزم فيها اتباع الأشعري رحمه الله، الذي جعلناه قدوتنا في أصول الاعتقاد، وقد خالفه في هاتين المسألتين كثير من أصحابه.

فلما نظر بعضُ الصوفية في كتب الحكماء والكلام، اختاروا طريقة ثالثة هي مزيج من الطريقتين، وذلك أنهم أثبتوا وحدة الوجود؛ أي أخذوا بقول الحكماء في أن الوجود حقيقة متحدة مستقلة عن حقيقة الموجود من حيث إنه موجود؛ أي أن وجود الشيء ليس عينَ ذلك الشيء. فارتقى بعضُهم -عن غلوّ أو عن سوء تحقيق فجعلوا أو توهموا أن مظاهر الوجود غيرُ متايزة بالعوارض. وحيث كان التايزُ بالعوارض مُدْرَكًا بالضرورة ولا مندوحة لعاقل عن الجزم به، أبوْا أن يعتبروه لئلاً

موجود غير هذا الواحد، فكيف تكون الموجودات غير موجودة أي غير متصفة بالوجود؟ فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الأول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذي هو ماهية ولها وجود تتصف به، إنها يقال بالاشترك، فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلا هو. وأما الموجود الذي وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره، فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته إليه ومعيته وإضافته إلى هذا الأول، فهذا نوعٌ من التوحيد لا يُعقل في شيء من الآحاد إلا في هذا الواحد الذي وإضافته إلى هذا الأول... فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به إنها موجودة، غيرُ هذا الوجود والموجود واحد، ولفظة هذا الوجود والموجود واحد، ولفظة الوجود والموجود تقال عليهها باشتراك الاسم.» البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: الكتاب المعتبر في الحكمة (جبيل/ لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٧، تصوير عن الطبعة الأولى الصادرة عن دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن بعناية سليان الندوي، ١٣٥٨ها، ج٣، الصادرة عن دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن بعناية سليان الندوي، ١٣٥٨ها، ج٣، عبدالغني بن إسهاعيل: الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد عبدالغني بن إسهاعيل: الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد عمود الأصفهاني).

يُفسد تفسير الوجود في نظرهم، فتخيلوا وجودَ غير الواجب عدمًا، وجعلوا الوجودَ منحصرًا في الوجود الواجب.

وكأنهم أحبوا أن يجمعوا بين طريقتي الحكهاء والأشعري بها يناسب طريقتهم في التواضع واحتقار هذا العالم الزائل. ثم اختلفوا في شرح هذا المبدأ، فبعضهم شرحه بأن العبد إذا قرُب إلى الله بصفاء السريرة وزكاء النفس وصالح الأعهال، انمحى عن نفسه وعن سائر الممكنات، فلا يرى موجودًا إلا الله، وسَمَّوا ذلك المقام بمقام الفناء. واستروحوا له بها ورد في الحديث القدسي في الصحيح: «ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» إلخ، (۱) فقالوا: إذا تحقق هذا الكونُ (الذي في قوله: كنت معه)، صار العبدُ لا يشعر بغير وجود الله. وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ عبدالسلام بن مشيش (۲) في صلاته المشهورة وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ عبدالسلام بن مشيش (۲) في صلاته المشهورة

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٠٢، ص ١١٢٧، ولفظه: «إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأُعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مَساءَتَه».

⁽۲) هو عبدالسلام بن مشيش بن حيدرة بن محمد ين إدريس الأكبر بن عبدالله الكامل بن الحسن المثنى ابن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله على، شيخ الإمام أبي الحسن الشاذلي. ولد سنة ١١٩٨/٥٥٩ في منطقة جبل العلم القريبة من مدينة تطوان بشال المغرب. تعلم في الكتّاب فحفظ القرآن الكريم، ثم أخذ في طلب العلم. كان يعمل في فلاحة الأرض كباقي أهل بلدته، ولم يكن متكلاً على غيره في تدبير حياته، ويبدو أنه كان يقسم وقته بين أمور ثلاثة: طلب العلم والمعرفة، السهر على رعاية أسرته، والانشغال بالشؤون العامة كالجهاد، والعبادة والتبتل وقراءة الأوراد وسلوك طريق القوم حيث اختار المقام في الجبل الذي توفي به. من مشايخه في الدراسة العلمية الشيخ أحمد الملقب (أقطران) وهو دفين قرية أبرج قرب باب تازة، ومن مشايخه في التربية والسلوك الصوفي الشيخ عبد الرحمن بن حسن العطار الشهير بالزيات. مات الشيخ ابن مشيش مقتولاً سنة ٢٦٢ه. من أهم ما وصلنا من نصوصه:

إذ قال: «وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها». ولذلك غلا بعضُ الصوفية أو غلى (١) فقال: أنا الله، جلَّ الله عها يقول وعلا. وبعضُهم شرح وحدة الوجود بأن وجود الممكن وجودٌ مجازي وما هو بوجود؛ لأنه وجودٌ غير ذاتيٍّ للممكن، ولكنه مُفَاضٌ عليه من واجب الوجود تعالى، فكأنه لا وجود. قال الشيخ محيي الدين ابن عربي في الباب السادس من الفتوحات في تقسيم المعلومات:

"ومعلوم ثان، وهو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (أي لأنه ليس موجودًا كاملاً ولا هو معدوم أصلاً)، ولا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القديم إذا وُصِفَ بها قديمةٌ، وفي المحدث إذا وُصِفَ بها عُدْتَة. لا تُعْلمُ المعلوماتُ قدِيمُها وحديثُها حتى تُعلمَ هذه الحقيقة، ولا توجد

[«]أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَنْ مِنْهُ انْشَقَّتِ الأُسْرَارُ، وَانْفَلَقَتِ الأَنْوَارُ، وَفِيهِ ارْتَقَتِ الْحُقَائِقُ، وَتَنَزَّلَتْ عُلُومُ أَدَمَ فَأَعْجَزَ الْخَلائِق، وَلَهُ تَضَاءَلَتِ الْفُهُومُ فَلَمْ يُدْرِكْهُ مِنَّا سَابَقٌ وَلاَ لاَحِقٌ، فَرِيَاضُ المَلَكُوتِ بزَهْر جَمَالِهِ مُونِقَةٌ، وَحِيَاضُ الجُبَرُوتِ بفَيْضَ أَنْوَارِهِ مُتَدَفِّقَةٌ، وَلاَ شَيْءَ إلاَّ وَهُوَ بِهِ مَنُوطٌ، إذ لَوْلاَ ٱلْوَاسِطَةُ لَذَهَبَ -كَمَا قِيلَ- المَوْسُوطُ، صَلاَةً تَلِيقُ بِكَ مِنْكَ إِلَيْهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ. اللَّهُمَّ إِنَّهُ سِرُّكَ الْجَامِعُ الدَّالُ عَلَيْكَ، وَحِجَابُكَ الأعْظَمُ الْقَائِمُ لَكَ بَيْنَ يَدَيْك. اللَّهُمَّ أَخْفْنِي بِنَسَبِهِ، وَحَقِّقْنِي بِحَسَبِهِ، وَعَرِّفْنِي إِيَّاهُ مَعْرِفَةً أَسْلَمُ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الجُمْل، وَأَكْرَعُ بِهَا مِنْ مَوَارِدِ الْفَصْل، وَاحْمِلْنِي عَلَى سَبِيلِهِ إِلَى حَصْرَتِكَ، خَلاً مَحْفُوفاً بِنُصْرَتِكَ. وَاقْذِفْ بِيَ عَلَى الْبَاطِلِ فَأَدْمَغَهُ، وَزُجَّ بِيَ فِي بِحَارِ ٱلأَحَدِيَّةِ، وَانْشُلْنِي مِنْ أَوْحَالِ التَّوْجِيد، وَأَغْرِقْنِي فِي عَيْنِ بَحْرٍ الْوَحْدَةِ حَتَّى لاَ أَرَى وَلاَ أَسْمَعَ وَلاَ أَجِدَ وَلاَ أُحِسَّ إِلاَّ بِهَا، وَاجْعَلِ الْحِجَابِ الأعْظَمَ حَيَاةَ رُوحِي، وَرُوحِهِ سِرَّ حَقِيقَتِي، وَحَقِيقَتِهِ جَامِعَ عَوَالِمِي، بِتَحْقِيقِ اَلْحَقِّ الأَوَّلَ .. يَا أَوَّلُ يَا آخِرُ ٰ.. يَا ظَاهِرُ يَا بَاطِنُ.. اسْمَعْ نِدَائِي بِهَا سَمِعْتَ نِدَاءَ عَبْدِكَ زَكَرِيًّا .. وَأَنْصُرْ نِي بِك لَكَ، وَأَيَّدْنِي بِك لَكَ، وَاجْمَعْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَحُلْ بَيْنِي وَبَيْنَ غَيْرِكَ، (الله، الله)، ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرِّءَانَ لَرَّاذُكَ إِلَى مَعَادٍّ ﴾ [التصص:٨٥]، ﴿ رَبُّنَا ءَالِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّيٍّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدُا ١٠٠ ﴾ [الكهف:١٠] (ثلاثاً). ﴿ إِنَّاللَّهَ وَمَلَيْكِكَتُهُ. يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيُّ يَدَأَيُّهَا الَّذِيكَءَ امَنُوا صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ١٠٠٠ التلمساني، محمد ابن محمد المهدي: الإمام مولاي عبدالسلام بن مشيش (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ۲۰۰۶)، ص ٤٩.

⁽١) غلا الأول من الغلُوّ، وغلى الثاني من الغليان، وكلاهما بالمعجمة. - المصنف.

هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها، فإن وُجِد شيءٌ عن غير عدم متقدِّم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها، وإن وُجد شيءٌ عن عدم كوجود ما سوى الله -وهو المحدث الموجود بغيره - قيل فيها محدثة. وهى في كل موجود بحقيقتها، فإنها لا تقبل التجزِّي، فها فيها كلُّ ولا بعضٌ ولا يُتوصَّلُ إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا ببرهان. فمن هذه الحقيقة وُجِد العالمُ بوساطة الحق تعالى، وليست بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم. وكذلك لِتَعْلَمْ أيضاً أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها، ولكنها أصلُ الموجودات عمومًا، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك، وهي الفلك المحيط المعقول. فإن قلت إنهًا العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم، وتنزه بتنزه الحق.» (١)

وقال في الباب السابع والسبعين والمائة: «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديلَ إلا الله تعالى، [فها في الوجود المحقق إلا الله]، وأما ما سواه فهو الوجود المخيالي... فكل ما سوى الحق خيال حائل، وظل زائل.» (٢)

⁽۱) ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي: الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ج١، ص١٨٣-١٨٤. وقد جاء قبل هذا الكلام مباشرة قوله بخصوص واجب الوجود: «اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق تعالى، وهو الموصوف بالوجود المطلق؛ لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة، بل هو موجودٌ بذاته، والعلمُ به عبارةٌ عن العلم بوجوده، ووجودُه ليس غيرَ ذاته مع أنه غيرُ معلوم الذات، لكن يُعلم ما يُنسب إليه من الصفات؛ أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا تُعلم بدليل ولا ببرهان عقليّ، ولا يأخذها حدٌّ، فإنه سبحانه لا يُشبه شيء فلا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، في يُشبه شيء ولا يشبه شيء ولا يشبه شيئاً، فمعرفتك به إنها هي أنه ﴿ لَيْسَ كَمِشَلِهِ عَمَى الشورى: ١١] ﴿ وَيُحَذِّدُكُمُ اللهُ نَفَسَدُهُ ﴾ [الشورى: ١١] ﴿ وَيُحَذِّدُكُمُ اللهُ نَفَسَدُهُ ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقد ورد المنع من الشرع في التفكر في ذات الله.»

⁽٢) المرجع نفسه، ص٤٧٠.

وبعضُهم شرحها بسلوك مسلك الحلول، فزعم أن الله تعالى لَــًا كان منزهًا عن الاستقرار في المكان، فهو حالٌ في جميع الموجودات. ونقلوا عن بعض الحكماء أنه قال: «ذات الله وجوده المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير، فإن وجود الممكنات مقارِنٌ لِـمَاهية مغايرة له.» وإن كان عضدالدين في «المواقف» يقول عقب هذا: «[وهذا بطلانه ظاهر] ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم [أي عن الحكماء]، بل صرّح الفارابي وابنُ سينا بخلافه؛ فإنها قالا: الوجودُ المشترك وهو الكونُ في الأعيان - زائلًا على ماهية الله تعالى بالضرورة، وإنها هو مقارِنٌ لوجود خاص.» (١)

وعلى هذه الأنحاء كانت تأويلاتُهم لقوله تعالى: ﴿هُوَالْأَوَلُواَلَآخِرُ وَالظَّهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ [الحديد:٣]؛ فتأول كلُّ فريقٍ صيغةَ الحصر فيها بها يناسب فهمَه. وأنت لا يعسر عليك تصورُه وتقريرُه على حسب كل مذهب، وحسبُك بهذا البيان، فليس وراءه مطلب.

⁽١) الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص ٢٧٠؛ الجرجاني: شرح المواقف، ج ٨/٤، ص ٢٠. هذا ولم أهتد إلى صاحب هذا القول من الحكماء الذين أشار إليهم الإيجي.

ابن سينا والحكمة المشرقية(١)

[تمهيد] :

تهبُّ الصَّبا بليلة من جانب الشاطئ الشرقي، وتميل بأفنان البساتين فتجعل صيفَ المرسى (٢) ربيعًا، وتجلو من أحاسن محاسنها منظراً بديعاً. وكما تميل بالأفنان، كذلك تميل بما للنفوس من الفنون، فإذا كلُّ حزبٍ بما لديهم فَرِحون:

سَلِاَمٌ بِهِ بَعَثَتْ مِنْ هَوَى وَإِنْ هِي بَاتَتْ بِلَيْ لِ السَّلِيمِ عَلَى يَدِ رِيحِ صَبَا رِيحُ صَبِّ إِلَى مُقْلَتَ يْ رَشَا إِبِالصَّرِيمِ =

⁽۱) نشر في قسمين في الهداية الإسلامية، المجلد ٩، الجزء ٣، رمضان ١٣٥٥هـ (ص١٤١-١٥٤)؛ والجزء٤، شوال ١٣٥٥هـ (٢٠١-٢١١) بعنوان «ورقة مطوية من تاريخ الفلسفة الإسلامية: الشيخ ابن سينا والحكمة المشرقية».

⁽Y) المرسى بلد أفيح ذو قصور وبساتين واقع على شاطئ البحر [الأبيض] المتوسط قرب قرطاجنة القديمة، وبها آثار رومانية. وكانت تُسمَّى مرسى عبدون، ثم سميت مرسى جراح باسم رجل صالح كان قد جعل فيها رباط حراسته على البحر يقال له سيدي جراح، لقيه الشيخ محيي الدين ابن عربي في عام ٥٩٥ه. وقد دخلها الشيخ محيي الدين بن عربي مرتين في عام ٥٩٥ه وقاصدًا الحج ولقي بها الشيخ عبدالعزيز المهدوي دفين رباط المرسى، ثم دخلها مرة ثانية في عام ٥٩٥ه وأقام في رباط الشيخ عبدالعزيز بها تسعة أشهر. ثم سميت مرسى الظريف؛ لأن في طرفها القبلي على شاطئ البحر جبلاً به مقام الشيخ محمد الظريف. ثم ابتنى بها السلطان أبو عبيدالله بن الحسن الحفصي قصرًا وبساتين فسميت العبدلية. - المصنف. تقع المرسى على مسافة ١٨ كيلومترًا شمالي مدينة تونس، وهي تمثل مع حلق الوادي والكرم وقرطاج ضاحيتها الشمالية، وكانت بها سكنى المصنف رحمه لله. والصَّبا ريخٌ معروفة عند العرب، تُقابلها الدَّبور، وتُجمع على صبوات وأصباء. وقيل إن مهبها المستوي أن تهب من الشرق أو من جهة مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار. ولمذه الريح مكانة خاصة عند الشعراء، فكثيرًا ما يتغنون بها ويخاطبونها باثين لها شكواهم ومعملين إياها تحياتهم وأشواقهم إلى محبوبيهم، ومن ذلك قول الأرجاني:

فَمَفْتُ وَنْ بِآيَ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ وَاللهِ وأنا مولَعٌ بورقةٍ تُحرَّر، أو كتابٍ يُطالع فيه رأيٌ أصيل، أو أدبٌ جزيل. ولا بدع أن تهز الصبا أريجيَّتِي صيفًا، كما كانت تهزّ في الشتاء رياحُ أبي عقيل. (٢) وقد

- (٢) أبو عقيل هو لبيد بن ربيعة العامري، كان نذر في الجاهلية، وقيل في الإسلام، أن لا تهبُّ الصَّبَا إلا أطعم المحاويج. وقد لحقه احتياجٌ آخرَ عمره في بعض السنوات، فأراد أن يستمنح أميرَ الكوفة الوليد بن عقبة، وكان لبيد قد انقطع عن قول الشعر، فقال لابنته: قُولي شعرًا، فأنشدت:

إِذَا هَبَّ تُ رِيَ الْحُ أَبِي عَقِي لِ دَعَوْن اعِنْ لَهُ هَبَّتِهَ الْوَلِي دَا - المصنف. وبقية الأبيات:

ديوان الأرجاني (ناصح الدين أحمد بن محمد)، تحقيق قدري مايو (بيروت: دار الجيل، ط۱،
 ۱۸۹۸/۱۶۱۸)، ج۲، ص۱۸۹. والرَّشأ: ولد الظبية، وتشبه به المرأة الصبية.

كنت من قديم مُغرَمًا بمؤلفات الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا أن تجمع قولاً فصلاً، ورأيًا عدلاً ومنطقًا، لا هراء ولا هزلا.

فلما مالت بِيَ المطالعةُ إلى جانب قماطير الحكمة، اجتذبتُ منها كتابًا كان ظهر في المطبوعات منذ عام ١٣٢٨ ه معنونًا باسم «منطق المشرقييّن»، منسوبًا إلى الشيخ ابن سينا، مما نشرتُه المكتبةُ السلفية لصاحبيها الفاضلين محبّ الدين الخطيب وعبدالفتاح الفتلان. وله مقدمة تستغرق ثمانية وثلاثين صفحة، فيها ترجمةُ الشيخ منقولةً عن أهم المصادر.

وذلك عملٌ يُشكر عليه صاحباه، شُكْرَ مَنْ عمل عملاً برَّ به أباه. لكن هذه المقدمة لم يكن فيها نصيبٌ من التعريف بالكتاب المعنون، ولا بتصحيح نسبته إلى الشيخ، ولا التعريف بالأصل الذي نُقِل عنه والمكتبة التي تحويه. ولعل المُطالِعَ يشتهي أن يعرف هذا الكتاب وصحة نسبته إلى أبي علي، ثم هو يتوق إلى العلم بهاذا يعني الشيخ حين يصف الحكمة بالمشرقية، وحين يصف بعض الحكماء بالمشرقين. وقد احتار في ذلك الباحثون من قديم، ولم يأووا بالحُرَّان الى ظلِّ بارد ولا كريم (٢).

فتأخذه أجمع... وعُمِّر عمرًا طويلاً، وكان في الجاهلية خير شاعر لقومه يمدحهم ويرثيهم، ويعد أيامهم ووقائعهم وفرسانهم، وكان يُطعم ما هبت الصبا، وكان المغيرة بن شعبة إذا هبت الصبا قال: أعينوا أبا عقيل على مروءته.» الجمحي: طبقات الشعراء، ص٥٧. وانظر أحباره في الأصفهاني: الأغاني، ج٥/ ١٥، ص٥١٨ - ٧١٨ (نشرة الحسين)

⁽۱) الحران: العطشان، ومؤنثه حَرَّى. وفي الحديث عن سراقة بن مالك قال: «سألتُ رسول الله ﷺ عن ضالة الإبل تغشى حياضي، قد لطتها لأبلي، فهل ليَ من أجر إن سقيتها؟ قال: «نعم، في كل ذات كبد حَرَّى أجر». سنن ابن ماجه، «أبواب الأدب»، الحديث ٣٦٨٦، ص ٥٢٥؛ المستدرك على الصحيحين، «كتاب معرفة الصحابة ، الحديثان ١٦٧٨-١٦٧٩، ج٤، ص٥٣-٥٤.

⁽٢) ههنا تضمين من قوله تعالى: ﴿ وَظِلْ مِن عَمُومِ ﴿ إِنَّ لَا بَارِدِوَلَا كَرِيمٍ ﴿ اللَّهُ ﴾ [الحاقة:٣٢-٤٤].

أصل الحكمة اليونانية المنقولة إلى العربية:

للحكمة التي اشتغل بها فلاسفُة الإسلام طريقتان: إحداهما طريقةُ أفلاطون وأُستاذَيه، (١) وهي مشهورة بحكمة الإشراق (بكسر الهمزة). والأخرى طريقةُ أرسططاليس وأتباعه، وهي المشهورة بالحكمة المشّائيّة (بفتح الميم وتشديد الشين). وقد نشأت الطريقتان عن ترجمة كتب إمامَيهما وترك ما عداها.

والحكمتان تتّحِدان في كثير من الأصول وخاصة في الطبيعيات والرياضيات، وتختلفان فيها عدا ذلك؛ أي في العلم الكلّي الذي يبحث عن الصفات العامة العارضة لجميع الموجودات، والعلم الإلهي وهو الذي يبحث عن المجرّدات، وواجب الوجود وصفاته، وأهل السفارة عنه، ومصير النفوس بعد الموت، فهاهنا تختلف الحكمتان اختلافًا بينا. فالحكمةُ الإشراقية طريقُها المكاشفةُ وانقداحُ الحقائق في النفس، وأما ما يُذكر معها من الأدلة فإنها هو للإقناع. والحكمةُ المشائية سبيلُها البحث والقياس العقلي أو الاستقرائي، مع رفضهم الحكمةَ الذوقية. (٢)

ووجهُ تسمية الأولى بـ «الإشراقيّة» أنها تعتمد على إشراق العقل بالارتياض والتجرّد عن الرذائل، فبكثرة الإشراق تكثر الأنوارُ الانكشافية وتتولّد الحقائق الصادقة ومناسباتها. قال السُّهروردي (٣) في حكمة الإشراق: «الإشراقيون لا ينتظم أمرُهم

⁽۱) أستاذا أفلاطون المعروف اسهاهما هما: كراتليس Cratylus الذي كان تلميذًا لهراقليطس Heraclitus، وبلغ بشك أستاذه مبلغًا بعيدًا فزعم أنه لا يمكن الاستحهامُ في ماء النهر ولو مرة واحدة حسب ما ذكر أرسطو في ميتافيزيقاه، كنايةً عن التغير والسيلان المطلق الذي لا ثبات معه لأية حقيقة. والثاني سقراط الذي لزمه أفلاطون منذ العشرين من عمره حتى وفاة الأستاذ مسموماً. وقد وصلت إلينا فلسفة سقراط وآراؤه بفضل ما دونه عنه أفلاطون في محاوراته المختلفة.

 ⁽۲) شرح القطب الشيرازي على حكمة الإشراق للسهروردي خط ورقة ۲ وورقة ۹ وورقة ١٣٤.
 -المصنف. شيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص٣، ١١، ١٨٠ -١٨٣.

⁽٣) هو الحكيم يحيى بن حَبْش (بحاء مهملة مفتوحة وموحدة ساكنة وشين معجمة) السهروردي (بضم السين المهملة وسكون الهاء وفتح الراء، [من سهرورد] بلد من جبال أذربيجان). تُوفِيَ مقتولاً في حلب سنة ٥٨٧ه. له كتب جليلة في الحكمة، منها «حكمة الإشراق»، و«هياكل النور»، و«التلويجات»، و«الألواح». - المصنف.

دون سوانح نورية، [فإن من هذه القواعد ما تبتنى على هذه الأنوار]، حتى إن وقع لهم شكٌّ يزول عنهم بالنفس المنخلعة عن البدن. (() ووجه تسمية طريقة أرسططاليس به «المشّائيّة»، قيل لأن إمامها لا يعتمد إلا على الأدلة العقلية دون الأذواق والانكشافات الروحية، فهو يمشي مع البرهان، فلذلك قيل له: «المشّاء». وقيل: لأنه كان يُعلِّم تلاميذَه وهو يمشي وهم معه، وهذا هو الصحيح في وجه التسمية.

ولم يزل فلاسفةُ الإسلام يَحْسَبون بونًا بين الحكمتين، ولكن لبعض المحققين منهم ميلاً إلى التوفيق بين الطريقتين في كثير من المسائل، كما فعل أبو نصر الفارابي (٢) في الكتاب الذي أسماه «الجمع بين رأيي الحكيمين الفاضلين»؛ يعني أفلاطون وأرسططاليس.

طريقة الشيخ ابن سيناء في الحكمة:

كان الشيخ ابنُ سينا قد نشأ نشأته الفلسفية على طريقة الحكماء المشائين، وكان قد ألزم نفسه العكوف عليها في رَيعان شبابه، وكان يُعجب بأرسططاليس الملقب بالمعلم الأول. وقد نقل في آخر منطق «كتاب الشفاء» كلامًا لأرسططاليس قال فيه ما ترجمته: «إنا ما روينا عمن تقدمنا في الأقيسة إلا ضوابط غير مفصّلة، وأما تفصيلُها وإفرادُ كلِّ قياس بشروطه وضروبه، وتمييزُ المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمرٌ قد كدَدْنا فيه أنفسنا وأسهرنا فيه أعيننا حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحدٍ ممن يأتي بعدنا فيه زيادةٌ أو إصلاحٌ فَلْيُصْلِحْهُ، أو خلل فليسدَّه. » فذيله الشيخ بقوله:

⁽۱) شرح الشيرازي ورقة ۲. - المصنف. شهرزوري، شمس الدين محمد: شرح حكمة الإشراق، تحقيق حسين ضيائي تربتي (طهران: مؤسسة مطالعات، ۱۳۸۰ هجري شمسي)، ص۱۳۰ شيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص۲۶. هذا وهناك بين النشرتين اختلاف في هذا النص الذي استشهد به المصنف من كلام السهروردي لا ندري مأتاه، ولعله بسبب اختلاف النسخ المخطوطة التي اعتمدت في التحقيق.

⁽٢) المعلّم الثاني محمّد بن محمد بن طَرَخان (بفتحتين)، منسوب إلى فاراب مدينة فوق بلاد الشاش وراء نهر سيحون في تخوم الصين. توفّي سنة ٣٣٩هـ. - المصنف.

«انظروا معاشر المتعلمين، هل أتى بعده أحد زاد عليه، أو أظهر فيه قصورًا، أو أخذ عليه مأخذًا، مع طول المدة وبُعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التامّ الكامل، والميزان الصحيح، والحق الصريح.» ثم قال في شأن أفلاطون: «أما أفلاطن الإلهي فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصلنا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعتُه من العلم مزجاة.» (١)

والسببُ الذي أشار إليه الشيخ بكلامه هذا هو الذي دفع معظم فلاسفة الإسلام إلى الإقبال على الحكمة المشائية لوفرة مادتها وكثرة مصنفات إمامها؛ لأن تصانيف أفلاطون كانت قليلة وقصيرة، مثل كتابه المسمى «طياوس»، وكتابه المسمى «بوليطيا» وهما في الإلهيات. وقد كان مأثورًا عن أفلاطون أنه كان يصون الفلسفة عن التدوين كيلا يتناولها مَنْ ليس أهلاً للتخلق بها. ثم إن الشيخ أبا علي لكا اكتهل شبابه، وجذم نابه، وفاض بالحكمة وطابه، بدت له وجوهٌ من النقد للحكمة المشائية، فكان يعزو أغلاطها للذين دوّنوا كلامَ أرسططاليس وينزّه إمامَهم، ولاسيا في العلم الإلهي.

فمن ذلك قولُه في كتاب الإشارات: «إن قومًا من المتصدِّرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورةً عقلية صار هُوَ هِيَ.» (٢) قال نصير الدين الطوسي في شرحه: «قصد إبطالَ مذهبٍ فاسد كان مشهورًا عند المشائين بعد المعلم الأول.» (٣)

⁽۱) شرح الشيرازي ورقة ۷ وورقة ۸. - المصنف. شيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص١٩ - ٢٠. وقد سبق توثيق كلام ابن سينا في حاشية بآخر مقال «احترام الأفكار».

⁽٢) صفحة ٣٢٢ طبعة الآستانة سنة ١٢٩٠. - المصنف. الإشارات والتنبيهات، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص٢٦٧.

⁽٣) وسياق كلام الطوسي ولفظه هو الآتي: «لَــَّا فرغ [ابن سينا] من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها، التي هي كهالاتها الذاتي، أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكهالات، فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورًا بعد المعلم الأول، عند المشائين من أصحابه.» الإشارات والتنبيهات، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص٢٦٧.

وقال الشيخ في موضع آخر من الإشارات (۱): «وكان لهم رجلٌ يعرف بفرفوريوس، (۲) عمل في العقل والمعقولات كتابًا بنى المشّاؤون عليه. وهو حَشَف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه.» (۳)

ثم ارتقى الشيخُ فاقتبس من حكمة الإشراق أهمَّ مسائل الإلهيات، ورجّحها في ذلك على حكمة المشائين، ولقّب حكمة الإشراق بالحكمة المتعالية. (٤) وضمّ إليها ما هو من فيوضات عقله ومنتجات أقيسته وآثار حَدْسه وكشفه، فاجتمعت له من مدرسة الحكمتين طريقةٌ جديدة في الحكمة خاصة به، وشارف بذلك أن تكون له حكمة جديدة.

وقد نحا في صنعه هذا منحى حكماء الإسلام في الطب والكيمياء والفلك والجغرافيا، وهي الطريقة التي تُدعى طريقة التصحيح والتفريع، وأحسب أن الشيخ أولُ من نَحَا هذا المنحى في الفلسفة. بيد أن الطريقة التي توخّاها إنها يظهر مفعولها نافعًا في خصوص علم ما وراء الطبيعة، وهو الكلي والإلهي؛ إذ قد يُجدي الذوقُ والإشراقُ في هذا العلم، ولا يظهر لها نفعٌ في العلوم التي أدلتها البراهين. ومَنْ شاء أن يظهر له هذا جليًّا فليطلبه من مباحث الأجرام السهاوية وحركاتها من «كتاب الإشارات». (٥)

⁽١) صفحة ٣٢٤. - المصنف.

⁽٢) فورفوريس [Porphyry] فيلسوف من مدينة صور من بلاد سوريا [في لبنان الآن]، ولد سنة ٢٣٢م وتُوفِّي في ٣٠٤ بمدينة رومية. وكان من أتباع الحكيم أفلوطين أحد أساتذة الفلسفة الإسكندرانية التي نشأت عن فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسططاليس. ألف كتاب «إيساغوجي» [في المنطق]، وله مقالاتٌ في الرد على النصارى. - المصنف.

⁽٣) الإشارات والتنبيهات، نشرة دنيا، القسم الثالث، ص ٢٧١.

⁽٤) صفحة ٣٩٥ و صفحة ٣٩ من الإشارات بشرح الطوسي، طبع الآستانة. – المصنف. الإشارات والتنبيهات، نشرة دنيا، القسم الرابع، ص١٢٧٠. هذا وقد اتخذ مصطلح «الحكمة المتعالية» أبعادًا جديدة مع صدر الدين الشيرازي، وخاصة في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»، حيث حاول من خلالها التأليف بين الفلسفة المشائية الاستدلالية والمدرسة الاشراقية الذوقية ومقررات الوحي في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

⁽٥) المرجع نفسه، ص١٨٥ - ٢١٥ و ٢٣٦ - ٢٣٦.

الحكمة المشرقية:

تحيّر الباحثون في ماذا يُراد بالحكمة المشرقية، فإن الشيخ يذكر في كتبه طائفة «المشرقين»، حتى ظنت ظنونٌ أن الحكمة المشرقية هي عينُ حكمة الإشراق. وقد تعرض الذين ترجموا حياة الشيخ في جريدة أسهاء كتبه أنه ألّف كتابًا سهاه «الحكمة المشرقية»، وألّف «نقض الحكمة المشرقية» (۱)، وكتابًا سهاه «الإنصاف» بين المشرقيين والمغربيين، (۲) كلُّ هذه من الكتب الثابتة النسبة إلى الشيخ، ذكرها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني (۱) الذي كان أشدَّ الناس ملازمةً للشيخ، ونقلها عنه مترجموه.

فأما كتاب «الحكمة المشرقية» فقالوا إنه لم يتمّه، وأما «نقض الحكمة المشرقية» فلا يُعرف، وأما كتاب «الإنصاف» فانتهبه عساكرُ السلطان مسعود (١٤) في اليوم التالي الذي وصل فيه السلطان إلى أصفهان في جملة ما انتهبوه من رحل الشيخ ابن سينا، فلم يوقف له على أثر بعد. (٥)

⁽۱) كذا في الأصل، وفي الأمر غرابة؛ إذ كيف يصنف ابن سينا كتابين: واحدًا في الحكمة المشرقية يدعو إليها والآخر في نقضها؟ ولعلَّه جرى تصحيف من ناشر المقال أو سهو من المصنف نفسه، فربها يكون النقض للحكمة المشائية التي يبدو أن الشيخ الرئيس بدأ يميل عنها في كتاب «الإشارات والتنبيهات»، وعليه يكون الصواب في هذا الكتاب المنسوب جنبًا مع كتاب «الحكمة المشرقية» هو «نقض الحكمة المشائية».

⁽٢) انظر تحقيقًا جيدًا حول هوية هذا الكتاب ومضمونه ومصيره في قنواتي، جورج شحاتة: مؤلفات ابن سينا (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٠)، ص١٦–١٧.

⁽٣) هو أبو عبيد عبدالواحد بن محمد الجوزجاني، صحب ابن سينا، وتلمذ له، وخدمه خمسًا وعشرين سنة. كان فقيهًا حكيمًا، كتب فهرساً بمصنفات أستاذه، كها كتب له سيرة صار عليها المعوَّل في معرفة أطوار حياة هذا الفيلسوف. وكذلك صنف كتاب تفسير مشكلات القانون، وكتاب شرح رسالة حيّ بن يقظان، وكلاهما من مؤلفات أستاذه. تُؤفِّي بهمدان سنة ٤٣٨ه.

⁽٤) هو السلطان مسعود بن سبكتكين الغزنوي، ملك خراسان وما وراء النهر. ولد سنة ٣٦١ه وتوقيَّ سنة ٤٣٢ه وتوقيَّ سنة ٤٣٢ه. وكان دخولُه أصفهان سنة ٤٣١ه بسبب ثورة أهلها عليه حين كان بخراسان، فعمد إليها وفتحها عنوة. - المصنف.

⁽٥) قاله القفطي. - المصنف. وفضلاً عن الكتب المذكورة، فإن لابن سينا مصنفاتٍ أخرى ضاعت مع ما ضاع من تراثه الفكري والعلمي، منها «الحاصل والمحصول» في الفقه والتفسير والزهد، =

ونحن هيأنا لك فيها قدّمناه مفتحًا تتعرف منه كيف تولّدت الحكمةُ المشرقية للشيخ ابن سينا. فالحكمة المشرقية طريقةٌ من الحكمة تغايرها الحكمةُ المغربية، فليست هي حكمة الإشراق؛ لأن تلك تقابلها الحكمةُ المشائية. والحكمة المشرقية لا تعتزي إلى اليونان؛ لأن الشيخ قال في مقدمة الكتاب -الذي هو موضوع بحثنا والذي سنتحدث عنه أخيرًا - ما نصُّه: «ثم قابلنا جميع ذلك بالنّمَط الذي يسميه اليونان المنطق، ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، (۱) ولأن الشيخ قد الف كتابًا سَمّاه «الإنصاف بين المشرقيين والمغربيين». (۲)

فعلمنا من جميع ذلك أنه يعني بالمغربيين اليونان، وأنه يعني بالمشرقيين غيرَهم، وعلمنا أيضاً أن المشرقيين قومٌ يسكنون شرقَ بلاد اليونان، فعلمنا إذن أنه لا يريد بالحكمة المشرقية الحكمة المصريّة القديمة التي هي من أمهات الحكمة اليونانية، إذ تعلّم فيها سائرُ الحكماء من طاليس إلى أفلاطون؛ لأن الحكمة المصرية القديمة تلاشت.

ولا يعني الحكمة المصرية الحديثة، وهي الإسكندرانية المنسوبة إلى البطالسة؛ لأنها شعبةٌ من الحكمة اليونانية. ولا يريد حكمة أهل سيرينييك -أي بَرْقَة القديمة (٣)-

و «البر والإثم» في الأخلاق، «ولسان العرب» في اللغة. انظر في ذلك: البيهقي، ظهير الدين: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مكتبة الترقي، ١٩٤٦/١٣٦٥)، ص٥٥ و ٥٥- ٢٠؛ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٠،٢٢٦/ ٢٠٠٥)، ص٥٠٧-٣١١.

⁽١) صفحة ٣ من الكتاب المعنون منطق المشرقيين. - المصنف. ابن سينا: منطق المشرقيين، ص ٢٠.

⁽٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاب الإنصاف وقال إنه «عشرون مجلدة شرح فيه جميع كتب أرسططاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين.» ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٨ – ١٩٧٨ / ١٩٧٩ - ١٩٧٩)، ج٣، ص٧٧.

 ⁽٣) سميت سيرينييك نسبة إلى قاعدة البلاد المسهاة سيرين [Cyrene] التي سميت بعد حين قرينة،
 وهي مدينة أسست في القرن السابع قبل المسيح، أسسها جماعة من أهل جزائر «طيرا» من جزائر =

التي تعلّم فيها أفلاطون وأرستيبوس، (١) ولا حكمة بلاد إيطاليا التي تعلم فيها فيثاغورس؛ (٢) لأن هذه الأقطار غربٌ لبلاد اليونان.

فلم يبقَ إلا أن يكون المشرقيُّون إما الهنود وإما الفرس؛ لأن هاتين الأمتين كانتا أمتي حكمة. فالشيخ لا يريد الهنود؛ لأن حكمة الهند لم يترجم منها إلا قليلٌ في التربية الرَّمزية، مثل «كليلة ودمنة»، وجمل منقولة في معنى بلاغة الكلام. (٣)

أما الفرس فقد كانت لهم حكمةٌ واسعة، وظهر منهم أساطين فيها من عهد معلّم الحكمة الأول عندهم وهو كيومرث، (١) ثم انتقلت بتوالي الأزمنة إلى زرادشت وتلميذَيه جاماسب وفرشاوشير وإلى بزرجمهر. (٥) غير أن الحكمة الفارسية لم تصل إلى عصر الشيخ منتظمةً مدونة، ولم يبق للفرس بعد انقراض ملكهم من آثار حضارتهم العلمية إلا بقيةُ كتب الدين، مثل «كتاب الزند» لزرادشت الذي هو كتاب ديانة المجوس، وهم فئة قليلة حينئذٍ ببلاد الفرس. قال قطب الدين الشيرازي

الأرخبيل اليوناني، وقد ازدهرت حضارتها وصارت مقر علوم، ونشأ بها الحكيم أريستيب
 [Aristippus] تلميذ سقراط ومعاشر أفلاطون، وقصدها جماهة من الفلاسفة. - المصنف.

⁽۱) أريستيب Aristippus (٣٥٥–٣٦٦ق.م.)، فيلسوف يوناني، كان معروفاً بكونه من أبرز أتباع سقراط. ينسب إليه أو إلى حفيده وسميَّه تأسيس المذهب القوريني (Cyrenaic School) القائم على فكرتي الذاتية واللذة أو المنفعة.

⁽٢) فيثاغورس [Pythagoras] الحكيم الجليل، أصله من جزيرة ساموس. درس الحكمة في إيطاليا، فصارت طريقته في الحكمة تُدعى إيطالية. ولد سنة ٦٤٥ق.م، وتوفّي سنة ٤٨٤. - المصنف.

⁽٣) كانت علاقة الحكمة الهندية بالحكمة اليونانية ضعيفة، وإن كان بعضُّ الفلاسفة اليونان زار الهند مثل بيرهون [Pyrrho, Pyrrhon] إمام الفلسفة السفسطائية. إلا أن ذلك مع قلته قد دخل في الفلسفة اليونانية، ولم يكن طريقة ممتازة. - المصنف. وقد عاش بيرهون الإيلي، الذي يعد من قدامي أئمة الفلسفة الشكية المطلقة في اليونان، بين سنتي ٣٦٠ و٢٧٥ قبل ميلاد المسيح. أسس ما أصبح يعرف بالمدرسة البيرونية القائلة بتكافؤ الأدلة وباستواء الاحتمالات في كل شيء. وقد زار الهند وفارس خلال مرافقته للإسكندر في بعض حملاته عليها.

⁽٤) كيومرث أو جيومرث Kiomarth هو أوّل ملوك الفرس حسب الشاهنامة، وهو الإنسان الأوّل حسب كتاب زرادشت الأفستا (Avesta) والذي نسلت منه الأمم الآرية.

⁽٥) شرح الشيرازي، ورقة ٦. - المصنف. شيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص١٧.

في «شرح حكمة الإشراق»: «وقد أتلفت حكمتَهم -يعني الفرس- حوادثُ الدهر، وأعظمُها زوال الملك عنهم، وإحراق الإسكندر الأكبر من كتبهم وحكمتهم.» (١)

فليست الحكمة المشرقية -فيما أرى- سوى ما فاض به عقل الشيخ من المعارف والأذواق التي محسّ بها كلتا الحكمتين الإشراقية والمشائية، وأخذ من خلاصتها مصححات قيّمة كما قدمناه لك، وأضاف إليها ما بلغ إليه من تراث الحكمة الفارسية أصولاً قليلة مما تناقلته الأفاضلُ بطريق التلقين. وإذ كانت لم تصل إليه الحكمة الفارسية متناسقة أضطر إلى تخيّلها وترسّمها بها أمكنه، ثم مزج ذلك ببعض ما لأهل التصوف الإسلامي من الأذواق والكشوفات، مما شهد بصحته العقلُ السليم. وخوَّله ذلك أن فنّ التصوف أثر مشرقي رُكِّب على قواعد الزهد الإسلامية، ثم رصّعها الشيخُ ببراهينه وبلاغة تعبيره. ويشهد لذلك أنه عدَل في الصوفيّة، مثل التعبير عن الحكيم بالعارف. (٢)

ومزج الشيخُ بين حكمة الإشراق والحكمة الفارسية، فركّب منها الحكمة المشرقية؛ إذ كانت حكمةُ الإشراق أقربَ إلى الحكمة الفارسية من الحكمة المشائية. قال الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق»: «وكان اعتهادُ الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء اليونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتهادهم على

⁽١) شرح الشيرازي، ورقة ٧. - المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص١٧. وهناك بعض الاختلاف بين ما أورده المصنف وما في النسخة المطبوعة، حيث جاء بلفظ: «وقد أتلفت حكمتَهم حوادثُ الدهر، وأعظمُها زوالُ الملك عنهم، وإحراق الإسكندر الأكبر من كتبهم وحكمتهم.»

⁽٢) صفحة ٣٧٤ من الإشارات بشرح الطوسي طبع الآستانة عام ١٢٩٠. -المصنف. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص٥٨-٧٨ و٩٦-١١٠.

البحث والبرهان. » (١) وقال في ذكر عِلم الفُرس: «وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان، وهاتان الأمتان متوافقتان في الأصل. » (٢)

وأحسب أن مسائل النمط التاسع والنمط العاشر من كتاب «الإشارات» (٣) هو ما يعنيه الشيخ ابن سينا بالحكمة المشرقية، فإن كتاب «الإشارات» هو آخرُ ما ألّفه الشيخ، كما صرّح به الصَّفَدي في «الوافي في الوفيات». (٤) وقد وجدتُ من كلام الحكيم أبي بكر ابن الطفيل الأندلسي (٥) موافقًا لي على هذا الحسبان؛ فإنه قال في صدر رسالة «حي بن يقظان»: «سألتَ أيها الأخ... أن أبثّ إليك ما أمكنني [بثهً] من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ [الرئيس] أبو علي ابن سينا... إلخ». (١) ثم ذكر كلامًا لأبي بكر بن باجة (٧) في طريق تحصيل العلم، (٨) ثم قال عقِبه:

⁽١) شرح الشيرازي، ورقة ٤. -المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص١١.

⁽٢) شرح الشيرازي، ورقة ٧. -المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص١١.

⁽٣) وفيها تحدث أبن سينا عن «مقامات العارفين» و «أسرار الآيات»، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص٤٧-١٦٤.

⁽٤) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠ ، ٢٥٠)، ج١٢، ص٢٥٠.

⁽٥) هو الحكيم أبو بكر محمد بن عبد الملك المعروف بابن طفيل (بضم الطاء وفتح الفاء) القيسي، الأندلسي. أصله من بلد وادي إش قرب غرناطة. توفي في مراكش سنة ٥٨١. انظر الإحاطة. - المصنف. ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٧٤/ ١٩٧٤)، ج٢، ص٤٧٨-٤٨٢.

⁽٦) أمين، أحمد (محقق): حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، سلسلة ذخائر العرب)، ص٥٥؛ حي بن يقظان: النصوص الأربعة ومبدعوها، دراسة وتحقيق يوسف زيدان (القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨)، ص١٢٥-١٢٦. والرابع هو ابن النفيس، وما بين الحاصرتين ليس في نشرة أحمد أمين.

⁽٧) هو الحكيم أبو بكر محمد بن يحيى، المعروف بابن باجة (بتشديد الجيم، كلمة من عجمية الأندلس بمعنى الفضة)، ويُعرف أيضًا بابن الصايغ (بصاد مهملة وغين معجمة)، السَّرقُسطي، الأندلسي، الفيلسوف الكبير، والشاعر المفلق. تُوفِيَّ في مراكش ٥٣٣ وقيل سنة ٥٣٢. ترجمه ابن خلكان، وهو مذكور في قلائد العقيان. - المصنف.

 ⁽٨) وكلام ابن باجة الذي أشار إليه المصنف هو قوله: «إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباينًا لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أخر =

«وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر يُنتَهَى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطّها. وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرُها، وإن كانت إياها، بمعنى (١) أنه لا ينكشف فيها أمرٌ على خلاف ما انكشف في هذه، وإنها تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوةً إلا على المجاز، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسهاءً تدل على الشيء الذي يُشاهَدُ به ذلك النوعُ من المشاهدة.» (٢)

ثم ذكر كلام الشيخ في «الإشارات» في أحوال العارفين، (٣) ثم قال: «فهذه الأحوال التي وصفها إنها أراد بها أن تكون له ذوقًا لا على سبيل الإدراك النظري المستخرَج بالمقاييس وتقديم المقدمات [وإنتاج النتائج]. » (١)

وقال الشيرازي في ديباجة «شرح حكمة الإشراق»: «ليس كلُّ العلوم تحصل بالقيل والقال، بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السِّر والحدس من الأحوال، وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس [بلغه الله منتهى مقامات الأبرار بحق المُصطفَيْن الأخيار] في مواضع من «الإشارات» [وكذا في الشفاء والنجاة] بقوله: «تلطّف من نفسك» وبقوله: «فاحدس من هذا» وأمثالهما.»(٥) فهذان الحكيان يوجهان في بيان حكمة ابن سينا إلى كتاب «الإشارات».

خفتت الحكمةُ المشرقية بخمود تلك النفس المشعة - نفس الشيخ أبي على رحمه الله. حتى جاء الشهابُ السهروردي، فترسَّم طُولَها، (٦) وبنى على أسسها، ودل

ليست هيولانية، وهي أجل من أن تُنسَبَ إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوالٌ من أحوال السعداء منزهةٌ عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقةٌ لأن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.» المصدر نفسه، ص٥٨ (نشرة أمين) وص١٢٧ (نشرة زيدان).

⁽١) تفسير لكونها عينها وكونها غيرها؛ أي في أنّها يحصل بها من العلم ما يحصل بالأخرى. وأما المغايرة بينها، ففي طريق تحصيله وشدة وضوحه. - المصنف.

⁽٢) حي بن يقظان، ص٥٩ (نشرة أمين) وص١٢٧ (نشرة زيدان).

⁽٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص٧٦-٨٥.

⁽٤) حي بن يقظان، ص ٦٠ (نشرة أمين) وص ١٢٨ (نشرة زيدان).

⁽٥) شرح حكمة الإشراق، ص٢. وما بين حاصرتين لم يورده المصنف، واستكملناه من النسخة المطبوعة.

⁽٦) كذا في الأصل، ولعل مراده أنه تابعها وسار عليها.

على امتزاجها بحكمة الإشراق في مواضع من كتابه المسمى «حكمة الإشراق» فقال: «وعلى هذا (أي على سلوك طريقة الرّمز) تبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس، وهي ليست قاعدة كَفَرة المجوس وإلحاد ماني، (۱) وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى. (۱)

وسَمَّى حكماء الفرس بحكماء الشرق، فقال في مقالة التناسخ: "وهي (أي الصيصية) (٣) أولُ منزل للنور الأسفهبذ (١) على رأي حكماء الشرق». (٥) وعنى بحكماء الشرق حكماء الفرس، لقوله في موضع آخر: "وبها تتم الخلافتان الصغرى والكبرى؛ (٢) فلذلك أُمِر الفرسُ بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان. (٧) وقال أيضًا: "والأضواء المينوية (أي الروحانية) ينابيع الحُثَرَّة والرأي التي أخبر عنها زرادُشت، ووقع خِلْسة للملك الصِّدَّيق كيخسرو المبارك فشاهدها، وحكماء الفرس متفقون على هذا، وهي الأنوار التي أشار إليها أنبادقليس (٨) وغيره. (١)

⁽۱) مانِي متفلسف أصله من الصين، ولد سنة ۲۱۵م، وجاء إلى فارس في سلطنة سابور بن أردشير (۲٤۲–۲۷۳) فنفاه سابور إلى بلاد الهند. ثم عاد إلى فارس في ولاية بهرام بن سابور فقتله بهرام، وفي ذلك خلاف. قال ماني بإلهين: النور والظلمة. – المصنف.

⁽٢) شرح حكمة الإشراق، ص١٧.

⁽٣) الصيصية في اصطلاحه هي الجسد. - المصنف.

⁽٤) هو بالفارسية الرئيس المدبر. - المصنف.

⁽٥) ورقة ١٧٢ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص٥٥٩.

⁽٦) الخلافة الصغرى خلافة النار عن الشمس، والكبرى خلافة الإنسان عن الخالق المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ إِنِّي جَاعِلُ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]. – المصنف.

⁽٧) شرح حكمة الإشراق، ص ٤١٨. والضمير «هما» في عبارة «وبهما» يعود على النار والنفس.

⁽٨) أنبادقليس حكيم يوناني من تلامذة فيثاغورس، والشيرازي يذكر أنه أستاذ فيثاغورس. كان يتردد بين صقلية وأثينا. توفي في أثينا. ويقال: إنه ألقى بنفسه في بركان قرب أثينا. - المصنف.

 ⁽٩) شيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص٣٥٧-٣٥٨. وما بين القوسين من شرح الشيرازي. ومعنى
 الحُثرة كها نقل الشيرازي عن كتاب الألواح للسهروردي إشارة إلى ما «يُسمَّى كيان خرة، وهو أَلَقٌ
 في النفس قاهرُ تخضع له الأعناق.»

ولمَّا ذكر السهرورديُّ الشمسَ وفضلَها على الكواكب، قال الشيرازي في شرحه: «ولهذه الفضائل والكهالات ذهب أربابُ المكاشفات العقلية وأصحابُ المباحثات الشرقية من حكهاء الشرق إلى وجوب تعظيمه». (١) وهو يعني حكهاء الفرس؛ لأنهم عبدوا الشمسَ بعنوان كونها ربَّ النور، وتُسمَّى بهذا الاعتبار رخش.

وقال الشيرازي في موضع آخر: «إن المصنّف (يعني السهروردي) قد أحيا كُلِمَهم ومذاهبَهم (أي الفُرس) في هذا الكتاب، وقد أتلفَت حكمتَهم حوادثُ الدهر وأعظمُها زوالُ الملك عنهم. والمصنّف لما ظفر بأطراف منها ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية، استحسنها وكملها.»(٢) وقد يعني السهروردي بالمشرقيين جميع حكهاء الشرق من فرس وبابليّين وهنود، وقد وقفتُ له على هذا الإطلاق في قوله: «فكذا الغاسق مشتاق إلى النور، قال يوذاسف(٣) ومن قبله من المشرقيين: إن باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الإنسية.» (١٤)

فبان لنا أن السهروردي اقتبس طريقة الحكمة المشرقية من الشيخ ابن سينا، وأن طريقته تمتاز عن طريقة الشيخ بالتصريح ببعض قواعد رياضة النفس عند المشارقة، وبإيداع الكلمات الفهلوية (٥) في قواعد الحكمة، كما سَمَّى النور الفعّال في

⁽۱) ورقة ۷ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص ٣٤٥. في المطبوع «الكلمات» بدل «الكمالات»، وواضح أنه خطأ لم يتنبه إليه المحققان. والمقصود بالفضائل والكمالات فضائل الشمس وكمالاتها بالنسبة إلى سائر الكواكب.

⁽٢) ورقة ٧ من شرح حكمة الإشراق. - المصنف. المصدر نفسه، ص١٧.

⁽٣) يوذاسف فيلسوف أصله من الهند، وتنقل حتى استقر بالعراق وأرض بابل. وهو مؤسس دين الصابئة، ويقول بالتناسخ. - المصنف. وقال عنه الشيرازي في شرحه (ص٤٥٩): «فيلسوف تناسخي من الهند، وقيل إنه من هل بابل العتيقة، عالم بالأدوار والأكوار. وقد استخرج سني العالم، وهي ثلاثمأة [كذا، وهو قطعًا خطأً] ألف وستون ألف سنة، وحكم بأن الطوفان يقع في أرضها، وحذر قومه بذلك. وقيل: هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك.»

⁽٤) أي الجسم الإنسان. - المصنف.

⁽٥) أي كلمات من اللغة البهلوية (Pahlavi) أو الفارسية القديمة.

الأرض والمعادن باسم إسفندارمذ، وسَمَّى النفس الناطقة إسفَهبد، وسَمَّى جبريل روانبخش، وسَمَّى الشمس نُحرَّة، وسَمَّى الشمس في بعض المواضع رخش. (١)

ولنصير الدين الطوسي في «شرح الإشارات» وللقطب الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق» تكملاتٌ لحقائق من الحكمة المشرقية، ولعلّنا نتعرض في مقال آخر إلى ما أودعه المشايخ الأربعة من الحكمة المشرقية البحتة في مطاوي حكمة الإشراق.(١)

فها أنذا قد أريتك نموذجًا من الحكمة المشرقية، وأشهدتك مبناها ومرادَ مَنْ توخّاها من بين رامزٍ وصريح. وعساك تتفطّن للسبب الذي لأجله لم يستقر منها ما كتبه الشيخ ولا عرف له طريقٌ خاص تمتاز به، وأنها نشأت ملفّقة مخلوطة، ثم انقرضت غير مدروسة ولا مخطوطة. ولقد حُقِّق لديك أن الشيخ الرئيس هو الذي أدخل على الحكمة طريقةً مُحْدَثة لم تكن معهودة، فصار عملُه مبدأ طور جديد في تاريخ الحكمة الإسلامية كانت تكون أوسع لولا أن عاجلته المنية، فكنا نراها طريقةً ثالثة مخطوطة مسلوكة، ولا يقتصر مقدارً ما وصلنا منها على مقدار ألوكة. (٣)

الكتاب المعنون «منطق المشرقيين»:

إنني لأعجب من تسمية الكتاب الذي حَدَّثتك عنه في أول المقال باسم «منطق المشرقيين»، على حين لا أُلفي هذا الاسم من بين ما يُنسب إلى الشيخ من التصانيف. ثم يرتقي بِيَ العجبُ من إضافة منطق إلى المشرقيين، على حين نجد الشيخ ومتابعيه مصرِّحين بأن الحكمة المشرقية وليدةُ الكشف والذوق، وليس

⁽۱) انظر الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص٣٤٢، ٣٤٥، ٣٥٧، ٢٥١، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٤١-٤٤١. ٤٤٤-٤٤٦، ٤٤٤، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦-٤٦١، ٤٦٣ع-٤٦٤.

⁽٢) لم يتهيأ لي حتى الآن العثور على أي مقال للمصنف في هذا المعنى، ولست أدري إن كان فعلاً وفَّى بها وعد به، ولعل خبيرًا بتراث الشيخ من ذريته وتلاميذه أن يأتينا بخبر يقين في ذلك.

 ⁽٣) الألوكة -بفتح الهمزة- الرسالة، وأصلها الرسالة التي تبلغ شفاهًا، وتُطلق على الرسالة المكتوبة وهو المراد هنا. - المصنف. وهنا ينتهي القسم الأول من المقال.

المنطق إلا أساس الحكمة البحثية، وهو من وضْع إمام تلك الحكمة أرسططاليس. فمن أجل ذلك أيقنتُ أن هذه التسميةَ تسميةٌ مُلصَقة وباطلة. (١)

أما الذي أراه في شأن هذا الكتاب، فهو أنه قطعةٌ من كتاب «ما يوصل إلى علم الحق» – أحد تصانيف الشيخ المعدود في جريدة تآليفه؛ (٢) لأنا نجد في ديباجة هذا الكتاب أنه ألّفه «فيها اختلف فيه أهلُ البحث»، وأنه لم يلتفت فيه «لِفْت عصبيةٍ، أو هوى، أو عادة، أو إلف.» (٣) وقدّمه بمقدمات من المنطق رعيًا لعادتهم في افتتاح كتب الحكمة، ولأنه قصد أيضًا تحرير مسائل المنطق.

قال في ديباجته: «نريد أن نوردَ فيه العلمَ الآلِيَّ، والعلم الكلِّي، والعلم الإلهي، والعلم الإلهي، والعلم الأصلي»، وذكر أنه ألّفه بعد كتاب «الشفاء» وفي مدة اشتغاله بتأليف كتاب «لواحق الشفاء»، إذ قال في ديباجته: «وأما العامةُ مِنْ مزاولِي هذا

⁽۱) نشر المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نلينو C. A. Nallino سنة ١٩٢٥ بحثًا مستفيضًا باللغة الإيطالية حول مفهوم الحكمة أو الفلسفة المشرقية وأصولها ومجاريها ومكانة ابن سينا منها بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟ "Filosofia "orientale" od "illuminative" وقد ترجمه الدكتور عبدالرحمن إلى اللغة العربية بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية». انظر التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبدالرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط٤، ١٩٨٠)، ص ٢٩٦-٢٤٥.

⁽٢) كذا ذكر محبّ الدين الخطيب وعبدالفتاح الفتلان في تعريفهما بابن سينا في مقدمة نشرتهما لكتاب «منطق المشرقيين» الصادرة سنة ١٩١٠/١٣٢٨ عن المكتبة السلفية بالقاهرة، دون أن يبينا عن معتمدهما في ذلك. إلا أني لم أعثر على ذكر لهذا المصنف في أي من المصادر التي ترجمت للشيخ الرئيس التي أمكنني مراجعتها، بها في ذلك قائمة مؤلفاته التي أوردها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني، ولا هو مذكور في قائمة مصنفات ابن سينا المخطوطة والمطبوعة وما كُتب عنه باللغة العربية واللغات الأخرى التي أعدها الأب قنواتي ونشرتها الإدارةُ الثقافية جامعة لجامعة الدول العربية في كتاب بمناسبة مهرجان ابن سينا. قنواتي، الأب جورج شحاته: مؤلفات ابن سينا (القاهرة: دار المعارف بمصم، ١٩٥٠).

⁽٣) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص١٩.

الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثيرٌ لهم وفوقَ حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادةً على ما أخذوه. (١)

والمقدارُ المنشور بالطبع من هذا الكتاب هو قطعة من علم المنطق، فيها مباحثُ الدّلالات، والمفرد والمركب، والتعريفات، والقضايا، والتناقض، وانتهت في أواخر مباحث التناقض انتهاءً يدل على أنه غير متعمّد. (٢)

فالظاهر أن الكتاب أُصيب بخرم أو تفريق فتلِف آخرُه. وما احتوى عليه هذا المقدار من مسائل المنطق لا يختلف عما تتضمنه متوسطاتُ كتب المنطق، ويُلاحظ أن طريقته تختلف اختلافًا ما عن طريقة المنطقيين بتميّز هذا الكتاب:

أولاً: بمحاولة نقض بعض المصطلحات المشائية في المنطق بها هو أوضح، وإن كان لا يخالف المعنى.

وثانيًّا: بمخالفة ترتيبه الترتيب المعتاد، ومثال ذلك أن ما يسميه المناطقة «شروطاً» يجعله الشيخ في هذا الكتاب امتحاناً للقواعد على نحو طريقةِ علم الحساب في امتحان العمليات.

وثالثًا: بأنه خالف في تعقّل الحقائق المنطقية طريقة المنطقيين فيها ظهر له أنهم قصّروا فيه، مثال ذلك أن المنطقيين إذا تكلّموا عن الكليات الخمسة التي لا يخلو

⁽١) المصدر نفسه، ص٢٢.

⁽٢) يشهد لكلام المصنف قول ابن سينا في نهاية النسخة المطبوعة أثناء كلام عن نقيض الموجبة المطلقة الجزئية: «وأما إن كانت بحيث تعم اللازمة المشروطة والطارئة»، ويَيِّنُ أن الكلام غير مكتمل. وقد جاء في خاتمة مخطوطة المكتبة الخديوية التي اعتمد عليها في نشر الكتاب قول ناسخها عبدالرازق ابن عبدالعزيز بن إساعيل الفارايي الصفناجي: «هذا مقدارٌ ما يوجد من الكتاب.» منطق المشرقيين، ص ١٤١. ولعل ابن أبي أصيبعة يعني الكتاب نفسه بقوله: «كتاب في الحكمة المشرقية لا يوجد تامًا». ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج٣، ص ٢٨. وعسى أن ينكشف قادم الأيام عن نسخ أخرى من الكتاب يُجرَبها هذا النقص.

عن تعقّل بعضها كلَّ تعقُّلِ لحقيقة شيء من الأشياء (وهي الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعَرَض) فإنهم يتكلمون عليها بها يفيد تعقَّلُها من حيث هي صالحِةٌ للوقوع في الأقوال الشارحة للحقائق (أي المعرِّفات)؛ لأن معرفة الحقائق هي أساس الفلسفة. فلذلك كانوا يقسمون الكليَّ باعتبار صلاحية وقوعه في جواب سؤال سائل (أي متطلّب لشرح حقيقة ما)، فيقولون مثلاً: «الجنس هو المقول في جواب ما هو على كثيرين مختلفين الحقيقة.» (١)

ونجد الشيخ سلك في هذا الكتاب إلى تقرير مبحث الكليّات من نهج آخر، وهو نهج تعقلها بأوصافها الثابتة لها من حيث هي هي، بقطع النظر عن صلوحيتها للوقوع في الأقوال الشارحة؛ أعني بوصف كونها مواهي وحقائق متعقّلةً في نفسها، سواء وقعت في القول الشارح أم لم تقع. فلذلك قسّمها في هذا الكتاب باعتبار كونها مقوّمةً لحقيقة ما وغير مقومة، أو باعتبار كونها ملازمةً لحقيقةٍ ما وغير ملازمة. (٢)

والطريقتان متآيِلتان، (٣) والشيخُ لم يعلل وجه خالفته الطريقة المشهورة. وأنا أظن أنه قصد من ذلك أن العلم بالكليات الخمسة هو في ذاته علمٌ بحقائق كثيرة الجدوى على الحكيم؛ فإن منها المقولات، وهي الأجناس العالية للموجودات.

ووجهُ العلم بالكليات في الطريقتين إنها هو بالرسم؛ أعني تعريفَ الماهية بلوازمها، فإن كونَ الكليِّ واقعًا في الجواب أو كونه مقوّمًا وغيرَ مقوم، أو لازمًا

⁽۱) انظر مثلَ هذا التعريف للجنس في كتاب «النجاة» لابن سينا نفسه حث يقول: «الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو.» ثم شرح هذا التعريف بقوله: «وقولنا مختلفين بالأنواع، أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم تعرف بعد النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا في جواب ما هو، أي قولاً بحال الشركة، لا بحال الانفراد.» ابن سينا، الشيخ الرئيس الحسين أبو على: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥/ ١٩٨٥)، ص٤٧.

⁽٢) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص٣٢-٥٩.

⁽٣) متآيلتان، أي تؤولان المآل ذاته أو إلى النتيجة ذاتها.

وغير لازم، كل ذلك من التعريف باللازم. إلا أن تعقل الكلّي من حيث إنه مقوم وغيره، أو لازم وغيره، أقرب إلى ذاتية الكلي من تعقله من حيث إنه واقع في جواب.

فهذا نموذجٌ من تدقيقات الشيخ في تمحيص أساليب الحكمة. ولا شك أنه ما تفرغ إلى محاولة تهذيب الأساليب إلا بعد أن مَرِس بالحكمة مِراسًا، وحُقّ له أن يلقّب فيها شيخًا ورأساً.

الإنسان على الأرض(١)

جرى بين التلاميذ في خلال زمان قريب كلامٌ في تقدير عمر نوح السلام فحدا بقلم بعض العلماء المحققين (٢) إلى تبيان الحق، ذلك البحث الذي نشرته مجلة «السعادة العظمى» في عددها الرابع، ولقد أجاد في دفعه وأقنع.

ولكن أرى بقية تبيانٍ لهذه المسألة وتعضيدًا للكاتب الأول^(٣) بالتحقيق النظري، والسنة الطبيعية، عادلاً عن توجيه إمكانه بفلتات الطبيعة؛ فإن الطبيعة إذا

⁽۱) السعادة العظمى، المجلد ١، العدد ٦، ١٦ ربيع الأنور ١٣٢٢هـ (ص٨٧-٩١)، وقد كتبها ولما يتجاوز عمره الخامسة والعشرين.

⁽۲) هو الشيخ محمد النخلي القيرواني أستاذ المصنف وصديقه، أحد علماء الزيتونة الذين حملوا راية الإصلاح ومشعل النهضة الفكرية والثقافية في تونس. ولد سنة ١٨٦٩/١٢٨٦ بمدينة القيروان حيث تلقى تعليمه الأولي وحفظ القرآن الكريم وأتى على أهم متون العلوم من لغة ومنطق وعروض وبيان، وتفتقت قريحته فبدأ يقول الشعر في سن مبكرة. وفي عام ١٨٨٦/١٣٠٤ انتقل إلى حاضرة تونس والتحق بجامع الزيتونة الذي تخرج فيه بعد أربع سنوات. كان من أبرز أساتذته الشيوخ سالم بوحاجب وعمر بن الشيخ وصالح الشريف وأحمد بن مراد ومحمد بن يوسف الذين أخذ عنهم علوم التفسير والحديث والفقه والأصول والبلاغة والمنطق. بدأ التدريس بجامع الزيتونة فدرس لمدة تزيد عن الثلاثين سنة، فأقرأ وأفاد في علوم شتى، وكان واسع النشاط ذا حضور كبير في كل المنابر الثقافية والإعلامية التي كانت متاحة في تونس. وتخرج عليه أجيال من الدارسين ممن أصبحوا ذوي إسهام مقدر في حركة الإصلاح والنهضة، ومنهم الشيوخ محمد الطاهر ابن عاشور وعبدالحميد بن باديس ومحمد البشير النيفر ومحمد الصادق النيفر ومعاوية التميمي. توفي الشيخ النخلي سنة ١٩٢٤/١٣٤٤.

⁽٣) يعني أستاذه الشيخ النخلي. ومن الغريب أن يصدر كتاب بعنوان «آثار الشيخ محمد النخلي» (دار الغرب الإسلامي ببيروت ١٩٩٥) من إعداد نجله الأستاذ عبدالمنعم النخلي والأستاذ حمادي الساحلي ولا يتضمن المقال المشار إليه هنا!

فلتت في عام أو عامين أو قرن أو قرنين، لا تذهب في فلتتها إلى حدّ ألف (١) سنة، ثم إن الآية تقتضي أنه لبث في قومه تلك المدة، والقوم هم هم بحسب ما يعرف من بقاء قوم الرجل معه، وأنهم الذين استأصلهم الله بالطوفان، كما داموا على كفرهم والسخرية بشرعة ربهم. ومن المحال أن تكون هاته كلُّها فلتاتٍ من الطبيعة، ونشر هاته المسائل بعد طيِّها هو الذي قضى علينا أن لا نتركها تلوح وما تلوح، وتناجي بسرها وما تبوح. ستكون خطة بحثنا هنا في التحقيق:

١ - هل منح الإنسان بهائة وعشرين سنة من العمر موهبة طبيعية أم جعلية؟
 ٢ - وهل هي هبة قديمة تقارن نشأته أم طارئة على ذلك بحدثان؟

يُشِتُ علمُ الجيولوجيا -وإن اختلفت آراء أصحابه في طرق الإثبات- أن الأرض التي نحن عليها قد مرَّت عليها تقلباتُ مهولة معجبة في أحقاب طويلة جرَّأً طولها العلامة هتون (٢) الجيولجي البركاني الشهير أن يقول: «إني لم أجد في بنية العالم أثرًا للبداية ولا أملاً بالنهاية.» (٣) وأثبت أن الأرض ما كانت في ابتداء نشأتها

⁽١) في الأصل آلاف، والراجح أنه تصحيف.

⁽۲) جيمس هتون James Hutton عالم جيولوجيا اسكتلندي ولد سنة ۱۷۲٦ وتوفي سنة ۱۷۹۷. درس القانون والطب في جامعة إدنبره، لكنه انجذب بصورة خاصة إلى علم طبقات الأرض الذي كان ما يزال علم ناشئًا في وقته، واهتم بصورة خاصة بدراسة تكوُّن الصخور التي حوله حينها كان يعمل فلاحًا في يورفيكشاير. يعتبره الكثيرون رائدًا لعلم طبقات الأرض الحديث. يعد هتون من رموز مدرسة التنوير في إسكتلندا، وكان من أبرز أصدقائه الفيلسوف دايفيد هيوم والاقتصادي آدم سميث. نشر أفكارَه بخصوص التطورات الجيولوجية للأرض سنة ۱۷۹۵ في كتاب من جزءين بعنوان «نظرية الأرض» (Theory of the Earth). ولا ندري على وجه التحقيق ما إذا كان المصنف قد اعتمد في نقل هذا الاستشهاد من كلام هتون على ترجمة عربية أم فرنسية لكتابه المذكور.

⁽٣) فيما يلي نصُّ عبارة هتون التي استشهد بها المصنف (وقد أبرزناه بخط مائل غليظ) مع ما سبقها من كلام:

(٣) But if the succession of worlds is established in the system of nature, it is in vain to look for any thing higher in the origin of the earth. The result, therefore, of our present enquiry is that we find no vestige of a beginning, no prospect of an end."

James Hutton, Theory of the Earth or An Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe (First =

في الزمن الأول من الأزمان الكبرى التي تبدلت فيها أطوارها كما هي اليوم، ولا كانت في الزمن الثالث الذي خلقت فيه الحيوانات والإنسان كما كانت أولاً، (١) ولا تكون غدًا كما تكون اليوم، بل هي كأبنائها يَعْتَورُها طفولةٌ وشباب، وفتوةٌ وهرم.

والذي أنبأهم بذلك ما وجدوا في البحث عن أعضاء الحيوان من جثث كائنات عضوية لا تعرف في كائنات العصر الذي دون فيه تاريخ العلوم، والذي ابتدأ البشر فيه كتابة مشاهداتهم، لا نقول قبل أن يكتب أرسطو كتاب نعت الحيوان، بل قبل أن ينقش سكان وادي النيل على مسلاتهم ونواويسهم صور حيواناتهم المعروفة، وقبل أن يرسمها مصورو قرطاجنة على الفسيفساء. (٢)

ما أشبه الليلة بالبارحة!لم يزل التاريخ يعضد بعضه بعضًا، قد أثبت العلماء اليوم أن الكركدن (٣) قد أخذ ينقطع تناسلُه منذ مدة، ولا يلبث معنا على الأرض

published in Volume I of the *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, = 1788, and posted on the web in 1998), p. 71.

⁽۱) هذا شيء اصطلحوا عليه أنتجته الفلسفةُ الجيولوجيّة والنظرُ في تكوين الأرض بآثارها وطبقاتها، قسموا أزمان الأرض باعتبار أطوار عظيمة مرَّت على خلقتها إلى أربعة أقسام: الأول زمن تكوين الأرضين الأصلية، وهي الصخور العرية عن الحفريات؛ أي المسام التي يمكن أن تبرز نباتا. الثاني زمن رسوب الأرضين الثانوية المركبة من طفل وفحم وحجارة جيرية ورملية. الثالث الذي خلق فيه الحيوان والكائنات العضوية. الرابع ما نشأ بعد الاختلاط الطوفاني من نقل الماء أتربة المواضع بعضها إلى بعض وتسمى الأرضين الطوفانية. - المصنف.

 ⁽٢) هي المسهاة اليوم «موزاييك» [mosaic, mosaïque]، وهي قطعٌ صغيرة من الحجارة المنحوتة يحصل من التئامها صورٌ وأشكال من تلوين أجزائها اللطيفة. – المصنف.

⁽٣) وربيا قيل الكركند حيوان يسميه العرب الحريش أخذًا من الأحرش، لخشن الظاهر من الحيوان وغيره؛ لأن جلده شديد، وحسبه أنه لا تعمل فيه طعنة ناب الفيل إذا احتدم الخصام. ذكره صاحب القاموس وشدَّد داله، ونسب تشديدَ نونه إلى العامة، وذكره في (ح ر ش) من الصحاح. ويُسمَّى الحمار الهندي، وهو عدو الفيل، له قرن على رأسه يفتك به فتكًا شديدًا، وله شبه بالفيل في جلده وبعض خرطومه، ولكن له شبه بالحمار. من أجل ذلك، قيل في الخرافات إنه متولد بين الفيل والفرس، قضى ثقل قرنه عليه أن يكون مطأطئ الرأس لا عن حياء بل عن مكر ودهاء، ويقول البعض إنه ضرب منه. - المصنف. الفيروزآبادي، = المعض إن الحرش غيره، وهو غلط. ويقول البعض إنه ضرب منه. - المصنف. الفيروزآبادي،

غيرَ زمن قليل حتى يبارحنا ملتحقًا بإخوانه من أصناف الحيوان التي أخنَى عليها مرُّ الزمان. فإذا كان [هناك] اليوم مَنْ يتنافس في قرنه يضع الإناء المنحوت منه في مواضع التباهي والفخر، فها نحن ببعيد أن نصير نتنافس في اقتناء عظامه من طبقات الأرض ومصارع الهلاك؛ لنضعها بالمشاهد العمومية والمكاتب الزوولوجية، (۱) تعليهًا لِخَلفنا، وتصديقًا لسلفنا.

هذه الأطوارُ التي لحقت كرتنا، فصرعت أصنافًا من الحيوان شديدة القوى، ورمتها رمي الملتقف أيدي الزيال والنوى، (٢) ما نالت من الإنسان ما نالت من غيره، كأن حيلة البشر قد أنجته من حيث لا يجد حيلة، وكأن هذا الضعف الذي كان قرينه -وإن أضرَّ به عند ملاقاة الضواري- فقد نفعه يوم تركه يتعظ بمصارعها، ويربع في مراتعها، كما ينفع اللينُ الصوفة حين تدقها المطارق، وأضرَّها حين ترمي بها الرياح فجاج المخارق، لكنها نالت منه شيئًا واحدًا، هو عدم نسبي، وهو الأخذ من العدم؛ فقد كان البشر في أول العالم يبلغ بعيشه إلى ألف من السنين، دام على ذلك يبسط لها يدًا ثم ينْفَضُّ عنها، وما يبعد أحدًا، حتى رمى الله هذا العالم بالطوفان الكبير في آخر حياة نوح المنسية.

فذلك كان الطورَ الرابع للأرض: أنهك من قواها ما أنهك، وأبرد من حرارتها ما أبرد، يومئذٍ كتب الله على البشر -كما تقول التوراة - أن لا يعيش أكثر من مائة وعشرين سنة، ولكن التوراة أثبتت أن إبراهيم وإسحاق ويعقوب ومَنْ عاصرهما من ذوي الأسماء التاريخية قد جاوزوا بآجالهم هذا العمر المكتوب على

مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، قدم له ووضع حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧). ج٢، ص٣٦٨.

⁽١) نسبة إلى علم الزوولوجيّا [zoologie, zoology]، وهو علم أعضاء الحيوان. – المصنف. في الأصل كتبت لفظتا «الزوولوجية» و«الزوولوجيا» بواو واحدة بعد الزاي، وقد فضلنا حسب نطقها في اللغتين الفرنسية والإنجليزية.

⁽٢) الزِّيال: التحول وعدم الاستقرار، وكذلك النوى، ومنه قولهم: أنوى الرجل، إذا كثرت أسفاره.

البشر، ودام ذلك إلى زمن موسى. (١)

وفي الحقيقة ما كان الطوفان إلا حائلاً للبشر دون العيش المديد، ولكنه ترك بقية تزيد على المائة والعشرين، وإن كانت هي الغاية المقصودة غبًا (٢) على ما تذكر التوراة. ولكن الوصول إلى الغايات في ناموس الكون الذي سَنَّه الله تعالى، لا يكون إلاَّ على درج التدلي هبوطًا والارتقاء صعودًا: ﴿ وَلَن تَعِدَ لِسُنَّةَ ٱللَّهِ تَبَدِيلًا ﴿ وَالْحَرَابِ: ٢٦].

ولقد أفضى ضعفُ الأرض بالإنسان إلى أن صيَّر عيشَه إلى الأجل الموهوب له بعد النجاة من أهوال الطوفان شيئًا نادرًا هو المعدود من فلتات الطبيعة، وما عيش مائة وعشرين سنة اليوم ومائة وثلاثين إلاَّ شيءٌ واحدٌ في الوقوع من الندرة والتعجب الموقع المتطرف. (٣) وقد يعد كثيرٌ من العلماء العمر الطبيعي اليوم مائة سنة فقط، وهو المعضود بالتجربة التي هي آخر ملجأ نريد أن نثوب إليه في تحقيق العمر الطبيعي في كل عصر. قد رأيت أن المائة والعشرين من السنين ما كانت إلا موهبة طبيعية باعتبار زمن معلوم ومبتدأ طور أخير من أطوار الأرض، هو خاتمة الأطوار المزعجة، والانتقالات المهولة.

وأما انتقالها بعد ذلك في مراتب الضعف ومتابعة كل من عليها لها في هذا الانتقال فشيء تدريجي خفي، كما ينتقل الرجل كل يوم إلى وهدة من وهدات السقوط بعد اكتهال، أو انتقال اليافع إلى ربوة من النهوض قبل الفتوة. واستقراء أحوال عيش الأمم في كل عصر هو معدل العمر الطبيعي فيه.

⁽۱) انظر في ذلك الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق، سفر التكوين، الفصل (الإصحاح) السادس، ص ۸ والفصلان: ۱۱ و ۲۱ م ص ۱۱ – ۱۱ و الفصل: ۵۳، ص ۲۵، وسفر الخروج، الفصل: ۲، ص ۸٤.

⁽٢) كذا في الأصل، ولم يتبين وجه الدلالة في هذه الكلمة، ويبدو أنها زائدة.

⁽٣) كذا في الأصل، ولم يتبين لي الوجه في تتالي هذه الكلمات الثلاث (والتعجب الموقع المتطرف).

لاشك أن وراءنا من أخبار العالم أعجب مما رأينا، وقد قال تعالى: ﴿وَقُرُونَا بَيْنَ فَلِكَ كُثِيرًا ﴿ اللهِ قَالَ: ٣٨]. وكتابٌ آنسنا صدقه في غير موضع، وآمنًا به في كل عظيم، وبعد أن رأيناه والزمان ينصره في كل آونة، ويصدِّق وعد الله تعالى الذي وعد بقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَنِتَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي آنَفُسِمِمْ حَتَىٰ يَبَيَنَ لَهُمْ أَنَهُ ٱلحَقُ الْوَلَمْ وعد بقوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَنِتَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي آنَفُسِمِمْ حَتَىٰ يَبَيَيْنَ لَهُمْ أَنَهُ ٱلحَقُ الْوَلَمْ يَكِفِ بِرَيِكَ أَنَهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدُ ﴿ آلَ ﴾ [نصلت: ٥٠]، ما كان ينبغي لنا أن نسرع إلى منابذته لنعق ناعق، أو نخنع فيه إلى سوق سائق، بل نجعله الشهيد وإن تمالأت على غيره الخلائق، وسنجد من معونة الله تعالى وَعِدتِه ما يصوّب أعالنا إن كنا شبح اليوم أو هامة غد، والله يفتح بصائر المؤمنين إلى مقدرة قدر أمور أدركها منكروها، وعُذِر فيها بعد الخبرة واشوها.

عمر الإنسان: ماذا أردت؟(١)

كتبتُ في مجلة «السعادة [العظمى]» في عددها السادس شذرةً في عمر الإنسان تحت عنوان «الإنسان على الأرض»، (٢) جعلتها تعضيدًا لَينْ كتب في عددها الرابع كلمة «عمر الإنسان الطبيعي». (٣)

ولكن اتحدت الوجهة واختلف الطريق، فإني عدلت عن اعتبار الفلتات الطبيعية في عمر الإنسان؛ لأني رأيته جوابًا على تسليم الأصل الذي بنى عليه الشاكون شكهم، وإنها أردت البحث في مستند الأصل الذي أصّلوه أن عمر الإنسان لا يتجاوز المائة والعشرين سنة. من أجل ذلك بحثت في المسألة بحثًا فلسفيًّا ترديديًّا، ليرى المبصرون أنْ لا دليلَ من العقل يجعل هذا الحد طبيعيًّا للبشر، وأنْ ليس المرجع في هاته التحديدات إلاً لاستقراء غالب عيش الأمم في كل عصر.

وإذا كان ما حددوه عمرًا للإنسان منذ كتب البشر التاريخ -ونشهد أنه قد انحطَّ في عصرنا هذا عن ذلك الحد- فلا بِدْعَ أن يكون قبل ذلك أطول، لاسيها وقد أثبت العلم يقينًا باختلاف أطوارٍ مرت على الأرض، وأنها كأبنائها يعتورها طفولةٌ وشبابٌ وهرم، ذلك كله بَيْنَّاه فيها كتبنا أولاً مع بسط وترديد.

ومما زاد بي عدولاً عن اعتبار الفلتة أنَّ الأطباء الذين إليهم المرجعُ في هذا التحديد يَرَوْن أنه لا يمكن أن يتعدى الإنسانُ ما حُدَّ له من العمر، بل يتحلل إن بلغه تحللاً، وما بالطبع لا يتخلف ولا يختلف.

⁽١) السعادة العظمى، المجلد ١، العدد ٨، ١٦ ربيع الثاني ١٣٢٢هـ (ص١١٩-١٢٢).

⁽٢) وهي المقالة السابقة في هذا المجموع.

⁽٣) وهو المقال الذي كتبه الشيخ محمد النخلي أستاذ المصنف.

ولا ينقص من شجاعتنا على هدم هذا الأصل، أن يصادقَ عليه الشيخُ ابن خلدون والفخرُ ابن الخطيب رحمها الله، (١) فإنا لا نعلم الأول إلا فيلسوفًا تاريخيًّا، ولا الثاني إلاَّ رجلاً عالمًا له سعةُ اطلاع على كلام الحكماء لم يخوِّله مرتبةَ الحكم اليقيني أو يكسبه صوتًا معهم. وما كان واحدٌ منها بالفيلسوف الطبيعي، وإنها ذكرا ذلك الكلام في كتابيها كها تُذكر الأصولُ الموضوعة في كتب العلوم. (١)

ثم أضفتُ إلى ذلك أدلةً ما تصل إلى إيثار اليقين، ولكنها لا تقصر بعد اجتماعها عن أن تُكْسِبَ الحقَّ قوة.

1- منها أن الأصل في الفلتات القلة. والفلتة وإن لم يضعوا لها حدًّا تقف عنده، إلاَّ أنَّ اسمها وحده كافٍ في اعتبار قدرتها كمَّا وكيفًا، ولو كثرت لانقلبت عادة؛ إذ ليس أصلها من الأحكام العقلية التي لا يخرج الشاذُّ منها عن شذوذه ما بلغت به الكثرة. وظاهر القرآن والتاريخ يقتضي أن نوحًا السلا عاش هذا الزمن وقومُه هم هم، وأنهم الذين عاقبهم الله تعالى بالطوفان. ومن الآيات التي تقتضي طبيعة سوقها ذلك قولُه تعالى في سورة الشعراء: ﴿كَذَبَتْ قَوْمُ نُوحُ ٱلمُرْسَلِينَ ﴿ إِذْ قَالَ طبيعةُ سوقها ذلك قولُه تعالى في سورة الشعراء: ﴿كَذَبَتْ قَوْمُ نُوحُ ٱلمُرْسَلِينَ ﴿ إِذْ قَالَ طبيعةُ مُو وَمَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ الشَّعَلَكُمُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ الشَّعَلُكُمُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَا اللهُ مَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ السَّعَلَكُمُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَجَرٍ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلْهَ مَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَا اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَهُ وَاللّهُ وَاللّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلْهُ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَهُ اللهُ عَلَيْهِ مِنْ أَلَقُونُ السَّالَكُمُ مَلِيْهِ اللهُ اللّهُ عَلَيْهِ مِنْ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْهُ وَلَا اللهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ أَلَهُ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ أَلَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ مِنْ أَلْهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ مِنْ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللهُ الللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ ا

⁽۱) لعل المصنف يشير هنا إلى كلام الرازي خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدَ أَرْسَلْنَا نُومًا إِلَى فَوْمِهِ عَلَمَا ﴾ [العنكبوت: ١٣]، حيث قال: «المسألة الثالثة: قال بعض الأطباء العمر الإنساني لا يزيد مائة وعشرين سنة، والآية تدل على خلاف قولهم، والعقل يوافقها؛ فإن البقاء على التركيب الذي في الإنسان ممكن لذاته، وإلا لما بقي. ودوام تأثير المؤثر فيه ممكن، إن كان واجب الوجود فظاهر، وإن كان غيره فله مؤثر، وينتهي إلى الواجب وهو دائم. فتأثيره يجوز أن يكون دائمًا، فإذن البقاء ممكن في ذاته، فإن لم يكن فلعارض، لكن العارض ممكن العدم وإلا لما بقي هذا المقدار لوجوب وجود العارض المانع، فظهر أن كلامَهم على خلاف العقل والنقل. » الرازي: التفسير الكبير، ج ١٣/ ٢٥، ص ٣٨. وسنجلب كلام ابن خلدون بعد قليل عند إشارة المصنف إلى تعليله طول عمر نوح هي.

⁽٢) الأصول الموضوعة هي الأصول المسلمة أو المقبولة التي يتلقاها المرء أو يسلم بها ويبني عليها دون البرهنة عليها.

وأما احتمالُ أن المعاقبين خلفُهم، فشيءٌ بعيد عن سنة الله في الخلق. وإذا كان طول عمر نوح معجزة، فمن الضروري أن يقارِنَها القومُ المُتحدَّوْن بها ليشهدوا بآيات ربهم. ومن الأمثال التعجبية: «الآباء يأكلون الحِصْرَم، والأبناء يضرسون». (١)

٢ - ومنها أن الطوفان قد أبرد حرارة الأرض وأنهك قواها، وذلك لنجعل مناسبة لاقترانه بقصر عمر البشر؛ تصحيحًا للتاريخ العتيق بالإمكان، كما تقتضي مداراتُ هذا الزمان. ولا شكَّ أنه إن أفقد شيئًا عظيمًا من حرارة الأرض - وحُقَّ له أن يفعل ذلك؛ فإنه ما كان واديًا فائضًا أو مطرًا وابلاً، ولكنه غمر ماء يعم الأرضَ كلَّها إلى قمم أشهق جبالها، فهاذا ترى مثل هذا الفعل؟ - فقد أعدمها شيئًا ما كان ليرجع إليها من بَعْد.

وإذا كان الطوفانُ قد أتى على جانب عظيم من الأرض، فلا بِدْعَ إنْ هو أنهك بعضَ قواها، وأبردَ من حرارتها جزءًا عظيمًا تسري أدواؤه إلى كلها، كما يُصاب الجسمُ الواحد في بعض مواضعه فيألمَ كلُّه، إذا صح عدمُ عموم الطوفان. وربما وجدنا الأممَ التي لم يصلها على هذا التقدير أطولَ أعمارًا من الأمم التي يسمونها طوفانية. (٢)

⁽۱) الحُصْرَم: الثمر قبل النضج، و الحُصْرَم كذلك حشف كلِّ شيء. وضَرِسَتْ أسنانه تَضْرَسُ ضَرَسًا: كلَّتْ من أكل الحامض. ويقال: ضَرِسَ الرجل. ومعنى المثل واضح. ومراد المصنف من هذه الفقرة أن الله تعالى قد قضت حكمته واقتضت سنته أن لا يُعاقَب خلفٌ بسبب جريرة سلف، فكل نفس بها كسبت رهينة، وذلك هو مقتضى العدل الذي قامت به السموات والأرض.

⁽٢) وهي الأمم التي بلغها الطوفان.

ومن العجائب التي تنافي ما ينتحله الشيخُ ابن خلدون من الفلسفة، (١) أن تسمعه يسند طولَ عمر نوح إلى قِرانات كوكبية غريبة، (٢) ناسيًا أن الكواكبَ التي اقترنت ما طلعت على نوح وحده، بل على العالم كله، فمن الواجب أن يعيش كلَّ البشر الموجود يومئذ كما عاش نوح حذوَ النعل بالنعل؛ فلا معجزة ولا خصيصة. وتأثيرُ الكواكب في بعض الأشخاص دون بعض من تدجيلاتِ الكهان، التي ما كان ينبغي أن تأخذ مكاناً من عقل الشيخ ابن خلدون حتى يشوه بها كتابه، ويموه صوابه.

ثم ماذا يصنع في أعمار غير نوح من الأنبياء وغيرهم الذين ذكرتهم التوراة (العهد القديم) وهي الملجأ في التاريخ العتيق (المقدس)؟ أنا لا أرى هذا التحديد المنسوب للحكماء إلا شيئًا سرى لهم من قولها في سفر التكوين (ص٣٦): «فقال الرب لا يدين روحي لي الإنسان إلى الأبد لزيغانه هو بشر وتكون أيامه مائة وعشرين سنة.» (٣)

⁽۱) يبدو أن المصنف هنا يشير إلى منهجية ابن خلدون في علم العمران والاجتهاع البشري الداعية إلى تفسير الظواهر والوقائع تفسيرًا علميًّا بربطها بأسبابها الموضوعية وعللها الحقيقية من حيث هي خاضعة لسنن لا تتخلف.

⁽٢) جاء ذلك في الفصل الرابع عشر من المقدمة عند كلام ابن خلدون على الأعمار الطبيعية للدول، حيث قال: «اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة، وهي سِنْوُ القمر الكبرى عند المنجِّمين. ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات، فيزيد عن هذا وينقص منه. فتكون أعمارُ بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خسين أو ثمانين أو سبعين، على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث، ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك، كما وقع في شأن نوح الله وقليل من قوم عاد وثمود.» ابن خلدون: المقدمة، ص١٥٨ - ١٥٩. و «سنو القمر»: مستواه وارتفاعه.

⁽٣) في الطبعة التي اعتمدناها جاءت ترجمة هذه الفقرة على النحو الآتي: «فقال الله لن يجادل روحي الإنسانَ أبدًا، إذ هو لحم ويكون أجله مائة وعشرين سنة.» كتب العهد العتيق: سفر التكوين، الفصل: ٦، ص٨.

وربها لوَّحْنا فيها كتبنا أولاً إلى الانزواء عن الحكم فيه، بعد ما رأينا من ذكرها أعهارًا أخرى من الطوفان أطولَ من الأجل المكتوب. نعم، قد كان نوحٌ أطولَ ذوي الأسهاء التاريخية عمرًا حسب ما يُؤخذ من الأعهار المسرودة في التوراة. (١) ولكن ذلك لا يوجب له خاصية، ولا يقتضي قرانًا أو طالعًا أو جوَّا خاصًّا، إنها هي اتفاقية لازمة في كل ما يقال عليه بالتشكيك، فكل أفراد تشككت في شيء مهما بلغت كثرتها فإن نسبة أقصر أفرادها إلى الذي يليه كنسبة أدناها إلى الذي فوقه، وتجد نسبة أطول رجل في العالم للذي يليه كنسبة آخر قصير لأقصر رجل. وما ذلك لقرانات أو معجزات، وإلاَّ لكان لكل صنف قران خاص، وجو خاص إن شئت وطبع خاص، ولعل هذا يشوش الطبيعة ويكثر حركة الكون.

هذا هو المراد من المنع، ووجهُ العدول عن التسليم لأصلهم، حتى نخنع إلى الاعتراف بالفلتة، والله أعلم بصحة ما نقول. (٢)

⁽١) كتب العهد العتيق: سفر التكوين، الفصل: ٦، ص٨.

⁽٢) راجع في موضوع هذا المقال: الطباطبائي: الجواهر النورانية، ص ٢٤١-٢٤٣ و٧٢٧-٥٤٥.

أصول التقدم والمدنية في الإسلام(١)

[مقدمت]

بسم الله الرحمن الرحيم، وإياه نستعين، والصلاة والسلام على رسوله الصادق الأمين، أيها السمراء الكرام،

إن الغرض من مسامرتنا هاته الليلة إجابة مقترَح صديقنا السيد رئيس هاته الجمعية (٢) من البحث عن أصول التقدم والمدنية في الإسلام وما ينتزع المسلم منها دليلاً ليهتدي به إلى مناحي الخير والسعادة، وهو -كها تعلمون- مرام متعاص عن الارتياض للمتهجّم عليه، من حيث إن الباحث عن علاقة دينٍ بالمدنية لا محيص له عن النظر في أطوار الأمة المنتحلة إياه، وتاريخ نهوضها وسقوطها، وميزان الحال التي تكون فيها زمان ظهور ذلك الدين.

⁽۱) محاضرة ألقاها المصنف في نادي جمعية قدماء الصادقية في ٥ ربيع الثاني ١٣٢٤/ مايو ١٩٠٦، ونشرت تباعًا في عدد ٢٤ مايو ١٩٠٦ وما بعده من أعداد جريدة «حبيب الأمة»، وقد قدم لها محرر الجريدة بها يأتي: «يوم ٥ من الشهر الجاري قام بمسامرة في موضوع أصول التقدم والمدنية في الإسلام صديقنا العلامة الشهير والدراكة الخبير فريد عصره المفضال سيدي الطاهر ابن عاشور المدرس من الطبقة الأولى بالجامع الأعظم وبالمدرسة الصادقية. ولما في تلك المسامرة من الفوائد التي لا تحصى أحببنا إدراجها على صفحات هذه الجريدة تعميًا للفائدة وخدمة للأمة. وهذا نصها بلفظها الرائق ومعناها الفائق.» وإذ لم نتمكن من الاطلاع على الجريدة المذكورة، فقد اعتمدنا في ضبط نص المحاضرة على نسخة مرقونة ومشفوعة بسيرة مختصرة لابن عاشور وذكر لمؤلفاته من إعداد الأستاذ سامي بن بشر.

⁽٢) هو خير الله بن مصطفى (١٨٦٧-١٩٦٥) الذي تولى رئاسة جمعية قدماء الصادقية إثر تأسيسها سنة ١٩٠٥.

وهذا الطريق مهم كان وعرًا فإنه في تاريخ الإسلام أوعر وأجهد للباحث؛ إذ قد سبق لمؤرِّخينا من إهمال العناية باستنتاج الغايات من أسبابها وإهمال التعليل -لا سيها في نشأة الدين- ما ينوء بهمة المريد للفلسفة العمرانية، خصوصًا في مثل هذا الموضوع العلي. اللهم إلا متى كان ذا قريحة وقادة ترمي بسهمها الأفلج شارد الحقيقة فتصيب شاكلتها، وتضيء بنورها الأبلج مهامه الأوهام فتنيرها.

ولا أكتمكم أني لست عند هاته الأوصاف، وإن حسنت ظنونُكم في حين الاقتراح. بيد أني لا أعدم عزيمة ومصابرة يلين أمامها بعض ما قد كان شديدًا، فلذا رأيت أن أجعل عمدتنا في هذا الموضوع روح الإسلام وحقيقته من الكتاب والسنة، مع الاستعانة في ذلك بآراء المحققين من أهل عصرنا وقواعد الأئمة من سلفنا، وأسمح منكم أن تصفحوا عما عساكم أن تروه من تقصير.

أرى أولَ شيء يفتح لنا بابَ الحديث هو النظر فيها هو المقصد الذي يسعى إليه الإسلام؛ لأن الباحث عن حقيقة شيء مضطرُّ للبحث عن مقاصده وآثاره ليرى هل كانت الآثارُ جاريةً على خطة المقصد، ولأنه لا يمكننا استقصاءُ البحث في جميع ما نشأ عن الإسلام من فروع المدنية وتشخيص مبلغ المسلمين فيها الذي أهلهم إليه دينهم. بل نكل ذلك إلى تاريخ الحضارة الإسلامية لنراهم كيف كانوا لا يخطون إلى شيء إلا بعد الإذن فيه من دينهم، وكيف خطوا خطًى واسعة من التقدم والمدنية قد أصبح الكثيرُ من الناس يعد معشارها اليوم زندقة ومروقًا من الدين. فعقدة بحثنا الليلة في أسس الارتقاء البشري أين أقامها دين الإسلام، وثمرتنا من هذا شيئان: أولهما فلسفة عمرانية لهذا الدين المبين، وثانيتهما تشخيص حقائقه لمن قد يذهل عنها.

ما هو الإسلام؟

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِللِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيَهَا لَا بَنْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ ٱللَّهِ ٱللَّهِ اللَّهِ ٱللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ ا

ونعلم كيف كان هذا الدين دين الفطرة. سمى الله هذا الدين بالفطرة، والفطرة هي ما فطر -أي خلق- عليه المرء طبيعة غير ناشئة عن معاشرة قوم أو مخالطة عادة، بذلك عرفها الشيخ ابن سينا [إذ قال]: «[ومعنى الفطرة] أن يتوهم الإنسانُ نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لم يسمع رأيًا، ولم يعتقد مذهبًا، ولم يعاشر أمة، [ولم يعرف سياسة]. لكنه شاهد المحسوسات، [وأخذ منها الخيالات،] ثم يعرض على ذهنه شيئًا [ويتشكك فيه]، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه [الشكُّ] فهو ما توجبه الفطرة. وليس كلُّ ما توجبه فطرةُ الإنسان بصادق، إنها الصادق فطرةُ القوة التي تسمى عقلاً قبل أن يعترضه الوهم. (۱) أي الفطرة هي الإدراك الطبيعي الذي لم يكن ذوقًا ناشئًا عن ممارسة عقائد أو عوائد.

وصف الله هذا الدينَ بالفطرة بعد أن تعاشر الناسُ واقتبسوا طبائع بعضهم، فهاذا أراد بذلك؟ أراد -وهو أعلم- الفطرة العقلية التي قد يدركها الشخص وهو مأسورٌ للعوائد وغيرها متى أراد الحقّ والاهتداءَ ونبذ العصبية العمياء. فالإسلام دينُ الفطرة يأمر بها توجبه الفطرة العقلية الصحيحة: يأمر بمكارم الأخلاق والرحمة والعدل والبر والأدب، ويقيم الحجة المناسبة للعقل، فهو وسطٌ بين الفلسفة (٢)، وكل ذلك مما تألفه الفطرة وتهش له، ولا ترضى بصدور ضده من غيرها. فاعتبرَ من الفطرة المتقادمة ما أثَّر آدابًا جميلة في البشر، وألغى المنازعَ الفلسفية المحضة؛ لأنها لا تناسب أن تكون مبدءًا للذين لم ترتض أنفسهم للانتفاع بحقائق الأشياء.

⁽۱) ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج١، ص٧٩-٨٠؛ كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، ص٩٩-١٠٠ وكذلك: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص٠٣٥-٣٥٦.

⁽٢) يبدو أن في هذا الموضع سقطًا بمقدار كلمة على الأقل، حسب ما يقتضيه استعمال لفظة «بين» التي تفيد كون الإسلام يحتل مكانة وسطًا بين الفلسفة وسواها من العقائد. وإن لم يكن ذلك، يمكن أن نقدر ورود لفظ «الفلسفة» بالجمع. والله أعلم.

بعد أن وصف الله الإسلام بأنه الفطرة التي فطر الناس عليها والتي أعدهم لها لولا أن حالت الموبقات، أخبر أن لا تبديل لخلق الله، فجعلها كرمز للإسلام، وهو أن لا يغير أحدٌ خلق الله، ولا يعدل عن سننه إلى تمحلات وهمية ونزعات من أوضاع الجاهلية، ليقطع تدجيلات قوم استرهبوا الناس بدعوى الخصيصات اللدنية. ثم وصف هذا الدين بأنه الدين القيم الذي لا أمْتَ فيه ولا اعوجاج ولا انحراف عن الحق، وأن أكثر الناس لا يعلمون صلاحَهم فيصدون عنه مجذوبين بزخارف اعتادوها ورهبانية ابتدعوها وسلطة ألفوها وخافوها وراد.

الاعتدال هو متوسط الصفات الفطرية مهما كانت كثرتها، والنزوع إلى طرفي الغلو والتقصير تكلف يحثه الذهائ في مسارح الخيال اختراعًا أو تقليدًا؛ لأن مخترع الغلو إنها أراد الإغراب في شيء يعتبره الناس حسنًا ليزيدهم من حسنه، وحب الزيادة من طباع النفوس المترفعة. أما التقصير فمن آثار النفوس الضئيلة التي لا تقدر أن توفي حق شيء لشغف بحب شهوتها أو جهل بحقيقة الخير. على هاتين القاعدتين أقيمت صروح الفساد في العقائد والأعمال المدنية، وجاء التشكيك بالضرورة في الأخلاق، ثم الانحطاط والمغالطة، لعجز النفس عن مداومة التكلف، كما قال أو الطيب:

وَأَسْرَعُ مَفْعُ ولٍ فَعَلْ تَ نَغَ يُرًا تَكَلُّفُ شَيْءٍ فِي طِبَاعِ كِ ضِدُّهُ (٢)

وقد كان في العرب العصبة وحِمى الجار والكرم والشجاعة والبلاغة، ولكنها كلها كانت تستخدم في غير النافع من مواضعها. فجاء الإسلام يعدلها ويرجع بها

⁽١) راجع للمصنف تفاصيلَ أوفى في موضوع الفطرة في مقال «فطرة الله» في هذا القسم، وكذلك في: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٣٢-٤٥؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٥٩-٢٦٧؟ تفسير التحرير والتنوير، ج٠١/٢١، ص٨٩-٩٤.

 ⁽۲) البيت هو الرابع من قصيدة قالها يمدح كافور الإخشيدي سنة ٣٤٠هـ. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٢، ص١١٩.

إلى أصولها، فأرجع العصبة للاتحاد، والحق للمظلوم، والكرم للمحتاج، والشجاعة في حماية الحق، والبلاغة في التعليم والدعاء للخير. ماذا أُعُدُّ من غلو العرب ومن تعديل الإسلام؟ ولو استُقصي ذلك لكان كتابًا في أخلاقهم وإصلاحها، فها ظنك بها عند غيرهم من معاصريهم؟ ومن يُلم بالتاريخ إلمامة يعلم المراد مما أجملناه.

فجاء الإسلام يجهر بذم هاته المساوئ والغلو فيها، قال: ﴿ قُلْ مَا اَسْعَلُكُوْ عَلَيْهِ مِنَ الْجَرِوَمَا اَنَا مِنَ الْمُنْ اَلْمُنَا اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ الله

⁽۱) ذكر البيهقي بعد أن حكى قدوم وفد شيبان بن ثعلبة وما دار بينهم وبين الرسول على أن مفروقًا قال: «وإلام تدعونا يا أخا قريش... فتلا رسول الله على: ﴿ فَ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدُلِ وَٱلْإِحْسَنِن وَإِيتَآيٍ ذِى ٱلْقُرْفَ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءَوَالْمُنْكَرِ وَٱلْبَعِيْ يَعِظُكُمْ لَعَلَكُمُ تَذَكّرُونَ ﴿ فَ إِللّهُ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الله مفروق بن عمرو: دعوت والله يا أخا قريش إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعهال، ولقد أفك قومٌ كذبوك وظاهروا عليك». البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية/ القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٨ / ١٤٠٨)، ج٢، ص٢٥٥. ومفروق هو مفروق بن عمرو (الأصم) بن قيس بن مسعود الشيباني، فارس شاعر جاهلي، من سادات بني شيبان. كان هو وأبوه شاعرين، ومفروق أشعر. وهو القائل من أبيات:

فَلاَ طُلُ بَنَّ المُجْدِ ذَغَيِتُ مُقَصِّر اللهُ مُستُّ مُستُّ وَإِنْ حَييتُ حَييتُ عَييتُ =

أمر الله فيها بالعدل، والعدل في لسان العرب جاء من المعادلة وهي المساواة والماثلة، وهو هنا التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، من معادلة الميزان (وهي توسط لسانه) إذا استوت كفتاه. فأمر بأنواع العدل كلها في الاعتقاد والأعمال والمعاملات. فالعدل في الاعتقاد هو التوسط بين الوثنية والمادية (۱)، وفي الأعمال عدل الحكام، والتيسير في الدين التوسط بين التساهل والتشدد، وفي المعاملات معاملة المرء نفسه بمنعها عما يضر بها من شهواتها وتخويلها ما ينفعها من مرغوباتها، وبينه وبين الخلق ببذل النصيحة بلطف وترك الخيانة والإنصاف من نفسه لهم، وأن يمسك عن أذاهم ولا يدع من يجترئ عليه منهم.

أما الإحسان فهو من أحسن إذا فعل حسنًا، فاحترام الكبار والشفقة على الخيوان، الأطفال والضعفاء والصدقة والعفو كلها من الإحسان، وكذا الشفقة على الحيوان، وفي الحديث: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء.» (٢) عطف الله على الإحسان إيتاء ذي القربي وهو إعطاء من له بك قرابة، لينبه على أن أكبر الإحسان وأولاه بالتنصيص إعطاء الأقربين كي لا يظن أحد أن ليس من الإحسان ما يعطي لأقاربه، فيذهب ينفق مالَه على الأبعدين فقط، وربها كان في أقاربه مَنْ هو أحوجُ منهم، وفي إعطاء أقاربه صلةٌ لأرحامهم ومجلبةٌ لحبهم. وذلك من مبادئ الاتحاد، وهو إحسانٌ

المتهر في أيام النعمان بن المنذر الذى قتله كسرى، قبيل الاسلام. ولما أغارت قبائل العرب على سواد العراق، بعد مقتل النعمان، كان مفروق ممن أغار، وله في ذلك شعر. واسم مفروق: النعمان، وهو بمفروق أشهر. أدرك الإسلام، ووفد على النبي على مع جماعة من بني شيبان، فكان أطلقهم لساتًا وأجملهم طلعة. قال أبو نعيم: ولا أعرف له إسلاماً. ويقال، كما في النقائض: قتله قعنب بن عصمة يوم «الإياد»، ودفن في ثنية بين الكوفة وفيد سميت بعده «ثنية مفروق». توفي نحو سنة ٨ للهجرة.

⁽١) لعله يقصد بالمادية النزعات الإلحادية التي تنكر وجود الإله الخالق.

⁽۲) جزء من حديث تمام لفظه: «إن الله كتب الإحسانَ على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحِدَّ أحدُكم شفرتَه، ولْيُرِحْ ذبيحته.» صحيح مسلم، «كتاب الصيد»، الحديث ١٩٥٥، ص٧٧٧–٧٧٨؛ سنن الترمذي، «كتاب الديات»، الحديث ١٤٠٩، ص٣٦١، واللفظ للترمذي.

عظيم لهم ولنفسه؛ لأن من راحة المرء في حياته استقامةَ وراحة مَنْ تربطه بهم أسبابُ الحياة.

نهى بعد ذلك عن الفحشاء، وهي ما يتجاوز حدَّ الكرامة ويبالغ في السوء؛ لأن الفاحش يوصف به المجاوز للحد في الأمور الذميمة. وأكثر الفحشاء تنشأ عن القوة الشاهية وعن المنكر، وهو ما ينكره المرءُ إن وقع عليه، [وهو] من آثار القوة الغضبية. و[نهى] عن البغي، وهو تجاوزُ الحد في الشيء، من آثار القوة الواهمة، نحو الغلو في العزة والكرم.

لا شك أن المتأمل في هذه الآية ومقتضياتها يوقن أنها جاءت تأمر بالفطرة التي يعترف بها كل أحد ويجبها لنفسه. ويجمع ذلك أحكام التكاليف والمعاملة (١١)، ولم يحد عن طريق الفطرة الفاضلة.

وَلِّ وجهك إن نسيت إلى آية: ﴿ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَ نَهُمْ عَنِ الْمُنكِرِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَلُ الَّتِي وَيُحِرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَلُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ الطَّيِبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَلُ الَّتِي كَانَتُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف:١٥٧]، كيف تجد الفطرة السليمة تبسم عند سماعها إن لم يله سمعها نزغات المكابرين ووسواس الشياطين وإلف عادة الآباء الأولين.

[التأسيسات الأصليت]

أما وقد تقصينا ما عرض من فلسفة تاريخ ظهور هذا الدين ومقاصده الأولية نحو العالم الإنساني وتوابعهن وهي عارضة لا تعج إلا بعضًا من مرامي الإسلام، فلنرجع إلى البحث في مناسبة تأسيساته الأصلية لمقاصده لنعرف ما مهد الإسلام من عقبات كانت حائلاً دون الرقي النهائي في المدنية العقلية.

⁽۱) انظر للمصنف مزيد بيان لمعاني الآية وتفصيل لبعض مقتضياتها في: تفسير التحرير والتنوير، ج٧/ ١٤، ص٢٥٤-٢٦٠.

[وحدة النوع الإنساني:]

من أعلى مقاصد الإسلام سوق الناس إلى مبدأ واحد يكون جامعة مقدسة تصغر أمامها كلُّ الجوامع بأن يصير الناس أمة واحدة بجامع الوحدة النظرية، وهو أعلى مقصد فطري يسعى إليه الآن دعاة الإسلام وإخوان الإنسانية، فتصد الناسَ عنه أكبالُ العادات وأسر الحضارات. ذلك أن الإسلام جاء داعيًا للفطرة، مبطلاً لكل خلاف. ومن شأن الفطرة والعقل أن لا تختلف في جوهرها، قال: ﴿أَنَّ أَقِمُوا للمَّوري:١٣]، ودعا الناس كلَّهم لدينه: ﴿يَكَأَيُهَا ٱلنَّاسُ إِنِي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمُ جَمِيعًا ﴾ [الاعراف: ١٥٨]، وذكَّر الأمم بأصل وحدتهم فقال: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَرَحِدةً ﴾ [البقرة: ٢١٣].

وهذا المقصد ابتدأ يظهر في أوروبا في القرن الحادي عشر والثاني عشر، على أن السعي فيه لم يأت بنتيجة مطلوبة، وأقوى ما ظهر منه سعي الإكليروس لتوحيد الجمعيات الأوروباوية تحت اسم الدين وسن لذلك النظام التيوكراتي – أي حكم الكنيسة السياسي – فكان أبهى مظهر له في عهد البابا قريقوار السابع سنة ١٠٧٣ يوم كان امبراطور جرمانيا هنري الرابع واقفًا على باب قلعة كنوسا مع ديوانه ثلاثة أيام ينتظرون التوبة ويحاربون بصبرهم البرد والجوع والسهاد على حالة عبر عن مثلها الشاعر العربي بقوله:

وَشُعْثٍ يَنْظُرُونَ إِلَى بِلاً كَمَا نَظَرَ الْعِطَاشُ حَيَا الْغَمَام (١)

⁽۱) هذا البيت ذكره المصنف في التفسير ناسبًا إياه إلى ذي الرمة (تفسير التحرير والتنوير، ج١١/٢٢، ص٣٣٧، الآية ٤٣ من سورة فاطر)، ولم أجده في ديوانه بنشرات مختلفة بها فيها النشرة المحققة للدكتور عبد القدوس أبي صالح (شرح أبي نصر الباهلي برواية أبي العباس تعلب)، ولا ذكره أبو الفرج الأصفهاني في أخبار ذي الرمة.

لكن حال دون إتمام هذا النظام تنازعُ السلطة وقهر فيليب لوبيل ملك فرنسا وإهانته شخصَ البابا بونيفاس الثامن (١٠٠١م).

أما الإسلام فمع قبول دعوته هاته في العرب الذين سلموا من دخائل الحكومات بالتفريق والفساد وحب الأثرة ألقاها إليهم غيرُهم من الأمم بوجه لا يشعرون بغبه إلا بعد نواله؛ لأنه كان إبداءهم بدعوة الدين فيظونه قصارى المطلوب، فما يشعرون إلا وقد صار الدينُ فكرة تآخ واتحاد، ثم أمة، ثم سلطانًا عظيمًا. ثم عزز الإسلامُ دعوته هاته بأن الاعتبار بالدين لا بالوطنية، وهذا نظر فلسفي شريف؛ لأنه إذا كان لرابطة المسكن والمولد وآصرة القرابة تأثيرٌ في النفوس وما كانت بتلك الروابط شيئًا، فلأن يكون للدين -وهو اتحاد المبادئ الفكرية - أكبر رابط وأوثق سبب؛ لأنه الجهة التي كان بها الإنسان إنسانا. خطب النبي في حجة الوداع: "إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء... أنتم بنو آدم وآدم من تراب." (٢)

التوحيد الاعتقادي: هذا أصل الإسلام الأول، وهو الاعتراف بخالق واحد لا يخضع المرء إلا إليه. هدم هذا الأصل هياكل الوثنية التي كانت قتلت النفوس؛ إذ

⁽۱) بونيفاس الثامن Boniface VIII ولد سنة ۱۲۳۵ في مدينة أناغني Anagni الواقعة في الجنوب الشرقي لمدينة روما على بعد خمسين كيلومتر، وتوفي سنة ۱۳۰۳. تولى كرسي البابوية من عام ١٢٩٤ حتى وفاته. عرف بونيفاس بمحاولته توطيد سلطة الكنيسة وتوسيع دائرة نفوذها، وقد أصدر مرسومًا يقرر أن لا خلاص لأي إنسان إلا بالخضوع لسلطان الكنيسة. وقد تزامن ذلك مع طور شهد صعود سلطان الدولة الوطنية على أيدي ملوك يسعون لترسيخ سلطتهم فيها، الأمر الذي جر إلى اصطدام الإرادتين: إرادة البابا وإرادة الملوك، فكانت المعارضة لما سعى بونيفاس إلى تأسيسه قويًّا، وخاصة من قبل ملك فرنسا فيليب الرابع.

⁽٢) عَنْ أَبِي هَرَيرة أَنّ النَّبِيَّ عَلَيْهُ قَالَ: ﴿إِنَّ اللهُ عَزُ وَجَل قَدْ أَذْهَبْ عَنْكُمْ عُبَيَّةَ الجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِي، وَفَاجِرٌ شَقِي. أنتم بَنُو آدَم، وَآدَمُ مِنْ تُرَاب، لَيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخْرَهُمْ بِأَقْوَام إِنَّمَا هُمْ فَحْم مِنْ جَهَنَّم، أَوْ لَيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللهَّ مِنَ الجِعْلانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتَنَ. " السجستاني، أبو داود سليان بن الأشعث: سنن أبي داود، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠)، «كتاب الأدب»، الحديث ٢١١٦، ص ٧٩٩.

غيل للجاهل نفسه محفوفًا بأعداد لا تحصى من الأرواح الخفية كلها أقمر منه وأشرف، وكلها متحفزة لأن تذيقه أليم العذاب إن حاد عن مشيئة سدنتها. وبالضرورة يكون التعدد مانعًا من الإحاطة بقوانين مرغوباتها، إلا ما تمليه في كل آن أفواهُ الكهنة. فبُنيت على ذلك أسسُ الامتياز، وصار المجدُ وراثةً والفضيلة التزامًا تنقل من الأب لابنه. ومن جهة أخرى كانت الوثنية تُجري النفوسَ على المناكر والفساد في الأرض إن نالت على نسبة لروح مقدسة وغنمت محبتها. ومن المعلوم أن ذلك يستدعي بذل الأصفر الرنان واهتضام حقوق الإنسان.

فلما جاء الإسلام يجتث جذورَ الوثنية وأثبت الخالق الواحد، شعر الناسُ بتساويهم، واستخذى الرؤساءُ إذ كُسرت آلاتهم وعُطلت دواليب تدجيلهم. وأصلُ الشعور بالوثنية المحبةُ الغالية التي تستلزم احترامَ المحبوب وتقديسَه، حتى أدخل بلوتارك المؤرخ احترامَ المحبوب في حقيقة الحب(۱)، وحتى قال شاعرُ العرب:

أَهَابُكَ إِجْلَالاً وَمَا بِكَ قُدْرَةٌ عَلَيَّ وَلَكِنْ مِلْءُ عَيْنٍ حَبِيبُهَا (٢) وقال أبو الطيب:

وَلَّا رَأَيْنَا رَسْمَ مَنْ لَمْ يَدَعْ لَنَا فُوادًا لإِدْرَاكِ الرُّسُومِ وَلاَ لُبَّا

⁽۱) هو مستريوس فلوتارخيوس Mestrius Plutarchus، مؤرخ وناقد يوناني، أشهر من عرف بكتابة التراجم، عاش بين سنتي ٥٤ و ١٢٥ للميلاد. كان بلوتارك أو بلوتارخ ثاني كاهنين من سدنة معبد دلف (Delphic Oracle). وما نسبه إليه المصنف لم أتمكن من توثيقه في المصادر العربية.

⁽۲) هذا البيت هو الشاهد الرابع والخمسون في شرح ابن عقيل، وذكر محققه أن قومًا - منهم أبو عبيد البكري في شرحه على أمالي أبي علي القالي - نسبوه لنصيب بن رياح الأكبر، ونسبه آخرون - ومنهم ابن نباتة المصري في كتابه «سرح العيون» - إلى مجنون بني عامر من أبيات أولها قوله: وَنَادَيْ تُ يَ لَيْ اللهُ وَلَا اللهُ اللهُ وَلَا اللهُ اللهُ وَلَا اللهُ اللهُ وَلَا اللهُ وَلَا اللهُ وَاللهُ اللهُ اللهُ عقيل ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل والقاهرة: دار التراث، ط۲۰ / ۱۹۸۰)، ج١، ص٢٤١.

نَزَلْنَا عَنِ الأَكْوَادِ نَمْشِي كَرَامَةً لَيْن بَانَ عَنْهُ أَنْ نُلِمَ بِهِ رَكْبَا(١)

فلذا جاء الإسلام بالنهي عن تعظيم غير الله، ونهى النبي الله الناسَ عن القيام إليه، وكان يجهر بكلمة «وأن محمدًا عبده ورسوله». فنشأ عن هاته الأصول التوحيدية عزة النفس وقوة الإرادة وجودة الفكر للشعور بالمساواة.

أما الإسلام -وهو الشريعة الخاتمة - فقد جاء والإنسان على مراهقته لعلياء درج الترقي، ولكن ببطء الصعود يتعثّر في أوحال بقايا الجهالة وظلمات الشرك، فلم يزل به حتى نشله إلى حيث أعد الله له، وكانت تعاليمُه تنطبق على سائر الأمم. ولذا كانت دعوتُه تخالف ما لقومه مخالفة واضحة من جهتين: جهة عمومه، وجهة تهيؤ البشر إلى التعاليم العليا، وأوَّهُما مفرَّعٌ عن الثاني كما لا يخفى، مع تماثل المبادئ ووحدة الغاية. ولهذا جاء في القرآن: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَاللَّهِ ٱلْإِسْلَكُمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، أي أن المعتبر عند الله لرقي الإنسان هو تعاليم الإسلام، ولكن ما سبقه كان تمهيدًا بين يديه ليهيئ له أفهامًا ثقفتها الحوادثُ وأرضتها مراوضةُ الشرائع.

ظهورالإسلام

وُجد الإسلام في عصر أحوج ما يكون من العصور إلى دين عام يزجر العقول الآفنة والنفوس الصغيرة عن عبثها بنظام الكون، ويرأب في الأمم من تفريقها في الأخلاق، وليس يسمح الوقتُ أن نحيط بمجمل تاريخ العالم أيام ظهور دعوة الإسلام حتى نري السامعين حاجة الناس كافة إلى نبأة تصيخ لها آذانهم وتزلزل بها عروش الظلم والجبروت، فتسقط عنها تماثيل الضغط والاستبداد لتزجهم إلى موقف المحاسبة والمساواة.

⁽۱) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج۱، ص۱۸۲. والبيتان هما الثاني والثالث من قصيدة قالها المتنبي يمدح سيف الدولة ويذكر بناء مرعش سنة ۲۵ه، وقد جاء البيت مختلفًا الأول في بعض ألفاظه عما ساقه المصنف هنا، ففيه «وكَيْفَ عَرَفْنَا» بدل «وَلَّا رَأَيْنَا»، و«لِعِرْفَانِ» عوض «لإدراك». والأكوار جمع كور وهو رحل البعير.

دولتا العالم يومئذ -فارس في الشرق والرومان في الغرب- كانتا في حروب متسعِّرة ودماء مهراقة مستبحرة، ناهيك من استعباد الرؤساء واستكانة البؤساء، وتضاؤل المعارف العالية وفقدان الحرية الغالية. فالرومان قد فتَّ في ساعدها الانقسامُ بعد انتقالها من عصر السلطنة الزاهي -عصر أوقوست سنة ٣٠ قبل المسيح- الانقسامُ بعد انتقالها من عصر كومود سنة ١٨٠ ه(١) حين سادت الأبهة والفخفخة ثم الانقسام لسلطتي بيزنتا وروما سنة ٣٣٠م أيام قسطنطين، ثم العجز عن ضبط المملكة حين استبد القواد والعبال بجهاتها، كها كان الانقسام في الدولة العباسية زمان المطبع بن المقتدر آخر القرن الرابع [الهجري]، فتأصلت جذور الاستبداد، ونسيت الحرية والشهامة. وأصبحت السلطنة الغربية مسرحًا يمثل عليه السكسون وأسيت الحرية والفنادلة الناسلون إليها أشنع مظاهر الهمجية والفتنة، هجيراهم نهب القصور وهتك المخدور، حيث لا مروءة تمنع ولا دين يزع. وأصبحت السلطنة الشرقية ذلولاً يقتادها قواد الجيش، يتسلمها أقواهم من يد أدناهم، إلى أن أفضت النوبة إلى هراكلوس أو هرقل (١) وإلي إفريقيا باختيار الأمة سنة ١٠٠م.

⁽۱) هو كومودوس Commodus ابن الإمبراطور ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، ولد سنة ١٦٦م، وجعله أبوه مشاركًا له في حكم الإمبراطورية سنة ١٦٦م، ثم صار إمبراطورًا إثر وفاة أبيه سنة ١٨٠م وامتد حكمه حتى وفاته عام ١٩٢م. وقد شهد عهده العديد من المؤامرات للإطاحة به. ومما يذكر عنه شغفه بإضفاء الألقاب والأسهاء على نفسه، حتى أنها تجاوزت العشرة.

⁽۲) هو الإمبراطور البيزنطي هرقل (باللاتينية Heraclius Augustus) المولود سنة ٥٧٥ والمتوفى سنة ١٤٦م. تربع على عرش الإمبراطورية البيزنطية من سنة ١٦٠م حتى وفاته، وهو الذي جعل اليونانية اللغة الرسمية للإمبراطورية الشرقية. كانت جيوش الإمبراطورية حين تسلمه أمرها تخوض منذ عام ٢٠٠م حروبًا ضارية مع إمبراطورية فارس الساسانية التي وصلت جيوشها إلى البوسفور وكادت تفتح مدينة القسطنطينية، ولكنه أفلح في هزيمتها سنة ٢٦٢م. وفي سنة ٢٣٢م هزم جيشه الذي كان يقوده أخوه تيودور في الشام أمام جيوش الفتح الإسلامي، وقد كانت موقعة مؤتة سنة ١٢٠٦م هي المعركة بين المسلمين والبيزنطيين في سلسلة من المعارك انتهت سنة ٢٣٦م بموقعة اليرموك التي كان النصر فيها حاسمًا للمسلمين والهزيمة شاملة للجيوش البيزنطية.

كذلك كان شأن فارس، تنوزعت فيها السلطة، وخف الناس إلى المجد الباطل، واستهواهم حب الرياسة فالكسل، واستبد العمال بالأطراف وتوثبوا على عروش الأكاسرة بعد كسرى إبرويز أواسط القرن السادس ميلادي، حتى جاء الإسلام والخلف مشتطُّ بين بوران والفيروزان على الملك (١).

لو كان قدر أن يظهر دينٌ يومئذ بين هاتين الأمتين لطارت به عواصفُ أهواء المسيطرين وداسته أقدامُ أولئك الجبارين، فكان من الحكمة أن يظهر هذا الدينُ القويم وسط أمة تمسكت بهدب من الفضائل واستبقت صبابة من ماء المروءة ترقرق في إناء شريف من طينة الحرية الطاهرة. تلك هي الأمة العربية، أمة أحاط بها من طبيعة إقليمها واق حفظ عليها سلامة الفطرة، وصان عقول أهلها عن الذهول عن كل سهات المدنية والفضيلة، وإن كانت يد التفرق قد مُدَّت إليهم فمزقت ممالكهم.

فمملكة اليمن أوهتها حروب الحبشة ثم استيلاء فارس عليها، ومملكة العراق العربي (الحيرة) أصبحت مستعمرة فارسية قتلوا ملكها النعمان تحت أرجل الفيلة واستاقوا بنته وحريمه بعد حرب ذي قار، ومملكة الشام -مستقر الغسانيين-أصبحت مستعمرة رومانية. سلمت أواسط جزيرة العرب -وهي الحجاز وما جاورها - من سلطان الملوك، وعزز أهلها طبيعة إقليمهم بناصر ذاد عنهم الطامعين من فاتحي الأمم مثل الإسكندر وكيروش (٢) الفارسي، ولم يأمن بأسهم كمبيرا ابن

⁽١) بوران هي ابنة الملك خسرو الثاني، وهي تحتل الرقم السادس والعشرين في سلسلة ملوك الإمبراطورية الساسانية في إيران، تولت العرش إثر وفاة والدها بين سنتي ٢٣٠ و ٦٣١م، وكانت أُولى امرأتين ارتقتا إلى هذا المقام الذي خلفتها فيه أختها أزارميدخت.

⁽۲) هو الملك كيروش أو قورش الكبير أو الثاني، ويعرف في اللاتينية باسم سيورس الكبير و الأخيدية في Great وفي اليونانية باسم كوروس Kouros، وهو مؤسس حكم الأسرة الأخينية أو الأخيدية في فارس حيث امتد حكمه من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٢٥ قبل ميلاد المسيح. وقد استولت هذه الإمبراطورية على إيران وليديا في غربي الأناضول وبابل وفلسطين ومصر، وامتد نفوذ سلطانها من وادي السند إلى ليبيا ومقدونيا. ومن أشهر ملوكها بعد كيروش الملك دارا أو داريوس الذي

كيروش حينها سار لمنازلة مصر، حتى عقد معاهدة مع عرب الحجاز ليأمن بطشهم. وكان أشرفهم أرومة وأعلاهم محتدًا قريش سكان مكة، فكان العرب يعترفون لهم بالمجد والفضيلة، قال شاعر بنى تميم:

فَأَمَّا النَّاسُ مَا حَاشَا قُرَيْشًا فَإِنَّا نَحْنُ أَفْضَلُهُمْ فِعَالاً(١)

فهم أكثر العرب محمدة، وأقلهم ذامًّا، وكان الدين لا بد له من دعاة. فاختار الله إظهاره وسط أمة لم تقعد بها أخلاقها وعاداتها عن الصلوحية لنهوض عظيم، وكان لظهوره فيهم حكمة من وجوه:

أولها: أن اعتزالها عن التزاحم المدني سلمهم من الحفائظ التي تكون بين الأمم المتجاورة فتهز أنوف بعضهم عن تلقي الإصلاح من يد بعض.

ثانيها: أن صورة حكومتهم الشورية المنوطة بشيوخ القبيلة تعدهم لقبول دين عمراني لا تصدهم عنه مشيئة الرؤساء وإباية الملوك.

ثالثها: أنهم لم يكونوا على دين فيه شيء من المعقولية تموه لهم بقيته فتتعاون ظواهره مع إلفه على استبقاء أهله فيه؛ إذ هم لم يعتمدوا على وحي سهاوي وإنها كانوا وثنيين. والوثنية دين يفتضح صاحبه بأول حجة، كها افتضح بنو حنيفة حين اتخذوا صناً من حلواء، فلما أصابهم عام مجاعة أكلوه، فقال شاعر بني تميم يهجوهم:

أَكَلَ تُ حَنِيفَ تُهُ رَبُّهُ اللَّهُ وَمَ إِنَّ اللَّهُ عَنِيفَ تُ وَالْمَجَاءَ فَ

حاول غزو أثينا ولكنه هزم. وقد كانت سقوط الإمبراطورية الأخمينية على يدي الإسكندر الأكبر سنة ٣٣١ قبل الميلاد.

⁽۱) هذا البيت ذكره المصنف أثناء تفسيره الآية ٦٤ من سورة المؤمنون، ونسبه للأخطل (تفسير التحرير والتنوير، ج٩/١٨، ص٨٣)، ولم أجده فيها أمكنني الاطلاع عليه من نشرات ديوان هذا الشاعر.

لَمْ يَحْ نَرُوا مِ نُ رَبِّهِ مَ شُوءَ الْعَوَاقِ بِ وَالتَّبَاعَ فَ الْعَوَاقِ بِ وَالتَّبَاعَ فَ (١)

رابعها: ليكون ظهور الدين العلمي من نبي أمي بين الأميين أبهرَ دليل على أنه هدى الله، ولذا كانت الأمية (٢) أول معجزات النبوة: ﴿ وَمَا كُنْتَ لَتَلُواْ مِن قَبْلِهِ عَلَى مِن كِنْكٍ [وَلَا تَخُطُّهُ. بِيَمِينِكَ إِذَا لَآرَتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ] ((١)) (العنكبوت:٤٨].

⁽۱) لم أعثر لهذين البيتين على نسبة لشاعر معين فيها رجعت إليه من مصادر الأدب والتاريخ. وقد قال المقدسي في أول «ذكر شرائع أهل الجاهلية»: «كان فيهم من كل ملة ودين، وكانت الزندقة والتعطيل في قريش، والمزدكية والمجوسية في تميم، واليهودية والنصر انية في غسان، والشرك وعبادة الأوثان في سائرهم، واتخذ بنو حنيفة إلما من حيس وعبدوه دهرًا ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقال بعضهم»، ثم ساق البيتين ولم ينسبهها. المقدسي، المطهر بن طاهر: كتاب البدء والتاريخ، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دون تاريخ، مصور عن نشرة المستشرق الفرنسي كليان هوار)، ج٤،

⁽٢) انظر تفصيل المصنف القول في معجزة الأمية بالقسم الثاني في مقال بهذا العنوان.

واجب المسلمين أن يقتنعوا بهداية الإسلام(١)

إن نعمة الاستقلال التي حظيت بها الأمم الإسلامية جميعًا فخرجت بها من تحكم الأجانب عنها قد زحزحت عنها ستار الانعزال الذي كان مضروبًا بينها، فأصبحت بحاجة إلى تعرف الانتساب والمقارنة بين أحوالها في دعائم الحضارة ونظام الاجتماع الإسلامي، وسبر البون بين بعضها وبعض في تفاريع ذلك، مما لا تخلو عن التفاوت فيه الأشياء المتماثلة والمتآخية، فمثل حالهم في ذلك مثل قول أبي الأسود الدؤلي:

فَإِنْ لاَ يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْهُ فَإِنَّهُ أَخُوهَا غَذَتْهُ أُمُّهُ بِلبَانِ الْأَلَالَ

لِيْستيقِنِ الذين تجمعهم هذه الأخوة أن وشائجَ الاتصال بينهم وشائجُ عريقةٌ عميقة، لا يُخشى عليها الذبول، ولا يقتلعها الدخل، وأنَّ حَقًّا على الجميع تغذيتُها لتزدهر، وحظوُها لتزهر، فينتشر شعاعُها، ولا يُخشى انقطاعُها. وليست هذه الجوامعُ بمجرد كلمات تقال، أو عناوين يزين بها الكلام، ولكنها دعائمُ متينة، وطُنُبُ وثيقة، أُقيمت عليها قبةُ المجد التي أشادتُها يدُ الإسلام، فجعلت من المنضوين تحت لوائه جامعةً متماثلةً أصولُ أحوالها في الفكرة والأخلاق والعوائد والانتهاج.

⁽١) جوهر الإسلام، العدد ٦، شعبان-رمضان ١٣٨٨/ نوفمبر ١٩٦٨ (ص٦-١٠).

⁽٢) ديوان أبي الأسود الدؤلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط٢، ١٩٨٨/١٩٩٨)، ص١٦٢، و٣٠٦. وقد جاء عجز البيت في الديوان مختلفًا عما أورده، ففي الرواية الأولى: «أَخٌ أَرْضَعَتْهُ أُمُّهَا بِلبَانِهَا»، وفي الثانية: «أَخٌ أَرْضَعَتْهُ أُمُّهُ بِلبَانِهَا»، وفي الثانية: «أَخٌ أَرْضَعَتْهُ أُمُّهُ بِلبَانِهَا».

وإن إلقاء نظرة واسعة على هيئة مجتمع الأمة الإسلامية يبين للناظر تشابهًا واضحًا بين أهلها في الأخلاق وما يتبعها من العادات والتقاليد العائلية والنظم الاجتماعية. فيتوسم من هذا التشابه أنه من آثار أصل عظيم هو الذي وحّد بين مختلف الأمم والقبائل في مقومات الحضارة، ويعلم أن عماد ذلك الأصل هو الإسلام الذي جمع متبعيه بتعاليم فكرية وخلقية وقانونية، حتى أصبحت مع تباين أنسابها ومواطنها ولغاتها تسير سيرة واحدة، ويكاد اتّحادها في الأخلاق والنظام ينطق بينها بالمفاهمة، فتكون الأمة الإسلامية في هذه الحالة مثلاً لقوله تعالى: ﴿ وَاذَكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيَكُمْ إِذَكُنتُمْ أَعَداآهُ فَاللّف بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصّبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ وَإِخْوَنَا ﴾ [آل

غير أن الناظر إذا قايس بين الخصال التي تحلت بها الأمةُ الإسلامية في قرونها الأولَى وبين ما دب من ذبول وتفكك في قرون بعد تلك القرون الزاهرة كادا أن يأتيا بالاضمحلال على معظم محاسنها، تَحيَّر لبُّه، وخفق قلبه خشية أن يغيروا من قوامها وجوهرها. فحق على المتأمل البصير أن يفحص أسبابَ تكوين الكمالات ليستعيدها ويستزيدها، وأن يسبر الأدواء فيذودها. (١)

فالواجبُ يدعو إلى أن نبدأ بالنظر في أزهر عصور تخلق المسلمين بأصول الإسلام من زمن النبوة وعصر الخلافة، إذ صار المسلمون أمة مستوفيةً كمال الأخلاق والفضائل، مُقرَّا لهم بِحَقِّ السيادة في العالم، وأن نقارن بين أحوالهم في تلك العصور السعيدة وبين ما كانوا عليه من قبل. ثم اختلفوا وانحرفوا بما طرأ عليهم من اختلال توازن القوى البشرية الصالحة، وذلك بأسباب عديدة أحدثتها الحوادثُ الملجئة من اختلاف الأنظار، وتباعد الأقطار، وتبلبل الألسن، وضرورة الحاجات. فطوحت بالناس في مناح متنائية، وحادت بهم عن الطريق القويم يومًا

⁽١) أي يدفعها ويزيلها.

فيومًا، حتى ارتَمَوْا في مهاوٍ وزلوا في مزالق. كما [يدعو إلى أن] (١) نفارق بين حالهم في أوجهم وبين الأحوال التي صار عليها من تدهور التأخر آنًا فاناً من أوائل القرن العاشر الهجري.

إن الأمم الذين دخلوا في الإسلام تقبلوه بإخلاص، وخالطت بشاشته قلوبَهم، وتعلقوا به أيها اعتلاق، فأدركوا ما في أصوله من منافع، وانخلعوا عها كانوا عليه من أفن الاعتقاد ومساوي الأخلاق وسيئ الأعهال، وأقبلوا على مزاولة تعاليم الإسلام بشراشرهم، فلم يلبثوا أن أحسوا بتغير أحوالهم من نقص إلى كهال. وكان ذلك سببًا في اتحاد اتجاههم في نظم المجتمع إلى صوب واحد، وإقامتهم منها نظمًا متناسقة. فبنا أن نحلل تلك الأصول ونفصلها إلى فصول، لنكون على بصيرة بكنهها، ونوحد الجهود نحو حياطتها لنقوم أود مجتمعنا ونقيم صرحه.

مرادُ الله من شريعة الإسلام حفظُ نظام العالم، وضبطُ تصرف الناس فيه بها يصلح أحوالهُم. فالصلاحُ هو مراد الإسلام، كها أوما إليه قولُه تعالى: ﴿وَاللّهُ لاَ يُحِبُ الْفَسَادَ ﴿ وَاللّهُ لاَ يُحِبُ الْفَسَادَ ﴿ وَاللّهُ لاَ يُحِبُ الْفَسَادَ ﴿ وَاللّهُ لاَ اللّهِ مَلْ اللّهُ اللهُ اللهُمُ اللّهُ اللهُ الللهُ اللهُلِمُ الللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ الللهُ الل

ولمّا كان المجتمعُ الإنساني كلاً مركّبًا من آحاد الناس ومملوءًا بتصرفاتهم ومساعيهم، كان صلاحُه غيرَ حاصلٍ إلا بإصلاح أجزائه، وذلك بإصلاح النفوس التي تنبعث عنها الأعمالُ والتصرفات. ويتعين أن يكون نظامُ إصلاحها متماثلاً في أصوله وغاياته، ليمكن التعاشرُ والتآلفُ بين الأفراد، كي لا يهدم هذا ما بناه الآخر. فإنّ تشعّبُ البشر ما حصل إلا من اختلاف العقائد والأهواء، حتى حسب كلُّ فريق منهم أن صلاحَه لا يحصل إلا بإلحاق الضر بالآخر، مع ما يؤكد ذلك فيهم من

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

تغرير المضلَّلين من زعمائهم لاكتساب طاعتهم ومحبتهم، كلُّ ذلك قد فرَّق جماعاتهم وشقَّهم شُعَبًا، ودبَّ بينهم اللجاجُ والتهارجُ فحال دون الوحدة والتمازج.

كانت معالجة الإسلام لإصلاح المجتمع البشري بإرجاعه إلى التقويم الذي فطر الله عليه الناس الداخل في عموم أحسن التقويم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلإِسْكَنَ فِي آخْسَنِ تَقْوِيمِ ﴿ التين:٤]. فدعاه بالإسلام إلى ما تقتضيه فطرة الإنسان، وهي الخاصية التي تميزه عن بقية الحيوان، وتضعه في الموضع المعين له من خالقه فيما فطره عليه من الكمال النفسي، وباعد بينه وبين الانزلاق عن مقامه إلى حضيض العجماوات.

ولَــ كان في الفطرة الإنسانية ما يدفع الإنسانَ إلى تطلب ضرورياته وحاجاته، وما يُرغّبه في تطلب التحسينيات مما لا يخلو الطبعُ الإنساني عن تطلبه، كانت تعاليمُ الإسلام ترمى إلى غاية جلب الضروريات والحاجيات والمقبول من التحسينيات للأمة على وجه لا يخرج عن نطاق الفطرة. وذلك في جميع ما جاء به

⁽١) في الأصل «وراء»، وما أثبتناه أليق وأرشق.

الإسلام: من الاعتقادات والعبادات والمعاملات والآداب؛ لأن معنى الدين يشمل كلَّ ما جاء به الرسول. فلذلك اختص الدينُ في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجُهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ ﴾ بخصوص العقائد الإسلامية. (١) فعلى المسلمين أن يتدبروا في شأنهم، ويضعوا خططًا وعلامات تبين لهم الطريقَ القويم، وَلاَ يَكُونُوا ﴿ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَالْحَتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيْنَتُ وَأُولَيَهِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ آلَ عمران:١٠٥].

⁽۱) لا يذهبن الخاطر إلى أن عبارة «العقائد الإسلامية» هنا يراد منها المعنى الضيق لمفهوم العقيدة، وإنها المقصود مجمل نظام الإسلام وأصوله في مسائل الإيهان والاعتقاد وفي قضايا التشريع وقيم الأخلاق. لمزيد تفصيل للمصنف في بحث موضوع الفطرة وأهميتها في فهم تعاليم الشريعة ومقاصدها وعلاقة ذلك بالمجتمع والإصلاح الاجتهاعي، انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٥-٣١، أصول النظام الاجتهاعي في الإسلام، ص٣١-٧٦.

واجب المسلمين: النصيحة(١)

هذا غرضٌ جليل أرانا معشر المسلمين في غفلة عن مراعاته وتقصير في إبلاغه؛ فإن من أعظم واجبات المسلمين في إقامة نظامهم الإسلامي أن يبثوا النصيحة بينهم على اختلاف طبقاتهم ومناحيهم. فالتناصح بين المسلمين دعامة قوية لإقامة صرح المجد الإسلامي، وأصلٌ عظيم لاطراد صلاح أهله وتمتين أخوتهم ومحافظة استقامتهم.

والمسلمون لما تهاونوا بشأن النصيحة وفرطوا في إقامتها اعتراهم من الوهن المتدرج مع الزمان ما يقدر بقدر التفريط والإهمال فيها. وتنزوي إليه أحوالُ كثيرة من أحوال التقهقر في تطور العصور والأقطار الإسلامية. فعلى المسلم أن يجيد النظر في مراقبة ذلك ومحاسبة وجدانه على الموازنة بين ما فات المسلمين من إقامة واجب التناصح وبين ما جره ذلك الفوت من ويلات.

وقد اعتنتِ الشريعةُ الشريعة الإسلامية بأمر النصيحة عنايةً أولية من عهود أوائل بثّ الخصال الإسلامية، ولم تزل تُحرِّض عليه وتنبه إلى أنه عهادُ الإسلام بنص القرآن وصحيح السنة من صدر الإسلام وهلم جرا. قال تعالى في أوائل السور نزولاً: ﴿وَالْعَصْرِ اللهِ إِنَّ الْإِنسَانَ لَهِي خُسْرٍ اللهِ إِلَّا اللَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ نزولاً: ﴿وَالْعَصْرِ اللهِ إِلَى اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ عشرة من وتواصَوا بِالصَّرِ اللهُ اللَّهِ الله وهي السورة الثالثة عشرة من ترتيب نزول السور على أشهر الأقوال.

⁽١) جوهر الإسلام، العدد ١١، صفر ١٣٨٩/ أفريل [أبريل] ١٩٦٩ (ص٣-٧).

فدخلت النصيحة في معنى التواصي بالحق؛ قال الفخر: «إن الله حكم بالخسار على جميع الناس إلا مَنْ كان آتيًا بهذه الأشياء الأربعة، وهي الإيهان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر. [فدل ذلك على أن النجاة معلقة بمجموع هذه الأمور، وإنه كها يلزم] المكلف تحصيلُ ما يخص نفسه، فكذلك يلزمه في غيره أمورٌ منها الدعاء إلى الدين والنصيحة»، (١) فأشار إلى النصيحة مما يشمله التواصي بالحق.

وفي الصحيح عن جابر بن عبدالله الأنصاري قال: «بايعتُ رسول الله على على السمع والطاعة، فشرط علي وفي رواية: فلقنني والنصح لكل مسلم».»(٢) ومساق كلامه يدل على أن هذا العطف هو لفظ النبي على والتعبير «فلقنني» يدل على أنه جعل الكلام النبوي الشريف إكمالاً لكلام جابر ، فصار ذلك تكملة لعنى البيعة على الإسلام. (٣) وجابر بايع في حين إسلامه، وهو معدودٌ من أهل العقبة الأولى عند بزوغ فجر الإسلام.

⁽١) الرازي: التفسير الكبير، ج١٦/ ٣٢، ص٨٥.

 ⁽٣) لأن التلقين أن يجعل المتكلم كلامًا له معطوفًا على كلام مخاطبه. ومثاله قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيٍّ ﴾ [البقرة:١٢٤]. - المصنف.

وفي صحيح مسلم عن تميم الداري أن النبي على قال: «الدين النصيحة»، قال تميم: «قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».» (1) وفي رواية أنه على كرر قوله «الدين النصيحة» ثلاثاً. (٢) فمراد تميم بقوله: «قلنا» أنه والحاضرين معه ذلك المجلس سألوا لما شعروا من اهتمام النبي على جذا الخبر بالتكرير أو بقرائن العناية به، فبين لهم ما أجمله ليتمكن من نفوسهم. وذلك من أغراض أسلوب الإجمال ثم التفصيل. قال أبو داود: إن حديث تميم هذا هو أحد الأحاديث التي يدور عليها الفقه. (٣) وقال أبو نعيم: إن محمد بن أسلم الطوسي قال: «هذا الحديث أحد أرباع الدين.» (١)

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٥٥/٥٥، ص٤٤؛ سنن النسائي، «كتاب البيعة»، الأحاديث ٢٠٠٤-٢٠٦3، ص٢٨٥-٢٨٥. وانظر تخريجه بجميع طرقه وألفاظه في: الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسهاعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج١، الأحاديث ١٩٢٦-١٩٨، ص٢١٤-١٤٤؛ المروزي، محمد بن نصر: كتاب تعظيم قدر الصلاة، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرَيْوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٦)، ج٢، ص١٨٥-١٩٨.

⁽٢) وهي كذلك عند أبي داود عن تميم الداري وعند الترمذي عن أبي هريرة مع اختلاف يسير. سنن أبي داود، «كتاب البر والصلة»، أبي داود، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤، ص٧٧٤. سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٧٧٤. قال الترمذي معلقًا على هذه الرواية: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ وفي البّابِ عن ابنِ عمر وتميم الدَّاريِّ وجريرٍ وحكيم بنِ أبي يزيدَ عن أبيهِ وثوبانَ.»

⁽٣) ورد ذلك في كتابُّ (الجامع لأخلاق الراوي) وآداب السامع) للخطيب البغدادي، ونصه: «...قال: سمعتُ عبدالله بن أبي داود السجستاني يقول: سمعتُ بي سليمان بن الأشعث يقول: الفقه يدور على خسة أحاديث: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن» وأن رسول الله على قال: «لا ضرر ولا ضرار» وأن رسول الله على قال: «إنها الأعمال بالنيات وإنها لامرئ ما نوى» وأن رسول الله على قال: «إنها الدين النصيحة» وأن رسول الله على قال: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فائتوا منه ما استطعتم». الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان (الرياض، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٢، ص ٢٩٠٥، رقم (١٨٨٧).

⁽٤) وتمام كلام أبي نعيم: «هذا حديثٌ له شأن، ذكر محمد بن أسلم الطوسي أنه أحدُ أرباع الدين.» ابن الصلاح، أبو عمرو: صيانة صحيح مسلم عن الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسَّقط،

وأحاديث التناصح كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي. فعلينا بادئ ذي بدء أن نبين ماهية النصيحة، ثم نتطرق من ذلك إلى بيان مواقع النصيحة وبيان المنصوح به.

ما هو النصح والنصيحم؟

عرّف بعضُ علمائنا النصح بأنه «عناية القلب للمنصوح له [من كان]». (۱) وعرفه آخر بأنه قيامُ الناصح بوجوه خير المنصوح إرادةً وفعلاً، (۲) أي: بالنية والعمل. والنصيحة تأتي بمعنى الكلام الدال على النصح، فليست نية الخير للغير نصيحة. وإنها ينبغي التنبيه على التفرقة بين النصح وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالنصحُ أعمُّ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأخصُّ منه من وجه، فهما يتلاقيان في أحوال وصور كثيرة، وينفرد كلاهما في صور كثيرة أيضًا. فحقيقةُ النصح -كها علمتَ- إبلاغُ ما فيه خيرٌ للمنصوح، وإن لم يكن متلبسًا بفعلِ منكرٍ ولا بتركِ معروف، وكون الخير المنصوح به نافعًا للمنصوح وإن لم يكن من ضد المنكر.

⁼ تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، م٠٥ ص٢٢١. ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ج١، ص٢١٦. ولم أجده في «حلية الأولياء» لأبي نعيم ولا في «المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم» له أيضا. والطوسي هو أبو الحسن محمد ابن أسلم بن سالم بن يزيد الخراساني، الكندي، مولاهم. ولد سنة ١٨٠ه تقريبًا، وتوفي سنة ٢٤٢هـ قال فيه أبو يعقوب المروزي وقد سئل عن رأيه فيه مقارنة بأحمد بن حنبل وقد صحبها جميعًا: «إذا ذكرتَ محمد بن أسلم في أربعة أشياء فلا تقرن معه أحدًا: البصر بالدين، واتباع أثر النبي عليه في الدنيا، وفصاحة لسانه بالقرآن، والنحو.» الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٩، ص٢٥١.

⁽١) ذكرة المروزيُّ عن بعض أهل العلم، ولم يسمه. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف. كتاب تعظيم قدر الصلاة، ج٢، ص ٦٩١.

⁽۲) كذا قال ابن الصلاح وتمام كلامه بلفظه: «النصيحة كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير إرادة وفعلاً.» الشهرزوري: صيانة صحيح مسلم، ص٢٢٣. كما ذكره ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم، ج١، ص٢٢١. وقريبٌ منه ما فسر به الإمام الخطابي حيث قال: «النصيحة كلمة يُعبَّر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يُعبَّر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تحصرها وتجمع معناها غيرها.» البستي، أبو سليان أحمد بن محمد الخطابي: معالم السنن، نشرة بعناية محمد راغب الطباخ (حلب: مطبعة محمد راغب الطباخ العلمية، ط١، معالم السنن، نشرة بعناية محمد راغب الطباخ (حلب: مطبعة محمد راغب الطباخ العلمية، ط١،

فالنصح يعم الدلالة على جلب ما فيه خيرٌ ونفعٌ راجع [للمنصوح]، (1) وإن لم يكن المنصوح متلبِّسًا بفعل منكر أو بترك معروف، فقد يكون الناس في ذهول عن اكتساب نفع أو فضل ديني ولم يكن إهماله ارتكابًا لمنكر ولا تركًا لمعروف، كما فعل السلفُ في بذل نفوسهم وأموالهم لتوسيع سلطان الإسلام بالفتوحات في الأرض ما زاد على الدفاع عن الحوزة.

واعلم أن ما في الحديث من قوله: «الدين النصيحة» هو تركيبٌ يفيد معنى الحصر لما فيه من تعريف ركني الإسناد: المسند إليه والمسند. فمعنى حصر الدين في النصيحة المبالغة في الاهتمام بمكانة النصيحة من الدين، بحيث جُعلت النصيحة هي عين الدين حتى كان إهماله إهمال الدين. على أن معنى النصيحة يتحقق في معظم أمور الدين، فإن حاصل العمل بأمور الدين في المعاملات بين المسلمين وفي خويصة المسلم لا يخلو من أن يكون نصحًا لله ولرسوله وللمسلمين ولنفس المسلم بالعامل بالدين، فإنه بعمله بأحكامه ينصح بذلك لنفسه.

فأما النصيحة لله ولكتابه ولرسوله التي تضمنها الحديث، فهي خارجة عن موضوعنا، وبيائها تكفل به علماء الحديث. (٢) وإنها ينحصر موضوعنا في النصيحة التي هي واجبُ المسلمين بعضهم لبعض، وهي المتعلقة بقوله في الحديث: «ولأئمة المسلمين وعامتهم.» وأئمة المسلمين جمع إمام، والإمام من يُقتدى به ويُعمل على شاكلة عمله، فيشمل ولاة أمورهم من الأمراء، ويشمل من يقتدون به من علماء الشريعة. وهذان الصنفان هما المفسر به «أولي الأمر» من قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ الشريعة. وهذان الصنفان هما المفسر به «أولي الأمر» من قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ الشريعة. وهذان الصنفان هما المفسر به الهي الأمر» من قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ

⁽١) هذه اللفظة ليست في النص المنشور في «جوهر الإسلام»، والسياق يقتضيها.

⁽٢) انظر في ذلك مثلاً: المروزي: كتاب تعظيم قدر الصلاة، ج٢، ص٦٩١-٧١٥؛ النووي: صحيح مسلم بشرح النووي (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٣٤٧/ ١٩٢٩)، ج٢، ص٣٧- ٤١؛ ابن رجب: جامع العلوم والحكم، ج١، ص٢١-٢٢٥.

فنصح الناصح لأئمة المسلمين أن يبلغ إلى أولي الأمر ما يُخشى منه على الأمة من كيد الكائدين، وينبههم إلى ما عسى أن يحدث من إحن بين ولاة الأمور مما يحجب عن رعي مصلحة الأمة الإسلامية. وما قضى باضمحلال الإسلام من الأندلس إلا تخاذل ملوك الطوائف وكيد بعضهم لبعض، كما قال ابن الخطيب بعد أن ساق ذكر ملوك الطوائف: «والقُطرُ في أثناء هذا يُنتهب، والروم تستصفي النفوسَ والذهب؛ إذ صادفت كلمةً متفرِّقة، وأمةً بها دهاها شَرِقة.»(1)

وأما النصح لعلماء الدين فأن يسعى الناصحُ بتذكيرهم والتقريب بينهم إذا اشتطوا في الخلاف، وبالتوفيق بين أتباعهم بأن ينبذوا الحمية والعصبية، ويجعلوا الحق نصب أعينهم، ويتتبعوا أخطاء أفهام المتفقهين في الدين، (٢) وأن يدعوهم إلى السعي إلى توحيد المسلمين ويدعوهم إلى جمع المؤتمرات المفيدة للتفاهم في شؤون الدين.

واعلم أن الأمر يُعكس، فكذلك يفرض على ولاة الأمور وعلى العلماء أن ينصحوا للعامة لما يرون فيهم من تقصير أو إضاعة لما تجب إقامته من أمور دينهم وكيانهم بمقدار ما لديهم من رغبة ورهبة، ولا ينفروا الأمة عن متابعتهم وإقناعهم بحسن الاعتقاد فيهم، وفي نصيحتهم. قال تعالى مخاطِبًا لرسوله على المنافية وألْمَوْعِظَةِ الْحُسَنَةُ وَجَدِلْهُم بِاللَّقِي هِيَ أَحْسَنُ النصل:١٢٥]، وذلك داخل في النصح لعامة المسلمين.

⁽۱) لم أعثر على هذه العبارة، ولكن عثرت على ما يشبهها تصويرًا للحال التي آلت إليها أوضاع الأندلس، حيث قال ابن الخطيب في آخر ترجمة نصر بن بن محمد بن محمد يوسف الملقب بأبي الجيوش: «وكانت أيامُه - كما شاء الله - أيامَ نحس مستمر، شملت المسلمين فيها الأزمة، وأحاط بهم الذعر، وكلِب العدو.» الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٣، ص٣٣٥-٣٣٥.

⁽٢) وهكذا فلعامة المسلمين الاحتساب على العلماء وتنبيهم إلى ما قد يقعون فيه من أخطاء الفهم والتأويل والفتوى، كما لهم أن يحثوهم على مراعاة وحدة الأمة وأن لا يجعلوا مذاهب التفقه والاجتهاد في الشريعة أسبابًا للعصبية والفرقة والتدابر بين المسلمين.

وبها ذكرنا وقدمنا يظهر أن المسلمين مفرطون في حياطة جانب مهم من جوانب واجباتهم فيها بينهم.

وأما قوله: «وعامتهم»، فشاملٌ لنصح المرء نفسه بحملها على العمل بها جاء به الإسلام؛ لأنه بذلك يقيها مما يهلكها في الدنيا والآخرة، فهو نصح لها.

والنصيحة قسمان: واجبة ونافلة. فالواجبة لأئمة المسلمين دلالتهم على صلاحهم ورشدهم وعدلهم وصدقهم الأمة في القول والعمل، وتحذيرهم مما فيه تفريق الجماعة الصالحة من الأمة. وإنها كانت واجبة لأنها إذا أهملت تلحق المسلمين مضار من غفلة الأئمة بإهمال بعض المصالح. وهذا النصح يقوم له كلُّ مَنْ يأنس من نفسه العلم بها يؤدي إلى ذلك. والنافلة ترغيبهم في الازدياد من الخير. والنصيحة الواجبة لعموم المسلمين انتشاهُم من الضلالة ودعوتُهم إلى الائتلاف والوفاق. وإذا استنصحه المسلم وجب عليه نصحه، ففي الحديث: "إذا استنصح المسلم أخاه المسلم فلينصحه." (أو النافلة الدلالة على ما فيه خير للمسلم في دينه ودنياه.

اضطلاع الناصح بحق النصيحة:

أولى الناس بإسداء النصيحة للمنصوح مَن كان من أهل بطانته وطبقته؛ لأنه يكون أبصرَ بأحوال المنصوح ونصحه أجدر لقبوله لديه. وبهذا يتضح ضيقٌ في مقتضى حكم النصيحة من فرض الكفاية؛ إذ يختص تعلق هذا الفرض بالطائفة الذين يرجون قبول النصح. فأولى الناصحين لولاة الأمور نصح ولاة الأمور بعضهم لبعض؛ لأنهم أعرف بمقتضيات السياسة ومجاري أحوال الدول. وكذلك وزراؤهم وأهل المجالس النيابية فيهم، وكذلك رجال الحكومة بعضهم لبعض؛ لأنهم أعلم بأسباب الصلاح فيها لنظرهم وبمسالك تطرق الفساد إلى شؤونهم.

⁽۱) أخرج أحمد والطبراني عن حكيم بن أبي يزيد عن أبيه قال: قال رسول الله على: «دعوا الناس يصيب بعضهم من بعض. فإذا استنصحك أخوك فانصح له.» الطبراني، أبو القاسم سليان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، الحديث ٢٨٦٨، ج٣٠، ص٢١٥.

فاعلم أن هذا الفرضَ الكفائي قد يؤول إلى تعيين، ويتعيَّنُ على مَنْ قصده أحدٌ بالاستنصاح. ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي على المسلم على المسلم ست»، فذكر منها: «وإذا استنصحك فانصحْ له.»(١) وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي على الله يرضى لكم ثلاثًا»، فذكر منها: «وأن تُناصِحوا مَنْ ولاه أَمْرَكم.»(١)

قبول المنصوح للنصيحت:

في صحيح البخاري عن عُبيدالله بن عدي بن الخيار أن المسور بن مخرمة وعبدالرحمن بن الأسود قالا له: «ما يمنعك أن تكلم عثمان (أي ابن عفان الخليفة) في أخيه (الوليد بن عقبة، كان أخا عثمان لأمه)، فقد أكثر الناسُ القولَ فيه؟ قال عبيدالله: فقصدت عثمان حين خرج إلى الصلاة، قلت: إن لي إليك حاجة وهي نصيحة، فقال لي: «يا أيها المرء ...!»، فرجعت فأخبرتها بها قال، فقالا: قد قضيتَ الذي عليك. فبينا أنا جالس إذ أتاني رسول عثمان، فأتيته فقال: «ما نصيحتك؟...» إلى آخر الخبر (٣). فإذا لم يقبل المنصوحُ النصيحة انتقل النظرُ إلى إجراء أحكام تغيير المنكر.

⁽۱) وتمامه عن أبي هريرة أن رسول الله على المسلم على المسلم ست»، قيل: ما هن؟ يا رسول الله! قال: "إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه.» صحيح مسلم، "كتاب السلام»، الحديث محدم محدم محدم محدم محدم.

⁽٢) ليست هذه الرواية التي فيها قوله الله: "وأن تُناصِحوا من ولاه أمركم"، في الصحيحين، وإنها هي في الأدب المفرد، للبخاري، وعند أحمد في مسند أبي هريرة أنه قال: "قال رسول الله يله: "إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويسخط لكم ثلاثًا: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تُناصِحوا مَنْ ولاه الله أمركم. ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال"." الأدب المفرد، الحديث ٢٤٤، مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٧٩، ج١٤، ص ٩٩٣-٠٠٠. ورواية مسلم بلفظ: "إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويكره لكم ثلاثًا. فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا. ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال." صحيح مسلم، كتاب الأقضية"، الحديث ١٧١/ ١٠، ص ١٨٠.

⁽٣) انظر تفاصيل ذلك في: صحيح البخاري، «كتاب فضائل أصحاب النبي على»، الحديث ٣٦٩٦، ص ٢٥٠.

الرفق بالحيوان في الرفق الإسلام(١)

هذا فرعٌ من فروع أصل الرحمة في الرسالة المحمدية المتأصل بقوله تعالى: ﴿ وَمَاۤ أَرْسَلْنَكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَكِمِينَ ﴿ الْأَبِياء:١٠٧]، وقد ابتدأنا الكلامَ فيه في مقال مضى في عدد مجلة «جوهر الإسلام». (٢)

الرفق داخل في معنى الإحسان بحسب اللغة، والإحسان بمعناه اللغوي أصلٌ من الأصول المرعية في الإسلام اقتضاه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿ اللَّهِ اللَّهِ الْمُحْسِنِينَ ﴿ اللَّهِ اللَّهُ الللَّهُ الللللَّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ اللللللِي الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِّهُ الللللِي اللللْمُلِلْمُ اللللْمُلِمُ الللللِي اللللِي الللللِي اللللللْ

وأصلُ الرفق بالحيوان داخلٌ في عموم قول النبي ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة، ولْيُحِدَّ أحدُكم شفرتَه فلْيُرِحْ ذبيحتَه»؛ (٣) فإن قول النبي ﷺ: «على كل شيء» عام،

⁽١) جوهر الإسلام، العدد ٨، ١ ذو القعدة ١٣٨٨/ جانفي [يناير] ١٩٦٩ (ص٣-٥).

⁽٢) وهو المقال المعنون «محمد ﷺ رسول الرحمة»، وقد سبق في هذا القسم من الكتاب.

 ⁽٣) القِتلة والذَّبْحة، بكسر أوله، هيئة القتل وهيئة الذَّبْح. - المصنف. صحيح مسلم، «كتاب الصيد»، الحديث ١٩٥٥، ص٧٧٧- سنن الترمذي، «كتاب الديات»، الحديث ١٤٠٩، ص٣٦١. واللفظ للترمذي.

وحرف «على» فيه ظاهرُه أن يكون لتعدية فعل «كتب»، ليدل على معنى الوجوب. فتعين تقديرُ مضاف، أي كتب الإحسانَ على عامل كل شيء. ويجوز أن يكون «على» مستعمَلاً في معنى «في» مجازًا، ليدل على تمكن الظرفية المجازية، كها يقال: كان الحدثُ الفلاني على عهد فلان. فمعنى «كتب الإحسان على كل شيء»، كتب الإحسان في كل شيء. والمراد بالشيء العمل والفعل؛ لأن الإحسان فعل الحسن. والاقتصار في هذا الحديث على ذكر القتل والذبح؛ لأنها أشدُّ الأذى للحيوان. فإذا كانا مشروطين بأن يتلبسا بالإحسان دل ذلك على أن ما دونها من أنواع الأذى أولى بتسليط الإحسان عليه، فهذا من الإيجاز في الكلام. فمعنى الحديث: كتب الإحسانَ على فاعل كلّ فعل أن يُعسن للمفعول به ذلك الفعل.

ومن هذا الحديث قال علماء الشريعة إن تعذيبَ الحيوان لغير ما أُذِن للناس من الانتفاع به لا يجوز، ومنه تعذيبُه بأكثر مما تتحمله طاقتُه، كالحمل على الدابة أكثر من طاقتها. فكلما دار عملٌ بين أن يقع بحالة إحسان فيه أو بحالة الإساءة ولم يكن حقٌ به مقتضٍ شرعي لترك درجة من درجات الإحسان فيه، وجب أن يقع على حالة الإحسان بقدر الإمكان. ولذلك كان الإحسان هو الأصل في الأعمال شرعًا، وكانت الإساءة خلاف الأصل، لا يُصار إلى شيء من الإساءة خلاف الأصل، لا يُصار إلى شيء من الإساءة إلا بدليل شرعيً يدل على المعاملة بذلك المقدار من الإساءة في عمل ما.

فهذا الحديثُ هو الأصلُ الذي تندرج تحته أحكامُ الرفق بالحيوان، وقد جاءت في السنة أخبارٌ أخرى في جزئياتٍ خاصة من الرفق بالحيوان والإحسان إليه. ففي صحيح البخاري أن النبي عليه قال: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها، لا هي أطعمتها، ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض»، (۱) قوله «في هرة»: في بمعنى

⁽۱) بقريب من هذا اللفظ رواه مسلم عن أبي هريرة قال، قال رسول الله: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض، حتى ماتت هَزْلاً». صحيح مسلم، «كتاب التوبة»، الحديث٢٦١٩، ص١٠٥٧. وقد رواه البخاري وغيره بألفاظ متقاربة في أبواب مختلفة.

اللام؛ أي لأجل هرة، وخشاش الأرض الحشرات. قال القرطبي في شرحه: «إذا حبس أحدٌ الهرة وجب عليه إطعامُها،»(١) وكذلك تجب نفقةُ الحيوان على مالكه المنتفع به.

وفي موطأ الإمام مالك أن رسول الله على قال: «بينها رجلٌ يَمشي بطريق إذِ اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا، فنزل فيها، فشرب وخرج، فإذا كلبٌ يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلبَ من العطش مثلُ الذي بلغ مني، فنزل البئرَ فملأ خُفّه، ثُم أمسكه بفيه حتى رقِيَ، ثم سقى الكلبَ، فشكر الله له، فغفر له. فقالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم لأجرًا؟ فقال: في كل ذي كبدر رطبة أجر»، عامٌ في رطبة أجر». (٢) قال الباجي في المنتقى: «قوله: «في كل ذي كبد رطبة أجر»، عامٌ في جميع الحيوان، ما يُملك منه وما لا يُملك، فإن في الإحسان إليها أجراً.» (٣) فقوله: «فشكر الله له»، يريد به الجزاء له بالثواب. وفي مسند أحمد بن حنبل وسنن النسائي قال النبي على عمن قتل عصفورًا عبثًا عَجَ (١) إلى الله عز وجل يومَ القيامة يقول: يا رب! إن فلانًا قتلني عبثًا ولم يقتلني لمنفعة». (٥)

⁽۱) وعبارته: «وفيه ما يدل على أن الواجب على مالك الهر أحد الأمرين: إما أن يطعمه، أو يتركه يأكل مما يجده من الخشاش، وهي حشرات الأرض وأحناشها، ويقال على صغار الطير.» القرطبي، المفهم، ج٦، ص٥-٢-١٠٠.

⁽۲) رطبة، أي: حية. - المصنف. الموطأ برواياته الثيانية، «كتاب الجامع»، الحديث ١٨٥٤، ج٤، ص ٣٥٠؛ صحيح البخاري، «كتاب المساقاة»، الحديث ٢٣٦٣، ص ٣٥٠؛ «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٦، ص ٣٩٠؛ «كتاب الأدب»، الحديث ٢٠٠١، ص ١٠٠١؛ صحيح مسلم، «كتاب السلام»، الحديث ٢٥٠٠، ص ٨٠٠٤. س ٢٠٠٠، ص ٢٠٠٤.

⁽٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد ين أيوب: المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٩، ص ٣٥٠.

⁽٤) عج: رفع صوتَه بالشكوى، كحال المستغيث المستعدى. - المصنف.

⁽٥) سنن النسائي، «كتاب الضحايا»، الحديث ٤٤٥٣، ص٧٢١. وقد أخرج النسائي كذلك قبل هذا الحديث عن عبدالله بن عمرو يرفعه: «منْ قتل عصفورًا فها فوقها بغير حقها سأل اللهُ عز وجل عنها يوم القيامة». المصدر نفسه، الحديث ٤٤٥٢، ص٧٢٠-٧٢١.

وفي البخاري عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا، فيأكل منه طيرٌ أو إنسانٌ أو بهيمةٌ -وفي رواية: أو دابة - إلا كان له به صدقة». (١) قال العيني: «وفي معنى ذلك التخفيف عن الدواب في أحمالها وتكليفها ما تطيق حمله، فذلك من رحمتها والإحسان إليها. و [من] ذلك ترك التعدي في ضربها وأذاها وتسخيرها في الليل، يعني إلا إذا أراحها بالنهار أو دعت الحاجة إلى ركوبها ليلاً وهو السرى. (١)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المزارعة»، الحديث ٢٣٢، ص ٣٧٢؛ «كتاب الأدب»، الحديث ٢٠١٢، ص ٢٠٠٠؛ «كتابُ ص ٢٠٠٠؛ سنن الترمذي، «كتابُ المساقاة»، الحديث ١٥٥٢، ص ٢٠٤؛ سنن الترمذي، «كتابُ الأحكام عن رسُول الله عليه الحديث ١٣٨٣، ص ٣٥٦.

⁽٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، كتاب الأدب، باب: رحمة الناس والهائم، ج٢٢، ص١٠٧، شرح الحديث (٢٠١٢). وهو في الواقع لابن بطال، فقد قال تعليقًا على أحاديث «باب رحمة الناس والبهائم، من "كتاب الأدب، في صحيح البخاري بها فيها حديث الرجل الذي سقى الكلبَ الذي سبق ذكره قبل قليل: "في هذه الأحاديث الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم، كافرهم ومؤمنهم ولجميع البهائم والرفق بها. وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب ويكفر به الخطايا. فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفي كل حيوان، فلم يخلقه الله عبثًا، وكل أحد مسؤول عما اسْتُرْعِيَه وملكه من إنسان أو بهيمة لا تقدر على النطق وتبيين ما بها من الضر. وكذلك ينبغي أن يرحم كلُّ بهيمة وإن كانت في غير ملكه، ألا ترى أن الذي سقى الكلبَ الذي وجده بالفلاة لم يكن له ملكًا فغفر الله له بتكلفة النزول في البئر وإخراجه الماء في خفه وسقيه إياه، وكذلك كلُّ ما في معنى السقى من الإطعام، ألا ترى قوله الخليم: «ما من مسلم غرس غرسًا فأكل منه إنسان أو دابة إلا كان له صدقة». ومما يدخل في معنى سقي البهائم وإطعامها التخفيفُ عنها في أحمالها وتكليفها ما تطيق حمله، فذلك من رحمتها والإحسان إليها، ومن ذلك ترك التعدي في ضربها وأذاها وتسخيرها في الليل وفي غير أوقات السخرة»، ثم قال: «والدواب وجميع البهائم داخلون في هذا المعنى.» ابن بطال القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال البكري: شرح أبن بطال على صحيح البخاري، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، «كتاب الأدب»، ج٩،

وفي موطإ الإمام مالك أن أبا هريرة قال لحُميد بن مالك: (١) «أحْسِنْ إلى غنمك، وامْسَحْ الرُّعامَ عنها، وأطِبْ مُراحَها. (٢) وهذا يقتضي أن لها حقًّا في مراعاة منافعها، ويجري ذلك فيها ذكره وما كان مثله. وقال القرافي في الذخيرة: «المسابقة بين الخيل والإبل جائزة، وهي مستثناةٌ من أصل ممنوع، وهو تعذيب الحيوان لغير أكله. (٣)

⁽۱) هو حمید بن مالك بن خثیم، سمع أبا هریرة، وروی عنه بكیر بن الأشج ومحمد بن عمرو بن حلحلة.

⁽۲) الرُّعام - بضم الراء والعين المهملة - مخاطُّ رقيق يسيل من أنوف الغنم، والمراح المكان الذي تروح إليه. - المصنف. الموطأ برواياته الثبانية، «كتاب صفة النبي ﷺ»، الحديث الحديث في الموطأ برواية سويد بن سعيد، فيه «الرُّغام» بدل «الرُّعام»، واختلف أهل اللغة في تصحيح هذا لفظ الرغام، فأبو العباس ثعلب وأبو منصور الأزهري عداه تصحيفًا، واللحياني خص به الغنم والظباء.

⁽٣) أورد المصنف كلام القرافي بتصرف، ولفظه: «المسابقة مستثناة من ثلاث قواعد: القهار، وتعذيب الحيوان لغير مأكلة، وحصول العِوض والمعوَّض لشخص واحد... واستُثْنِيتْ من هذه القواعد لمصلحة الجهاد.» القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤)، ج٣، ص٤٦٦.

⁽٤) انظر الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج. – المصنف.

تحرير مسألة في علم الهيئة()

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

إلى الفاضل ابننا السيد (...)(٢) حفظه الله، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

أما بعد، فقد بلغني كتابكم، فأشكركم على حسن أمانيكم نحوي، وأسأل الله أن يجازيكم عنا أحسن جزاء البارين، وأحمد الله لكم على تهممكم بتحقيق المسائل الدينية راجيًا لكم مزيد التوفيق والسداد.

وقد اطلعتُ على السؤال الوارد عليكم، وما أجبتم به مما هو مسطور في الكتاب المذكور، وطلبكم منى الجواب عن ذلك.

وجوابي أن من أصول علم الهيئة أن شروقَ الشمس وغروبَها تابعٌ لحركة الأرض حول الشمس. وهذا أصلٌ لا نزاعَ فيه لثبوته بالأدلة المفيدة لليقين، وليس في عقائد الإسلام ولا في فروعه ما ينافيه. وهذا من سير الأرض، فإذا أسند إلى [الأرض] كان إسنادًا على وجه المجاز، [كها] (أ) إذا قيل طلعت الشمس، أو غربت الشمس، أو زالت الشمس عن كبد السهاء.

⁽١) أخذ هذا النص من كتاب «تحقيقات وأنظار» (إعداد عبدالملك ابن عاشور)، ولَم نتمكن من معرفة تاريخ كتابته ولا مكان نشره أول مرة. وعلم الهيئة: علم الفلك.

⁽٢) لا ندري إن كان عدم ذكر اسم صاحب الكتاب من المصنف أم من معد كتاب «تحقيقات وأنظار».

⁽٣) فراغ في الأصل، ونحسب أن إضافة لفظة «الأرض» مناسبة للسياق.

⁽٤) زيادة اقتضاها السياق وانسجام المعنى.

وهنالك أصلٌ آخر، وهو أن للشمس حركة انتقالية خاصة في فلكها، وهو انتقاله في دائرة فلكية من مبدأ تلك الدائرة إلى أن تعود فتلوح للناظر في السمت الذي ابتدأ منه تنقلُها. ويحصل تمامُ ذلك الانتقال في مدة السنة الشمسية التي تستمر ثلاثهائة وخمسة وستين يومًا في دائرة فرضية مقسَّمة إلى اثني عشر جزءًا، معلمة للناس بتجمع لنجوم ذات أشكال لها أسهاء تقريبية يعبر عنها بالبروج. وبها ينقسم العام إلى الفصول الأربعة، وهي دائرةٌ مضبوطة بابتداء الوقت الذي اصطلح علماء الهيئة على الفصول الأربعة، وهي دائرةٌ مضبوطة بابتداء الوقت الذي اصطلح علماء الهيئة على جعله مبدأ ضبط حلول الشمس في برج الحمل. فهذا هو التنقل الحقيقي للشمس في فلكها، وهو المعبر عنه بالجري أو بالسير، وإسناده إلى الشمس إسناد حقيقي.

فإذا تقرر هذا فلنرجع إلى معنى قوله تعالى: ﴿ وَالشَّمْسُ تَحَرِى لِمُسْتَقَرِّلَهَا ﴾ [يس:٣٨]، فإنه أثبت للشمس جريًا، ولا شك في أن إطلاق الجري على تنقل جرم الشمس من حيز إلى حيز في دائرة فلكها المفروضة إطلاقًا مجازيًّا؛ لأن حقيقة الجري هو نوع من مشي الحيوان ذي الأرجل مشيًّا سريعًا، وإنها تنقل الشمس تنقلُ دحرجة وتقلقل، وأطلق عليه الجري لعظيم أبعاد المسافات التي تقطعها الشمس.

فللتوفيق بين معاني القرآن وقواعد العلوم يتعين حملُ الجري في هذه الآية على تنقل الشمس في فلكها الذي تتم به دورةُ العام الشمسي؛ لأن إسناده إلى الشمس إسناد حقيقي والأصل في الإسناد الحقيقية. وهذا هو المناسب لقرنه بمنازل القمر في الجملة المعطوفة قوله تعالى: ﴿ وَالْقَمَرَقَدَّرْنَكُ مَنَازِلَ ﴾ [س:٢٩]، فإن منازل القمر ثمان وعشرون منزلة يتنقل القمر في دائرتها من مبدأ نهاية في مدة شهر قمري وهو نظير تنقل الشمس في دائرة بروجها في مدة عام شمسي.

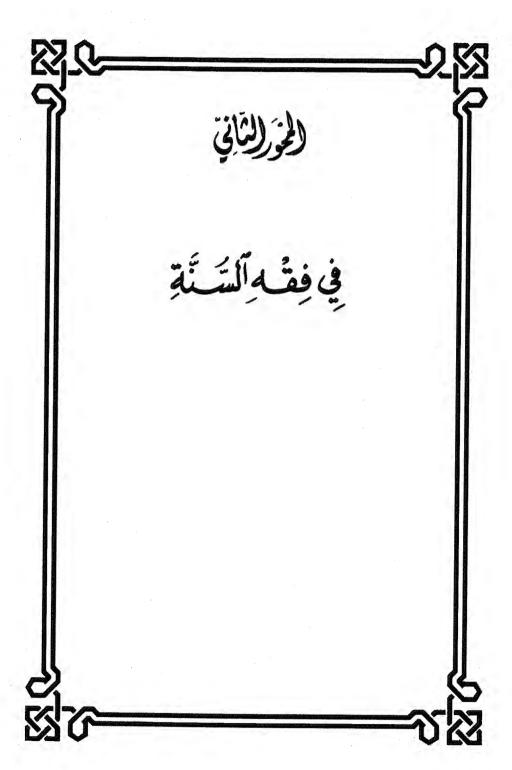
وعبر بالفعل المضارع في قوله: «تجري» لإفادة تكرر هذا الجري وتجدده. واللام في قوله: ﴿لِمُسْتَقَرِّ ﴾ بمعنى «إلى» مثل اللام في قوله تعالى: ﴿كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلِ مُسَمَّى ﴾ [فاطر:١٣؛ الزمر:٥]. ألا ترى أن نظيره في سورة لقهان: ﴿كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّى ﴾ [فاطر:٢١؟ الزمر:٥]. ألا ترى أن نظيره في سورة لقهان: ﴿كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّى ﴾ [لقان:٢٩] بحرف «إلى». والمستقرُّ مصدر ميمي بمعنى الاستقرار، أي انتهاء

الجري والسير. والاستقرار ملازمة المكان؛ فإن السائر إذا انتهى سيره قيل: إنه استقر، كها قال راشد السلمى:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّـوَى كَـهَا قَـرَّ عَيْنًا بِالإِيَـابِ المُسَافِرُ (١) والسلام عليكم ورحمة الله.

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ شَاْوُهُ وَرَدَّتْ عَلَيْهِ مَا نَفَتْهُ تُمُا اِضِرُ ويقال إن البيت المذكور استعاره راشد السلمي من المعقر البارقي لكثرة تمثل الناس به. ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج١، ص٣٠٨، و ج٦، ص١٣٠٤ و ١٣٦١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٢٠٦-١٠٠؛ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف: الاستيعاب في أسهاء الأصحاب (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٦-٢٠٠١)، ج١، ص٣٠٢.

⁽۱) هو راشد بن عبد ربه السلمي، ويكنَّى أبا أثيلة. وفي إسلامه قصة من المناسب سوقها هنا. فقد حكي أنه ألفَى مع الفجر سُواعًا (الصنم الذي كانت تشترك في عبادته سليم وهذيل) وثعلبان يحسان ما حوله ويأكلان ما يُهدى إليه، ثم يعرجان عليه ببولها، فأنشد:









التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رحمه الله ونشأة علم الحديث^(۱)

[تمهيد]:

علمُ الحديث - ويسمَّى علمَ السنة - هو العلمُ الباحثُ عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله. ظهرت العنايةُ بتدوينه في أواخر القرن الأول، لَـهَا اتسعت أقطارُ الإسلام، وكثر الداخلون فيه، وتنوعت النوازل. فصار الصحابةُ يتقصَّوْن ما يُؤثر عن النبي في أمثال تلك النوازل، مثل توريث الجدة، (٢) وجزية المجوس، (٣) ومعنى

⁽۱) حرر بطلب من جمعية شباب النهضة الإسلامية بالرباط (المغرب) بمناسبة مرور ١٣٠٠ سنة على ولادة الإمام مالك. الطلب المؤرخ في ١٩ ربيع الأولى ١٣٩٠ والجواب بتاريخ ١٣ جمادى الأولى ١٣٩٠. – المصنف. وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار».

⁽٢) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الفرائض»، الأحاديث ١١٨٢ -١١٨٥، ج٢، ص١٦٠ -١٦٤.

⁽٣) أخرج الإمام مالك: «عن جعفر بن محمد بن علي [بن الحسين بن علي] عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال عبدالرحن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله على يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».» الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الزكاة»، الحديث ٦٦٩، ج٢، ص٨٨٥ – ٢٩١ (رواية أبي مصعب الزبيري والقعنبي، ولم يروه يحيى الليثي). وقد رواه جماعة منهم الشافعي وأبو عبيد والبيهقي وعبدالرزاق، وللعلماء في سنده مقال الشافعي: الأم، «كتاب الجهاد والجزية/ من يلحق بأهل الكتاب»، الحديث ١٩٢٥، ج٥، ص٨٠٤؛ ابن سلام، أبو عبيد القاسم: كتاب الأموال، تحقيق أبي أنس سيد بن رجب (الرياض: دار الفضيلة المنصورة: دار الهدى، ط١، ١٨٢٨/ ١٢٠٠)، الحديث ٨، ج١، ص٩٧-٠٨؛ البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الجزية»، الحديث ١٨٦٤/، ج٩، ص٣٢٩؛ الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن الكبرى، «كتاب أهل الكتاب»، الحديث ١٨٩٤/ ١٩٧٢)، همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب أهل الكتاب»، الحديث ١٩٠٥، م٠٢، ص٣٥٠، م٠١، ص٣٥٠، من منقطع "كتاب أهل الكتاب»، الحديث ٣٠٤، ونكتفي بها قاله بشأنه ابن حجر: «وهذا [الحديث] منقطع " الحديث ١٩٤٢، ونكتفي بها قاله بشأنه ابن حجر: «وهذا [الحديث] منقطع "

الربا. (١) فكان الخلفاء الراشدون وأمراؤهم يعتمدون ما علموه من ذلك، ويتلقَّوْن مِحَمَّدُ له علمٌ من الصحابة ما حفظوه مما لم يكن للخلفاء علم به.

ولم يكنِ الصحابةُ يكتبون من سنة رسول الله على إلا شيئًا قليلاً كُتِب بأمر رسول الله على الله على الله الله على الله على الله الله على الله الله على الله الله عليها، فكتب إليه: «هذه فريضةُ الصدقة التي فرض رسول الله على المسلمين»، (٢) ومثل كتاب رسول الله على المسلمين»، (٢) ومثل كتاب رسول الله على المسلمين، (١)

وقد كان عمر بن الخطاب استشار الصحابة في كتابة السنن، فأشار جميعُهم بالكتابة، فلبث عمر شهرًا يستخير الله، ثم عزم على عدم فعله وقال: «تذكرت فإذا أُناسٌ من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبًا، فأكَبُّوا عليها وتركوا كتاب

مع ثقة رجاله»، ثم قال: «ورواه ابن المنذر في الغرائب من طريق أبي علي الحنفي عن مالك فزاد فيه: عن جده، وهو منقطع أيضًا؛ لأن جده علي بن الحسين لم يلحق عبدالرحمن بن عوف ولا عمر ابن الخطاب. فإن كان الضمير في قوله: عن جده، يعود على محمد بن علي فيكون متصلاً؛ لأن جده الحسين بن علي سمع من عمر بن الخطاب وعبدالرحمن بن عوف.» ثم أضاف ابن حجر: «وله شاهدٌ من حديث مسلم بن علاء الحضرمي، أخرجه الطبراني آخر حديث بلفظ: «سُنُوا بالمجوس سنة أهل الكتاب».» العسقلاني: فتح الباري، «كتاب الجزية والموادعة»، ج٢، ص١٤٩٢.

⁽۱) رُوي أَن عمر بن الخطاب قال: «إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرِّبَا، وَإِنَّ رَسُولَ الله ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرُهَا لَنَا. فَدَعُوا الرِّبَا والرِّيبَةَ». سنن ابن ماجه، «كتاب التجارات»، الحديث٢٢٧، ص٣٢٥؛ كنز العمال، «باب في الربا وأحكامه»، الحديث٢٠٠١، ج٤، ص١٨٦. وسيأتي للمصنف ذكرٌ له في مقال «المحكم والمتشابه» من القسم الثالث من هذا المجموع، وسنعلق عليه هناك، فانظره والتعليق عليه في محله.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٥٤، ص ٢٣٥. وهو كتاب طويل فيه تفصيلٌ لِقادير زكاة الإبل والغنم.

⁽٣) انظر (المسند الجامع) حققه ورتبه وضبط نصه الدكتور بشار عواد معروف وزملاؤه، ج١٤، ص٠١٢-١٢٣ وفيه تمام تخريج كتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم النصاري في الصدقة. وانظر الحديث بتمامه في (صحيح ابن حبان) ج١٤، ص٥٠١-٥٠٥، (ط٣، ١٤١٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت) تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

الله (يريد اليهود)، وإنِّي والله لا أُلبسُ كتابَ الله بشيء.» (١١)

ثم قد كان الخلفاء من بعد الصحابة يسألون مَنْ بقي من الصحابة فيها أشكل من الأحكام: فقد رُويَ أن عبدالملك بن مروان وعبدالله بن الزبير كانا يكتبان إلى عبدالله بن عمر بن الخطاب يستشيرانه، وأمر عبدالملك الحجاج بن يوسف - وهو أمير للحج - أن يقتدي في مناسك الحج بعبدالله بن عمر. (٢)

فلم انقرض عصرُ الصحابة أو كاد، رأى أولو الأمر من المسلمين اشتدادَ الحاجة إلى تدوين ما أُثِرَ عن رسول الله ﷺ لئلا يفوت ذلك بانقراض حَمَلته، فهرعوا

⁽۱) روى ابن عبدالبر والخطيب البغدادي بسنديها - مع اختلاف يسير في اللفظ - عن الزهري، قال:
«أخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب ﴿ أراد ان يكتب السنن، واستشار فيها أصحاب
رسول الله ﷺ فأشار عليه عامتهم بذلك، فلبث عمر شهرًا يستخير الله في ذلك شاكًا فيه، ثم أصبح يومًا وقد عزم الله سبحانه وتعالى له، فقال: «إني كنت قد ذكرت لكم في كتابة السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناسٌ من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتبًا، فأكبوا عليها
وتركوا كتاب الله، وإني -والله- لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»، فترك كتابة السنن.» القرطبي، أبو
عمر يوسف بن عبدالله بن عمد بن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق مسعد عبدالحميد
عمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٨)، ص٩٠؛ الخطيب البغدادي، أبو
بكر أحمد بن علي بن ثابت: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش (د.م.: دار إحياء السنة النبوية، ط٢،

⁽۲) أخرج مالك عن سالم بن عبدالله أنه قال: «كتب عبدالملك بن مروان إلى الحجاج بن يوسف، أن لا تخالف عبدالله بن عمر في شيء من أمر الحج. قال: فلما كان يومُ عرفة، جاءه عبدالله بن عمر حين زالت الشمس، وأنا معه، فصاح به عند سُرادقه: أين هذا؟ فخرج عليه الحجاج، وعليه ملحفة معصفرة، فقال: ما لك يا أبا عبدالرحمن؟ فقال: الرواح إن كنت تريد السنة، فقال: أهذه الساعة؟ قال: نعم. قال: فأنظرني حتى أُفيضَ عليَّ ماء، ثم أخرُج. فنزل عبدالله حتى خرج الحجاج، فسار بيني وبين أبي، فقلتُ له: إن كنت تريد أن تُصيبَ السنة اليوم، فاقصر الخطبة وعجل الصلاة، قال: فجعل الحجاجُ ينظر إلى عبدالله بن عمر كيا يسمع ذلك منه، فلما رأى ذلك عبدالله قال: صدق سالم.» الموطأ بروايته الثمانية، «كتاب الحج»، الحديث ٥٨٥، ج٢، ص٧٥، الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: مسند موطأ الإمام مالك، تحقيق لطفي بن محمد الصغير وطه بن على بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، الحديث ١٧٨، ص١٧٥؟

إلى الذين تلقّو العلم عن الصحابة وهم المعروفون بالتابعين، فكان ابتداء تدوين علم الحديث في خلافة عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، وكان من أهل العلم وممن سكن المدينة مدة وشاهد علماءها وروى عنهم. فكتب عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (۱) من فقهاء المدينة أن «اكتب إلي ما كان من سنة أو حديث، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء.» (۱) وكان ذلك أواخر القرن الأول، فكتب إليه أبو بكر الحزمي كتبًا، توُفِي عمر بن عبدالعزيز قبل أن يبعث بها إليه، (۳) قال مالك: «لولا أن عمر بن عبدالعزيز أخذ هذا العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس»، (١) يريد أنه حين كان أمير المدينة وكان أبوه قبله أميرها، فقد علم من الناس»، (١) يريد أنه حين كان أمير المدينة وكان أبوه قبله أميرها، فقد علم

⁽۱) أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان، الأنصاري، الخزرجي المدني، أمير المدينة ثم قاضيها، أحد الأئمة الأثبات، وعداده من صغار التابعين. قيل كان أعلم أهل زمانه بالقضاء. روى عن أبيه، وعن عباد بن تميم، وسلمان الأغر، وعبدالله بن قيس بن مخرمة، وعمرو بن سليم الزرقي، وعن خالته عمرة، وغيرهم. وحدث عنه ابناه عبدالله ومحمد، وحدث عنه الأوزاعي وأفلح بن حميد والمسعودي وآخرون، ووثقوه. قال مالك بن أنس: لم يكن على المدينة أمير أنصاري سواه. وقال: ما رأيت مثل ابن حزم أعظم مروءة وأتم حالاً، ولا رأيت من أوتي مثل ما أوتي ولاية المدينة والقضاء والموسم (أي موسم الحج). توقي سنة ١١٧ه، وقيل سنة ١١٧ه.

⁽٢) أورد المصنف موضع الاستشهاد من كتاب عمر بن عبدالعزيز بتصرف، ونصه: «انظر ما كان من حديث رسول الله على فاكتبه، فإني خِفتُ دروسَ العلم وذهاب العلماء، ولا تَقْبُلُ إلا حديثَ النبي وَلْيُفشوا العلم، وليجلسوا حتى يُعَلَّم مَنْ لا يعلم، فإن العلم لا يهلِك حتى يكون سرا.» صحيح البخارى، «كتاب العلم»، ص٢٢.

⁽٣) قال الفسوي (ت. سنة ٣٤٧ه): «حدثني عبد العزيز بن عمران وزيد ين حريش قالا: أخبرنا ابن وهب قال: سمعت مالكًا يقول: إن عمر بن عبدالعزيز كان يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى أهل المدينة يسألهم عما مضى ويعملون بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يَجمع له السنن ويكتب إليه. فتوفي عمر، وقد كتب ابن حزم كتبًا قبل أن يبعث بها إليه. الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: كتاب المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، ١٤١٠ه)، ج١، ص٤٤٣.

⁽٤) المصدر نفسه. قال الفسوي: «حدثني محمد بن أبي زكير قال: أخبرنا ابن وهب قال: سمعت مالكاً يقول: والله ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من أهل المدينة بقول قائل من الناس، ولو أن عمر بن عبدالعزيز أخذ هذا العلم بالمدينة لشككه كثير من الناس.»

مراتبَ العلماء فعرف مَنْ يستحق أن يُؤخذ عنه العلم. ولم تظهر كتبُ أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم.

وقد قيل إن عبدالملك بن جريج (١) ألف كتابًا في تفسير آيات وذكر آثارًا، فقيل إنه أولُ كتاب أُلِف في الإسلام، ومات سنة ١٤٩ه. قال ابن حجر: «أولُ مَنْ جمع الحديث الربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما، (٢) كانوا يصنفون كلَّ بابٍ على حدة»، (٣) ولم يظهر شيء مما كتباه.

وتبعت أثر ذلك المذاهبُ والنحل، وحدثت الأحزابُ في مسألة الخلافة وغيرها، ودخل في المسلمين كثيرٌ من المتظاهرين بالدين يكيدون إليه في السر ويُسِرُّون حَسْوًا في ارتغاء، (١) فلم يجدوا سبيلاً لترويج مذاهبهم إلا سلكوها. وأكبرُ ذلك وأهمتُه عندهم الاحتجاجُ لِذهبهم بِما يُروَى عن رسول الله على الكذبُ على النبي على النبي على العلم بالحديث على النبي على عمدًا، أو جهلاً، أو تحريفًا، أو تقليداً. فلم يتوانَ أهلُ العلم بالحديث

⁽۱) هو أبو الوليد، وكذلك أبو خالد، عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج، المكي، مولى أمية بن خالد القرشي. قال يحيى بن معين: هو مولى لآل خالد بن أسيد، أصله رومي. ولد - كها قال ابن سعد عام ١٨٠، وتوفي سنة ١٥٠ ه، وفي رواية سنة ١٤٧ ه، وكان قد جاز السبعين. قال عنه الذهبي: الإمام العلامة الحافظ، شيخ الحرم، أبو خالد وأبو الوليد القرشي الأموي المكي، صاحب التصانيف، وأول مَنْ دون العلم بمكة. وقال عنه أحمد بن حنبل: كان من أوعية العلم. وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: ابن جريج وابن أبي عروبة. عبدالله بن أحمد بن حنبل: قلت لأبي: مَنْ أولُ من صنف الكتب؟ قال: ابن جريج وابن أبي عروبة. (٢) الربيع هو أبو بكر الربيع بن صبيح السعدي البصري، نسبة إلى سعد العشيرة من الأزديين. أول مَنْ صنف بالبصرة، كان عابدًا ورعًا، روى الحديث مع ضعف حسب ما قيل عنه. وقد خرج غازيًا إلى السند فهات في البحر، ودفن في إحدى الجزر، عليه رحمة الله. وابن أبي عَرُوبة هو أبو النضر سعيد بن أبي عروبة (واسم أبي عروبة مِهْران)، اليشكري، مولاهم، أحد الأعلام الثقات، معدود في البحريين. احتج به البخاري ومسلم، ووثقه يحيى بن معين وأبو زرعة والنسائي. حصل له اختلاط، وقيل كانت مدة اختلاطه خس سنين، وقيل ثلاث عشرة سنة، وقيل عشر سنين. توقيً

⁽٣) العسقلاني: فتح الباري، ج١ (المقدمة)، ص١٦.

⁽٤) يقال أُسرَّ بسر حَسْوًا في ارتغاء لَمِنْ يُظهر أمرًا ويريد خلافَه.

في الذبِّ عن السنة بالتزام إخراج ما صح عن النبي عَلَيْ ، وذلك بنقد الرواة وضبط أحوالهم، وعرض مروياتهم على أصول الشريعة ومشهور السنة.

الاهتمام بتدوين ما صحت روايته عن رسول الله عليه:

أولُ مَنْ ألف كتابًا عن شرط صحة السند هو الإمام مالك بن أنس رحمه الله، ألف كتاب الموطأ، فالموطأ أولُ تأليفٍ ظهر في الإسلام. وقد قيل إن عبدالملك بن جريج المكي أولُ من ألف، ولعل كتاب ابن جريج لم يتم أو لم يظهر. وليس البحثُ عن تحقيق كون كتاب ابن جريج أولَ كتاب ألف، أو كون الموطأ أولَ كتاب ألف، بكبير الجدوى.

وقال بعضُ العلماء: ألف مالك الموطأ بالمدينة، وألف ابنُ جريج بمكة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهُشيم [ابن بشير] بواسط، ومعمر بن راشد باليمن، وعبدالله بن المبارك بخراسان، وجرير ابن عبدالحميد بالري. وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا يُدْرَى أيُّهم سبق.

وأيًّا ما كان ذلك، فإن أول كتاب هو الآن موجودٌ ومرويٌّ عند أهل العلم هو كتابُ الموطأ. وقد اختلفت الأمصارُ في طريقة تدوين الأثر قوة وضعفًا، وكان أهلُ المدينة أوثق أهل الأمصار طريقة وأعلمهم بسنة رسول الله على الأنها دارُ الإسلام ومهبط الوحي، وبها كان أعيانُ الصحابة الذين لم يشغلهم عن العلم شاغل. فكانت المدينةُ مرجعَ علماء الأمصار الإسلامية في تلقي السنة، وكانت سمعةُ الواحد من أهل الحديث تزيد وعلمُه ينضج بمقدار ما يحصله من الأخذ عن علماء المدينة. ومرجعُ شروط الصحة عند أهل الحديث ثلاثةُ شروط:

الأول: تحقيق أمانة الراوي فيها رواه، وتندرج تحت هذا شروط عدالة الراوي وسلامته من الابتداع.

الثاني: تحقيق عدم الالتباس والاشتباه عليه، وإلى هذا ترجع شروطٌ قوة تمييز الرواة ليعلم تباعدهم عن التدليس ويقظتهم من الغفلة.

الثالث: تحقق مطابقة ما يروونه للثابت من أمر النبي ﷺ، وإلى هذا ترجع شروطُ الترجيح عند التعارض.

والشرطان الأولان يتعلقان بصحة السند، والثالث يتعلق بصحة المتن. (۱) وقد نظروا في الأسباب الحاملة على وضع الحديث فوجدوا أنها افتراء، أو نسيان، أو غلط، أو ترويج، أو تفاخر، فبنوا أصولَ الضبط على منع هاته الأسباب.

فأما الكذب، فهو شرُّ الأسباب وأسخفها؛ لأنه يُؤذِنُ بالاستخفاف بالشريعة، ولا سيها العلم بالحديث الصحيح، وهوقولُ النبي ﷺ: «مَنْ كذب علي متعمدًا فليتبوَّأُ مقعدَه من النار». (٢) ودَفْعُ هذا السبب بتوخي أحوال الرواة والفحص عن عدالتهم وديانتهم، ونقد ظواهرهم وبواطنهم، فلا يُقبل مجهولُ العدالة باطنًا وهو المستور على الأصح، ولا يُقبل المجهول باطنًا وظاهرًا بإجماع.

وأما النسيانُ والغلط فها يعرضان للراوي، وهما متقاربان: فالنسيان كأن يشتبه عليه المعلوم، فينسى أن يكون روى عن غير ثقة فينسبه إلى ثقة. والغلط أن يغير اللفظ، أو نحو ذلك. ويتفاوت الناسُ فيها بتفاوت قوة الذهن، ودفعها بتوخي أهل الضبط من الرواة الذين جُربوا المرة بعد المرة، وأعيدت عليهم الأحاديثُ وقُلِبت لهم، فثبتوا فيها وأتوا بها على وجوهها، مع تجربة حفظهم ويقظتهم.

ومن هذا النوع أن يروي الراوي الحديث بالمعنى، فيغير المعنى بتغير اللفظ. وهذا القسم أشدُّ الأقسام خَطرًا؛ لأن الناسَ عرضةٌ للنسيان والغلط، ولأنه وقع من

⁽۱) انظر في هذا ما ذكره المصنف في كتابه كشف المغطَّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق د. طه علي بوسريح التونسي (تونس/ القاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٢٧ / ٢٠٠٦)، ص٢٢.

⁽۲) أخرج البخاري عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: «قلت للزبير: إني لا أسمعك تحدث عن رسول الله على كما يحدث فلان وفلان؟ قال: أما إني لم أفارقه، ولكن سمعته يقول: «من كذب على فليتبوأ مقعده من النار».» صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٠٧، ص٢٤؛ «كتاب الجنائز»، الحديث ١٠٧، ص٢٠، و ٢٠٠ مصيح مسلم، «المقدمة»، الحديث مسلم، الخديث ٢٠٥، ص٢٠، الأحاديث «أبواب العلم»، الحديث ٢٦٥٨، ص٢٢٠؛ سنن ابن ماجه، «كتاب السنة – المقدمة»، الأحاديث ٥٠ و٣٠ -٧٠، ص٥-٢.

أهل العجالة وتلقته الناسُ عنهم فشاع بينهم. فلذلك كانت العنايةُ بصرف الهمة إلى تحيص هذا النوع أوكد وأولى، ولذلك قال النبي ﷺ: «نضَّر الله امراً سمع مقالتي فأداها كما سمعها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ ليس بفقيه». (١)

وأما الترويج، فهو متابعة ما يرغب فيه الطالبون مما ليس بمفيدٍ كمالاً في الرواية. فالترويج يكون لترويج المذهب والنحلة، أو لترويج المقصد. وإنها كان الترويج سببًا للوضع؛ لأن المروِّجَ قد يقتنع بوقوع الحديث على وَفْق مطلبه، فتصر فه موافقتُه لمراده عن نقده وتمحيصه. فإذا انضم إلى الترويج شيءٌ من التساهل في الرواية ومن ضعف العدالة كان خطراً.

ومن الترويج ما يُسمَّى بالتدليس، مثل تدليس الأسهاء بأن يعطي شخصًا اسم آخر تشبيهًا، كأن يقول حدثني مالك بن أنس، ويريد البصري الخارجي. (٢)

⁽۱) بقريب من هذا اللفظ أخرج الشافعي بسنده عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله على قال: «نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها، وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى مَن هو أفقه منه. ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، ونصيحة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم». الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ج١: الرسالة، ص١٨٢ و ٢٠٠٠ انظر عدة روايات في هذا المعنى جاءت فيها كلمة «مقالتي» كها جاء فيها لفظ «حديث» مع اختلاف يسير في اللفظ وتفاوت من حيث الطول والقصر عند الترمذي في ابن العربي: عارضة الأحوذي، «كتاب العلم»، الحديثان ٢٦٦-٢٦٦، ج٥، ص٣٢٦-٣٢٨ (قال الترمذي: «حسن صحيح»)، وكذا الحديث ٢٦٦؟؛ ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، الأحاديث فحفظها، ثم وعاها فبلغها عني». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: كتاب المتفق والمفترق، فحفظها، ثم وعاها فبلغها عني». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: كتاب المتفق والمفترق، تحقيق محمد صادق آيدن الحامدي (دمشق: دار القادري، ١٩٤/ ١٩٩٧)، الحديث، ١٩٥٧)، الحديث ما العلم»، الحديثان ووايتين باختلاف يسير في الحاكم النيسابوري: المستدرك، «كتاب العلم»، الحديثان ١٩٥٩، ج١، ج١، ص١٥٥).

⁽٢) قول المصنف: «البصري الخارجي»، خطأ. والصواب: مالك بن أنس النخعي الكوفي. قال الخطيب: «يروى عنه حديث واحد عن هانئ بن حِرام، وقيل: حَرام، رواه سفيان الثوري عن مغيرة بن النعان النخعي، عن مالك. وقد وهم بعضُ أهل العلم فأدخل حديثه في حديث

وسمع سحنون رجلاً يحدث عن ابن نافع فقال له: أنتَ أدركت ابن نافع؟ فقال: أردتُ الزبيري ولم أرد الصائغ، فوبَّخه سحنون وقال: «ماذا يظهر بعدي من العقارب!»(١)

ومنه ما قاله الحافظ أبو عمر في «التمهيد»: أن يحدث الرجل عن الرجل قد لقيه وأخذ عنه بها لم يسمعه منه، وإنها سمعه بالواسطة عِنَّنْ تُرضى حالُه أو لا ترضى. (٢) فهذا مؤذِنٌ بأنه ما حَذَف الواسطة إلا لنقص تَخَيله فيه، غير أنه إذا كان من أهل الضبط اغتُفِرَ له ذلك. فدَفْعُ هذا هو ضبطُ تاريخ الرواة ومَنْ لقي منهم غيرُه ومَنْ لم يلقه، ومقابلة ذلك بروايات أقرانه، مع التوخي في ألفاظ التحديث مثل الفرق بين سمعت فلانًا وبين عن فلان.

وأما التفاخر، فهو اعتناء الراوي بإشهار مروياته، حبًّا للمحمدة. ويكون بأمور: منها الإكثارُ من الرواية، ومنها الاعتناءُ بتخريج الغريب، أي الذي لا يُعرَف، ومنها الولعُ بمحسِّنات الحديث. وكلُّ ذلك وإن كان لا يقتضي كذبًا، إلا أنه قد يَجُرُّ إلى التساهل

⁼ مالك ابن أنس الفقيه». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: كتاب المتفق والمفترق، تحقيق ودراسة محمد صادق آيدن الحامدي (دمشق: دار القادري، ط١، ١٤١٧/١٤١٧)، ج٣، ص ١٩٩٧. وانظر كذلك: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي: تهذيب التهذيب (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ط١، ١٣٢٥–١٣٢٧)، ج١٠ ص٩-١٠.

⁽۱) قال عياض عند التنبيه على غلط الكتاب في ضبط الأسهاء والتحذير من التصحيف فيها: «فأما تمييز المشتبه منها فمها لا يقف عليه إلا النحرير، ولا يعرفه إلا الفطن بهذا الباب البصير. ولقد بُعث لسحنون في محمد بن رزين، وقد بلغه أنه يروي عن عبدالله بن نافع، فقال له: أنت سمعت ابن نافع؟ فقال: أصلحك الله، إنها هو الزبيري، وليس بالصائغ. فقال له: ولم دلست؟ ثم قال سحنون: ما يخرج بعدي من العقارب. فقد رأى سحنون وجوب بيانها.» اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص٤٧.

⁽٢) أورد المصنف كلام ابن عبدالبر بتصرف غير يسير، وأصله: «وأما التدليس، فمعناه عند جماعة أهل العلم بالحديث أن يكون الرجلُ قد لقي شيخًا من شيوخه فسمع منه أحاديثَ لم يسمع غيرَها منه، ثم أخبره بعضُ أصحابه عِنَّن يثق به بأحاديثَ غير تلك التي سمع منه، فيحدث بها عن الشيخ دون أن يذكر صاحبه الذي حدثه بها، فيقول: عن فلان، يعني ذلك الشيخ. « موسوعة شروح الموطأ، ج١، ٣١٨ - ٣١٨.

في الرواية لتكميل ما به المفاخرة؛ لأن الولَعَ بذلك يصير هوًى ومحبة. فكان مالك رحمه الله شديدَ النقد في هذه الأنواع كلها، ونافذَ البصر بسد مواقع الخلل والتهمة فيها.

فأما نحو السبب الأول -وهو الكذب- فقد بالغ في نقد الرجال من ثلاث جهات: جهة العدالة، وجهة أصالة الرأي وتمييز المرويات، وجهة اتباع السنة. قال سفيان بن عيينة: «رحم الله مالكًا، ما كان أشدَّ انتقادُه للرجال والعلماء.» (١) وقال ابن المديني: «لا أعلم أحدًا يقوم مقامَ مالك في ذلك.» (٢) وقال أحمد بن صالح: «ما أعلم مالكًا رَوَى عن أحد فيه شيء.» (٣)

والمحدثون وإن قبلوا رواية أهل البدع في الاعتقادات إذ كانوا يحرمون الكذب، إلا أن مالكًا اشترط في ذلك أن لا يكون ذلك الراوي داعيةً لمذهبه؛ لأن ذلك يوجب له تهمة. (١)

⁽۱) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج۱، ص١٢٤؛ الرازي، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط۱، ۱۹۵۲)، ج۱ (بعنوان: تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل)، ص٢٣. وهو بلفظ: «ما كان أشدَّ انتقاد مالك للرجال وأعلمه بشأنهم.» وعند ابن عدي بلفظ «انتقاد» بدل «انتقاد». المقريزي: مختصر الكامل، ص٧٧.

⁽٢) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.

⁽٣) وتمامه: «ما أعلم أحدًا أشدًّ تنقيبًا للرجال والعلماء من مالك، ما أعلمه روى عن أحد فيه شيء.» المحصيي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٤. ومثله ما أورده ابن عدي أن علي بن المديني قال: «لا أعلم مالكًا ترك إنسانًا إلا إنسانًا في حديثه شيء.» المقريزي: مختصر الكامل، ص٧٧. وروى مسلم في «باب بيان أن الإسناد من الدين وأن الرواية لا تكون إلا عن الثقات...» من مقدمة صحيحه قال: «وحدثنا أبو جعفر الدارمي. حدثنا بشر بن عمر. قال: سألت مالك بن أنس، عن محمد بن عبدالرحمن الذي يروي عن سعيد بن المسيب؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن صالح مولى التوأمة؟ فقال: ليس بثقة. وسألته عن شعبة الذي روي عنه ابن فقال: ليس بثقة. وسألته عن أبي الحويرث؟ فقال: ليس بثقة. وسألت عن شعبة الذي روي عنه ابن هؤلاء الخمسة؟ فقال: ليس بثقة في حديثهم. وسألته عن رجل آخر نسيت اسمه؟ فقال: هل رأيته في كتبي؟ قلت: لا. قال: لو كان ثقة لرأيته في كتبي؟ همده مسلم، ص٠٢.

⁽٤) انظر استقصاء الأقوال في هذا الشأن في: الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص١١٢- ١١٢. وقال مالك: «لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك: لا تَأْخُذ من سفيه معلن =

أما نحو السببين الثاني والثالث - وهما النسيان والغلط - فقد اشترط مالك رحمه الله في الرواية أن يكون الراوي من أهل العلم والمعرفة. قال ابن وهب: «ما كنا نأخذ الحديث إلا من فقهاء.» (١) وشدد في نقل الحديث بالمعنى، فقال: «لا ينبغي للمرء أن ينقل لفظ النبي على إلا كها جاء، وأما لفظ غيره فلا بأس بنقله بالمعنى»، (٢) نعم رخص في زيادة مثل الواو والألف في الحديث والمعنى واحد.

وأما نحو السبين الرابع والخامس -وهما الترويج والتفاخر - فإن مالكًا رحمه الله أخذ الحيطة لذلك بأمرين: بتزييف ما كانوا يصنعون، والحذر مما يدعون. ففي المقام الأول لم يهتم بشيء من التصنع والتحسن في طرق الرواية، فكان يكرر ما يقوله لهم أبو عبيدة بن محمد بن عهار بن ياسر: "إذا أخذتُم في الساذج تكلمنا معكم، وإذا أخذتم في المنقوش قمنا عنكم." (") وقيل له: "إن فلانًا يحدثنا بغرائب، فقال (مالك): من الغريب نَفِرّ. (أنه وقال له بعضُهم: "ليس في كتابك حديث غريب. فقال: سررتني. (٥)

السفه وإن كان أروى الناس، ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس إذا جرب ذلك عليه وإن كان لا يُتهم أن يكذب على رسول الله عليه، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من شيخ له فضلٌ وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث. المرجع نفسه، ص١٠٨ و١٤٧. وانظر كذلك ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الجامع السابع»، ج١٨، ص٢٤١.

⁽١) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٥.

⁽۲) ذكر القاضي عياض أن مالكاً سئل «عن الأحاديث يُقدَّم فيها ويؤخر والمعنى واحد، فقال: أما ما كان من لفظ النبي على فلا ينبغي أن يقوله إلا كها جاء. وأما لفظ غيره فإذا كان المعنى واحدًا، فلا بأس به. قيل: فحديث النبي على مزادٌ فيه الواو والألف والمعنى واحد، قال: أرجو أن يكون خفيفاً.» ترتيب المدارك، ج١، ص١٤٨. وقد سبق الخطيب البغدادي عياضًا في رواية ذلك بسنده عن أشهب قال: «سألت مالكًا عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد، فقال: أما ما كان منها من قول رسول الله على فإني أكره ذلك، وأكره أن يُزادَ فيها وينقص، وما كان من قول غير رسول الله على فلا أرى بأسًا إذا كان المعنى واحدًا.» الكفاية في علم الرواية، ص١٧١. وقارن بها جاء عن غير مالك في رواية الحديث بالمعنى: المرجع نفسه، ص١٥٦ –١٥٨، وص١٩٠٤.

⁽٣) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.

⁽٤) المرجع نفسه، ص١٥٠.

⁽٥) المرجع نفسه، ص١٩٦.

الغرض من تأليف الموطأ

عمد مالك إلى تأليف الموطأ ليجمع فيه ما صحَّ عنده عن رسول الله على وأقوال الصحابة والتابعين، وما عليه عمل أهل المدينة، ويودع ما أخذه من مروياته من أحكام شرعية. وقد اشتهر بين أكثر أهل العلماء أنه ألفه بطلب من الخليفة أبي جعفر المنصور. روى أبو مصعب (۱) أن أبا جعفر المنصور الخليفة قال لمالك: «ضَمَّ هذا العلم يا أبا عبدالله ودَوِّنْ كتبًا، وجَنِّبْ فيها شدائد ابن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذَّ ابن مسعود. واقصد أوسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة.» (۱) وقال الكِيا الهُرِّاسي: «موطأ مالك كان تسعة آلاف حديث، ثم لم يزل ينتقي حتى رجع إلى سبعائة حديث.» (۱)

⁽١) هو أحمد بن القاسم الزهري، من أعقاب عبدالرحمن بن عوف ... وهو من أصحاب مالك من أهل المدينة. تُوفِي سنة اثنتين وأربعين ومائتين وعمره تسعون سنة. أحد رواة الموطأ. – المصنف.

⁽۲) روى ابن قتيبة أن مالك قال فيها حكى عن لقياه أبا جعفر المنصور بمنى في حج سنة ١٦٣ه: «ثم قال (يعني المنصور) لي: يا أبا عبد الله ضُمَّ هذا العلم ودونه، ودون منه كتبًا، وتَجنبُ شدائدَ عبدالله ابن عمر، ورخص عبدالله بن عباس، وشواذَّ ابن مسعود. واقصد أوسطَ الأمور، وما اجتمع عليه الأثمة والصحابة ، لنحمل الناس - إن شاء الله - على علمك وكتبك، ونبثها في الأمصار، ونعهد إليهم ألا يخالفوها ولا يقضوا بسواها. فقلت له: أصلح الله الأمير، إن أهل العراق لا يرضون علمنا ولا يرون في علمهم رأينا. » الدينوري: الإمامة والسياسة، ج٢، ص٣٢٣. والرواية التي ذكرها عياض أقرب إلى اللفظ الذي أورده المصنف. اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص٣٢٣. والراك، ج١، ص٣١٩. وفيه (ص١٩٣) أن المهدي قال لمالك: «ضع كتابًا أحمل الأمةَ عليه، فقال له مالك: أما العراق. » وفيه أرض وفيه أيضًا (ص١٩٣) أن مالكًا قال للمنصور: «يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله العراق. » وفيه أيضًا (ص١٩٣) أن مالكًا قال للمنصور: «يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله عليه قفرة أي في مصره بها رآه. »

⁽٣) الزرقاني: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، ج١، ص١٤. وروى القاضي عياض عن سليهان ابن بلال أنه قال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه آربعة آلاف حديث أو قال أكثر، فهات وهي ألف حديث ونيف، يلخصها عامًا عامًا بقدر ما يرى أنه أصلحُ للمسلمين وأمثل في الدين.» ترتيب المدارك، ج١، ص١٩٣٠.

وفي المدارك لعياض قال سلمان بن بلال: «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعةُ الاف حديث [أو قال أكثر]، فهات وهي ألف حديث ونيّف، يلخصها عامًا عامًا عامًا بقدر ما يرى أنه أصلحُ للمسلمين وأمثلُ في الدين.» (١) وبوبه وصنفه على أبواب الفقه، وجعل فيه كتابَ الجامع، وهو أولُ مَنْ ترجم بهذه الترجمة. وفسر ما وقع فيه من غريب الألفاظ العربية، وروى فيه من الآثار ما سلم في معيار النقد وجُرِّب من جهات الصحة. فلذلك كانت أحاديثُ الموطأ أصحَّ الأحاديث. وقد اتفقوا على أن أصحَّ الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي على النبي على الله النبي على الله النبي على النبي الله النبي الله الله النبي الله النبي الله النبي المناب النبي النبي النبي النبي النبي الله النبي الله النبي الله النبي النبي

ومن أجل ذلك كله اتفق أئمة الدين والحديث على أن الموطأ ما جمع إلا الحديث الصحيح، وأنه أصحُّ الكتب بعد كتاب الله تعالى. وفي هذا المعنى عبارات مأثورة، قال ابن مهدي: «ما كتابٌ بعد كتاب الله أنفع للناس من الموطأ»، وقال: «لا أعلم من علم الإسلام بعد القرآن أصحَّ من موطأ مالك.» (٣) وقال الشافعي: «ما في الأرض كتابٌ في العلم أكثر صوابًا من كتاب مالك»، (١) وقال أيضًا: «ما كتب

⁽۱) ترتیب المدارك، ج۱، ص۱۹۳.

⁽۲) أخرج أبو نعيم بسنده، قال البخاري: «أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر». الأصفهاني، أبو نعيم: الضعفاء، تحقيق فاروق حادة (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٤٠٥/١٤٠٥)، ص٥٥؛ وهو عند ابن عساكر بلفظ: «أصح الأسانيد كلّها مالك عن نافع عن ابن عمر، وأصح أسانيد أبي هريرة أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.» ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/١٤٥٥) ج٨٠، ص٥٥؛ المزي، يوسف بن الزكي عبدالرحن أبو الحجاج: تهذيب الكهال، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٠٠٤/١٥٠)، ج١٤، ص٥٥؟. وكذلك اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص٥٦٥.

⁽٣) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٩١.

⁽٤) روى ابن أبي حاتم عن شيخه يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: «ما في الأرض كتابٌ من العلم أكثرُ صوابًا من موطأ مالك». الجرح والتعديل، ج١، ص١٢؛ القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري: التمهيد لما في موطأ الإمام مالك من المعاني والأسانيد، تحقيق أسامة بن إبراهيم (القاهرة: الفارق الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، المقدمة، ج١، ص٥٩

الناسُ بعد القرآن شيئًا هو أنفع من موطأ مالك.» (١)

فالموطأ أولُ كتاب دُوِّن في الصحيح عند المحققين من الأئمة. قال القاضي أبو بكر بن العربي في مقدمة كتابه «عارضة الأحوذي» على كتاب الترمذي: «اعلموا اثنار الله أفئدتكم أن كتاب الجعفي (أي البخاري) هو الأصل الثاني في هذا الباب، والموطأ هو الأولُ واللَّباب، وعليها بناءُ الجميع كالقشيري (أي مسلم) والترمذي.» (٢) وقال السيوطي: «قال بعضُ العلماء إن البخاري إذا وجد حديثًا يُؤثرُ عن مالك لا يكاد يَعْدِل به إلى غيره، حتى إنه روى في صحيحه عن عبدالله بن محمد ابن أسماء عن عمه جويرية بن أسماء عن مالك» (٣) يعني بواسطتين بينه وبين مالك، مع ما للمحدثين من الرغبة في السند الأقرب.

ما المراد بالحديث الصحيح؟

اعلم أن الذي اصطلح عليه البخاري ومَنْ جاء بعده أنَّ لقبَ الحديث الصحيح هو الحديثُ الذي اتصل سندُه، يرويه واحدٌ عن واحد إلى النبي ﷺ، بعدول ضابطين بلا شذوذ، أي بأن لا يخالف أحدُ رواته ما يرويه مَنْ هو أرجحُ منه

⁼ و٢٦؛ ترتيب المدارك، ج١، ص١٩١. وذكره ابن خلدون وابن عبدالبر بعدة ألفاظ منسوبًا إلى الشافعي وإلى عبدالرحمن بن مهدي ويونس بن عبدالأعلى، رحلة ابن خلدون، ص٢٣٨؛ التمهيد، ج١ (المقدمة)، ص٢٠. هذا وقد أول علماءُ الحديث - ابن الصلاح وغيره - هذا الكلامَ على موطأ الإمام مالك بأنه يصدق قبل تأليف البخاري ومسلم صحيحيهما.

⁽١) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٩١.

⁽٢) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج١/١، ص١٠.

⁽٣) لم أعثر عليه في مقدمة «تنوير الحوالك»، ولا في مقدمة «التوشيح شرح الجامع الصحيح»، ولا في «تدريب الراوي» للسيوطي. ولكن الراحج أنه نقله عن الزركشي، فقد قال: «والبخاري إذا وجد حديثًا عن مالك لا يكاه يعدل به إلى غيره، حتى إنه يروي في الجامع عن عبدالله بن محمد بن أسهاء عن عمه جويرية عن مالك». الزركشي، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن جمال الدين بن بهادر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق زين العابدين بن محمد بلافريج (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ط١، ١٤١٩)، ج١، ص١٤٧.

حفظًا، مخالفةً لا يمكن معها الجمعُ بين الروايتين، كما أشار له مسلم في مقدمة صحيحه،(١) ولا يكون فيه علةٌ خفيَّة قادحة مُجْمَعٌ عليها.

فشرط البخاري ومسلم أن لا يخرجا إلا الحديث المتّفَق على ثقة نَقَلته إلى الصحابيّ، من غير اختلاف بين الثقات الأثبات، بسند متصل غير مقطوع. فقي شرط اتصال السند إلى النبي على خالفا مالكًا من أجل أنها لا يُحَرِّجان الحديث المرسل والمقطوع، ولا يعدانه في قسم الصحيح.

ومالك رحمه الله يراه صحيحًا وحجة، وهو قولُ أبي حنيفة أيضاً. وقال أبو عيسى الترمذي في آخر كتاب الأشربة من جامه الصحيح: «والصحيح ما روى الزهريُّ مرسلاً.»(٢) ورأيُ مالك في ذلك أرجح؛ لأن العبرة بتحقُّقِ أو ظنِّ صحةِ السند إلى رسول الله ﷺ.

والمُرسَلُ هو أن يُسْقِطَ التابعيُّ اسمَ الصحابي، ويقول: قال رسول الله ﷺ. وهذا التابعي لا يخلو: إما أن يكون ثقةً ضابطًا، أو غيرَه. فإن كان الأول، فلا شكَّ أن قبولَ خبره لرسول الله ﷺ، وتصديه للرواية عن رسول الله مع ما عُلِم من شدة إعظامهم لهذا الشأن ومع جزمه بذلك، يَتَعين. (٣)

⁽۱) صحيح مسلم، «المقدمة»، ص١٠-١١.

⁽٢) جاء كلام الترمذي بشأن حديث أيَّ الشراب كان أحبَّ إلى رسول الله على عن «ابن أبي عمر عن سفيان بن عيينة عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «كان أحبَّ الشراب إلى رسول الله على الحلوُ البارد». ثم قال: «هكذا رواه غير واحد عن ابن عيينة مثل هذا عن معمر عن الزهري عن عائشة. والصحيح ما روى الزهري مرسلا» ومراده بعبارة «والصحيح ما روى الزهري مرسلا» ما حدَّث به أحمد بن محمد عن عبدالله بن المبارك عن معمر ويونس عن الزهري: «أن النبي على سئل: أيُّ الشراب أطيب؟ قال: «الحلو البارد»،» ثم قال الترمذي: «وهكذا روى عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن النبي على مرسلاً. وهذا أصحُ من حديث ابن عيينة»، أي الموصول عن طريق عائشة. سنن الترمذي، «كتاب الأشربة»، الحديثان ١٨٩٥-١٨٩٦، ص٢٤٦.

⁽٣) انظر في ذلك: الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص٣٥٧-٣٥٨. هذا وسياق الكلام يشعر بأن فيه سقطًا، إذ اقتصر على مناقشة الاحتمال الأول في تفريعه وهو كون التابعي ثقة ضابطاً. أما الاحتمال فطوى ذكره، ونستبعد أن يكون ذلك عن قصد من المصنف. ومما يعضد ما ذهبنا =

[نسخ الموطإ]

1 - النسخ المطبوعة وهي أربع، أولاها نسخة يحيى بن يحيى الليثي. وقد أخذ الموطأ أولاً من زياد بن عبدالرحمن بن زياد المعروف بشبطون (المتوفَّى سنة ٢٠٤ه) الذي كان أولَ مَنْ أدخل الموطأ إلى الأندلس. وارتحل يحيى إلى المدينة فسمع الموطأ من مالك بدون واسطة إلا ثلاثة أبواب من كتاب الاعتكاف، وهي باب خروج المعتكف إلى العيد، وباب قضاء الاعتكاف، وباب النكاح في الاعتكاف. وكان سماع يحيى في سنة ١٧٩ه، وهي السنة التي تُوفِي فيها مالك. (١) [وإن أجل الروايات وأوعبها هي رواية يحيى بن يحيى الليثي، وهي التي اعتمدها الناس بالمغرب والمشرق، وشرحوها وصححوها.] (١)

أما النسخة الثانية، فهي نسخة محمد بن الحسن الشيباني، وقد جرى في روايته على أمرين: الأول أن يذكر ترجمة الباب ويذكر متصلاً به روايته عن الإمام مالك موقوفة كانت أو مرفوعة. الثاني أن لا يذكر في صدر العنوان إلا لفظ «الكتاب» أو «الباب»، وقد يذكر لفظ الأبواب. كما أنه يذكر بعد الحديث أو الأحاديث التي

إليه أن الكلام الذي جاء بعد هذا الموضع بُدِئ هكذا: "وسويد بن سعيد كاملة بالمكتبة العاشورية بتونس"، وسياق الكلام هو تعداد نسخ الموطأ. فمن الواضح أن عدة أسطر على الأقل قد سها عنها ناشر كتاب "تحقيقات وأنظار" أو فُقدت من الأصل الذي اعتمد عليه. وقد اقتضانا ذلك الاعتباد على ما كتبه نذير حمدان ومحمد السليهاني وشقيقته عائشة في هذا الشأن، وما ذكره المصنف نفسه في مقدمة شرحه للموطأ لاستكهال المعلومات الخاصة بنسخ الموطأ، وسنحيل على مواضع ذلك في حينه. كما استلزم ذلك شيئًا من تقديم وتأخير في كلام المصنف تبعًا للترتيب الذي اتبعناه في وصف نسخ الموطأ بالبدء بالكلام على المطبوع منها. هذا وقد أولى إمام الحرمين الجويني مسألة العمل بالمرسل عناية واضحة وجاء فيها ببيان ناصع، إلا أنه تجاهل على نحو غير سائغ رأي الأمام مالك وحصر المناقشة إبرامًا ونقضًا بين الإمامين أبي حنيفة والشافعي، وليته لم يفعل، فها ذلك من ديدن أمثاله من المحققين. انظر البرهان في أصول الفقه، ج١، ص٧٠٤ - ٢١٢.

⁽۱) حمدان، نذیر: الموطآت للإمام مالك ﴿ (دمشق/بیروت: دار القلم والدار الشامیة، ۱٤۱٢/ ۱۹۹۲)، ص۹۰-۹۱.

⁽٢) ابن عاشور: كشف المغطّى، ص٤٧.

يرويها عن مالك ما يراه من اجتهاد وفقه، مخالفًا لمالك أو غيره من علماء الحجاز والعراق، معبرًا عن ذلك بعبارات مختلفة كقوله: «وبه نأخذ»، و«عليه الفتوى»، و«به يُفتى»، و«هو الصحيح»، إلخ. ومن أشهر شروحه شرح علامة الهند محمد عبدالحي اللكنوي المسمى «التعليق الممجد على موطأ محمد»، وهو مطبوع. (١)

والنسخة الثالثة هي نسخة على بن زياد، (٢) وهي قطعةٌ صغيرة، فيها كتاب الضحايا، وكتاب الذكاة، ومعظم كتاب الصيد، وهي من كتب المكتبة العتيقة بالجامع الأعظم بالقيروان، بها أوراق. (٣)

و[النسخة المطبوعة الرابعة] قطعة من رواية عبدالله بن مسلمة القعنبي (٤) بها أورق متفرقة: بعضها من الجزء الأول، وبعضها من الثاني، وبعضها من الثالث، وبعضها من الرابع وبعضها من الخامس، بخط شامي، ذكر ناسخها أنه نسخها في سنة ٧٥٧ه بمدينة دمشق، مشتملٌ على أبواب من كتاب الصلاة ومن الصيام ومن الحج ومن الجهاد، وورقة في البيوع، وهي اليوم بالمكتبة الوطنية. (٥)

٢- [أما النسخ غير المطبوعة فمنها] قطعة من رواية عبدالرحمن بن القاسم، (٦) بها عدة أوراق: مائة ونيف وأربعون، وهي من كتب المكتبة العتيقة

⁽١) حمدان: الموطآت، ص٥٥-٩٨.

⁽٢) على بن زياد العبسي التونسي، من أهل مدينة تونس، تُوُفِّيَ سنة ١٨٣هـ. وهو أول من أدخل الموطأ إلى المغرب. - المصنف. والقطعة المتبقية من روايته حققها الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.

⁽٣) بدءًا من عبارة «قطعة صغيرة» وحتى نهاية الفقرة من كلام المصنف، وما بين حاصرتين زيادة من المحقق.

⁽٤) عبدالله بن مسلمة بن قعنب (بفتح القاف وسكون العين)، القعنبي نسبة إلى جده. مدني، وانتقل إلى البصرة، وتوُقِّ بمكة سنة ٢٢١ ه. - المصنف. وروايته للموطأ حققها عبدالمجيد تركي وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت.

⁽٥) وقد حقق هذه النسخة عبدالمجيد تركي وصدرت عن دار الغرب الإسلامي ببيروت. وما بين حاصرتين زيادة من المحقق.

⁽٦) عبدالرحمن بن القاسم، العُتَقي، المصري، المتوَفَّى سنة ١٨١هـ، أشهر أصحاب مالك. والعُتقي (بضم العين وفتح التاء) نسبة إلى العتقاء، وهم عبيد نزلوا من الطائف إلى النبي ﷺ فأعتقهم، =

بالجامع الأعظم بالقيروان. وقطعةٌ من رواية أبي مصعب الزهري، (١) بها ديوان من كتاب الحج بالجامع الأعظم بالقيروان بها ٣٠ ورقة. [وقد ذكر الأستاذ محمد بن علوي المالكي أنه وقف في المكتبة الوطنية بتونس على قطعة نادرة من رواية ابن القاسم تشتمل على بقية من باب أحكام الرقيق، والأبواب المتعقلة ببيع الثهار، وأبواب بيع النقدين والصرف، ثم أبواب بيع الطعام إلى باب ما يجوز من السلف.] (١)

و[نسخة] سُويد بن سعيد، (٣) وهي كاملة بالمكتبة العاشورية بتونس. «وقد تصدى للاعتناء بها عبدالمجيد تركي معتمدًا على ثلاث نسخ خطية»، ونشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٩٤. (٤)

ومن أشهر نسخ الموطأ بالأندلس نسخة محمد بن فرج مولى ابن الطلاع تلميذ يونس بن المغيث الصفار، وله رواية عن محمد بن وضاح القرطبي، ونسخة مروان ابن أبي الخصال تلميذ أبي عمر بن عبدالبر، وأبي عمر الطلمنكي المقابلة على كتابيها بخط يده. ونسخة أبي مروان عبدالملك بن مسرة بن خلف اليحصبي، سمع الموطأ من محمد بن فرج. ونسخة القاضي الوزير عبدالرحمن بن محمد المعروف بابن فُطيس.

فسموا العتقاء. - المصنف. هذا وقد ولد ابن القاسم سنة ١٠٢ه بمصر. أخذ العلم عن كثير من الشيوخ من مصر والشام، ثم قصد مالكًا ولازمه نحو عشرين سنة أو أكثر، ومهر في الفقه على يديه، وروى عنه الموطأ والفقه. وتذكر بعض المصادر أنه تو في سنة ١٩١ه.

⁽۱) سبقت ترجمته من قبل المصنف. وقد روى له البخاري في صحيحه. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: إنه صدوق. وقال فيه الباجي: ثقة لا نعلم أحدًا ذكره إلا بخير. وقال ابن حبان: إنه متقن. وقال فيه الحاكم: عالم بمذاهب أهل المدينة.

 ⁽۲) من مقدمة محمد بن الحسن السليهاني وعائشة بنت الحسن السليهاني لكتاب ابن العربي: المسالك،
 ج١، ص١٣٣٠.

⁽٣) شُويد بن سعيد بن سهل الهروي الحدَثَاني (بفتحتين)، منسوب إلى قرية تسمى حديثة الفرات، أبو محمد المتوَفَّ بالحديثة سنة أربعين ومائتين وقد بلغ المائة سنة. روى عنه مسلم في صحيحه وابن ماجه في سننه. – المصنف.

⁽٤) ابن العربي: المسالك، ج١، ص١٣٦ (مقدمة المحققَين).

وقد جمعت هذه النسخ كلَّها نسخة خلف ابن بشكوال الأندلسي التي عثرتُ على أربعة أجزاء منها من تجزئة اثني عشر جزءًا، وبالجزء الأخير منها خطه وإذنه برواية الموطأ عنه للشيخ الفقيه أبي العباس أحمد بن علي الذي قرأه عنه كله بأسانيده. وعلى هذه النسخة تصحيحات ومقابلات على نسخة ابن بشكوال معزوة إلى أصولها من النسخ المذكورة. (1)

وأول مَنْ أدخل الموطأ إلى المغرّب علي بن زياد التونسي. وأولُ مَنْ أدخل الموطأ إلى الأندلس زياد بن عبدالرحمن المعروف بشبطون. (٢)

اسم كتاب «الموطأ»

وجهُ تسمية كتاب مالك بالموطأ يؤخذ مما رُوِيَ عن مالك رحمه الله أنه قال: «عرضتُ كتابي هذا على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلُّهم واطأبي عليه، [فسمَّيْتُه الموطأ].» (٣) فتسميته الموطأ اعتبار بأنه اسم مفعول من واطأه على الأمر، إذا وافقه عليه، على طريقة الحذف والإيصال، أي موطأ عليه. فقيل الموطأ على غير قياس، والقياس أن يقال: المواطأ.

⁽۱) الكلام على نسخ الموطأ بالأندلس مجلوبٌ -مع تغيير طفيف- من كلام المصنف في: كشف المغطى، ص٤٩-٥٠. وللمزيد من التفاصيل عن تعدد روايات الموطأ ونسخه، انظر حمدان: الموطآت، ص٩٥-١٣٨؛ ابن العربي: المسالك، ج١، ص٩١-١٤٩ (مقدمة التحقيق).

⁽٢) هو فقيه الأندلس زياد بن عبدالرحمن اللخمي القرطبي، الملقب بشبطون، يقال إنه من ذرية حاطب بن أبي بلتعة. وهو صاحب مالك، وعليه تفقه يحيى بن يحيى الليثي قبل أن يرحل إلى مالك. كان زياد ناسكًا ورعًا، طُلب للقضاء فهرب. سمع من مالك الموطأ، وله في الفتاوى كتاب سماع معروف "بسماع زياد". توفيّ سنة ١٩٣ه وقيل ١٩٤ه وقيل ١٩٥ه. هذا وقد جاء في كشف المغطى للمصنف (ص٥٥) ما يلي: "وأول مَنْ أدخل الموطأ إلى إفريقية علي بن زياد التونسي. وأول مَنْ أدخل الموطأ إلى البغية، وقال: قد شهد تأليف مالك الموطأ، وتوفيّ سنة ١٩٩٨."

⁽٣) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك (بيروت: دار الندوة المجديدة، بدون تاريخ)، ج١، ص٧. وما بين الحاصرتين من كلام مالك لم يذكره المصنف.

والأظهرُ أن هذا الاسم اسم مفعول من وطّاً الأمرَ إذا سهله ودمثه، فأصله الهمز، كما في تاج العروس. (١) وقد تُخَفّف همزتُه فيقال الموطا. وقد أشار إلى هذا التخفيف صاحب تاج العروس، (٢) وشاع هذا التخفيف على ألسنة الناس. وليس أصلُ الكلمة بالألف، إذ لا توجد هذه المادة. وورد الوجهان في الكلام، فمن استعماله بالهمز قولُ أبي الطاهر أحمد الأصفهاني أنشده في المدارك:

أَعَـــمُّ الكُتُـــبِ نَفْعًـــا لِلْفَقِيـــهِ مُوَطَّــاً مَالِــكِ لاَ شَـــكَّ فِيـــه (٣) ومن التخفيف قولُ سعدون الورجيني من قصيدة:

وَلَـوْ لَمْ يَلُـحْ نُــورُ الْمُوطَّـا لِـَـنْ يَــرَى بِلَيْــلِ عَــَاهُ مَـا دَرَى أَيْــنَ يَــذْهَبُ (١) وكرر هذا اللفظ في أبيات سبع كراتٍ بالتخفيف.

⁽۱) الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء/ مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ج١ (تحقيق عبدالستار أحمد فراج)، ص ٤٩٩.

⁽٢) وذلك بقوله: «والموطأ كتاب الإمام مالك إمام دار الهجرة ، وأصله الهمز.»

⁽٣) ترتيب المدارك، ج١، ص١٩٧.

⁽٤) وهي قصيدة من ثلاثة وعشرين بيتًا، مطلعها وخاتمتها البيتان الآتيان:

تحقيق مسمى الحديث القدسي(١)

[تقديم]:

هذا مبحثٌ دقيق من علم الحديث، لمَ يُتعَرَّضْ له في علم مصطلح الحديث. دعاني إلى تحريره أنه وقع لديَّ منذ بضعة أيام كتابٌ عنوانه «الأحاديث القدسية» مما جمعته لجنة القرآن والحديث من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، (٢) وهي الأحاديث الموجودة في الموطأ والصحيحين وكتب السنن الأربعة. فحمدت عناية أعضاء اللجنة وتهمُّمَهم بهذا العمل؛ إذ قلَّ مَنِ اهتمَّ بإخراج الأحاديث القدسية في كتاب مفرد.

قال ابن حجر الهيتمي^(٣) في شرح الحديث الرابع والعشرين من الأربعين النووية: «الأحاديث الإلهية، وتُسمى القدسية، وهي أكثرُ من مائة، وقد جمعها بعضهم في جزء كبير». (٤) وقال علي القاري (٥) في شرحه على الأربعين النووية: «الأحاديث

⁽١) اعتمدنا في ضبط هذا المقال على كتاب «تحقيقات وأنظار».

⁽۲) وقد أعيد طبعُ الكتاب عدة مرات من قبل اللجنة المذكورة، آخرها – فيما أعلم – كانت سنة ١٩٨٨/١٤٠٤، كما قامت بنشره دار المنار بالقاهرة سنة ١٩٢١/ ٢٠٠٠. ويشتمل الكتابُ – حسب ترتيب اللجنة – على ٤٠٠ حديث مصحوبة بشروح لها مأخوذ أكثرها من شرح القسطلاني على صحيح البخاري وشرح النووي على صحيح مسلم.

⁽٣) أحمد بن حجر الهيثمي المكي المتوفَّى سنة ٩٧٤ه. - المصنف.

⁽٤) الهيتمي: الفتح المبين بشرح الأربعين، ص٣٧٢.

⁽٥) هو علي المعروف بملا علي القاري، الهروي، المكي، المتوَفَّى سنة ١٠٤٤هـ - المصنف.

القدسية أكثر من مائة. " قلت : هذا الجزء لا نعرفه، ولا نعرف مَنْ جمعه (١).

وفي هذا الغرض أُلِّف كتابُ «الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية» لمحمد المعروف بعبدالرؤوف المناوي، (٢) ذكره صاحبُ كشف الظنون، وقال: «[أورد فيه من الأحاديث القدسية المسندة] مرتبًا على بابين: الأول فيها صدر بلفظ: قال الله، والثاني فيها تضمن: قوله تعالى، وكلاهما على الحروف»، (٣) وهذا الكتاب اطلع عليه الذين دوَّنوا كتابَ «الأحاديث القدسية». ولعلي قاري كتابٌ سهاه «الأحاديث القدسية والكهالات الأنسية»، جمع فيه أربعين حديثًا قدسيًّا، وطبع في سنة ١٣١٦ه، ولم أقف عليه. وفي كشف الظنون أن الشيخ محيي الدين ابن عربي جمع أربعين حديثًا قدسيًا. (١٤)

وقد اشتمل كتاب «الأحاديث القدسية» على أربعهائة حديث باعتبار المكرر، باختلاف الروايات واختلاف الأسانيد، وعلى نحو مائة وثهانية وستين بطرح المكرر، مع أن ابن حجر الهيتمي وعليًّا القاري ذكرا في شرحيهها على الأربعين النووية أن الأحاديث القدسية أكثرُ من مائة. وحصرُها بأكثر من مائة يقتضي أنها لا تزيد على المائة بكثر.

⁽۱) استدراك: انظر خزانة التراث – فهرس مخطوطات – الرقم التسلسلي (٦٢٠٠٥) وفيه: شرح الأربعين النووية أو المبين لفهم الأربعين لعلي بن محمد القاري (ت ١٠١٤هـ) وذكر أماكن وجود نسخة في المكتبات ومراكز المخطوطات في العالم. (الناشر).

⁽٢) هو محمد عبدالرؤوف بن علي المناوي القاهري المتوَفَّى سنة ١٠٣١هـ. – المصنف.

⁽٣) حاجي خليفة، المولى مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٤/ ١٩٨٢، تصوير عن نشرة مطبعة المعارف بإسطنبول ١٩٤١)، ح١، ص٧. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، كها جاء فيه لفظ «ورتبه» بدل «مرتبًا». هذا وقد اشتمل كتاب المناوي على مائتين واثنين وسبعين حديثًا شرحها محمد منير الدمشقي وسمى شرحه «النفحات السلفية بشرح الأحاديث القدسية»، ونشر الأصل والشرح بواسطة المكتبة الشعبية (بدون ذكر لمكان النشر وتاريخه).

⁽٤) المرجع نفسه، ج١، ص١٤.

ولم أر كلامًا تنضبط به حقيقةُ الحديث القدسي لنُضوب عباراتِ الكاتبين وإجمالها، فإذا أخذوا في بيان ما هو الحديث القدسي هرعوا إلى الخوض في التفرقة بين الحديث القدسي وبين القرآن. وإن التفرقة بين القرآن وبين الحديث القدسي وإن كانت لا تخلو من تيسير لضبط تعريف الحديث القدسي، فالاشتغال بها قبل ضبط التعريف يُعد في صناعة التأليف تطوحًا عن الأهم. فحملني هذا وذاك على تحقيق معنى الحديث القدسي، وتعريفِه بِحَدِّ جامع مانع بعد جلب التعاريف التي سبقوا بها.

تعريف الحديث القدسي:

الحديث القدسي، ويسمى الحديث الرباني، الحديث الإلهي، قال السيد الجرجاني في كتاب التعريفات: «الحديث القدسي هو من حيث المعنى من عند الله تعالى، ومن حيث اللفظ من رسوله على [فهو] ما أخبر الله تعالى [به] نبيّه بإلهام أو بالمنام، فأخبر النبيُّ على عن ذلك المعنى بعبارات نفسه.» (١) وفي الإتقان للسيوطي في النوع السادس عشر: «قال الجويني: (٢) الحديث القدسي كلام من الله منزل على النبي على النبي على ملتزم تبليغه بلفظ معين بل المقصود المعنى، فقد تكون العبارة من جبريل». (٣)

⁽١) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص١٤٦ (وما بين حاصرتين ليس في النسخة التي رجعنا إليها من كتاب الشريف الجرجاني).

⁽٢) في المطبوعة كُتب الجويني، بجيم فواو فتحتية فنون فياء نسب. فلعله يعني به إمام الحرمين أو والده. وفي نسخة مخطوطة كتب بخاء معجمة فواو فتحتية فنون فياء نسب، ولم أجده في الأنساب ولا في تاج العروس. - المصنف.

والصواب: الحُويِّي، وهو محمد بن أحمد بن خليل بن سعادة الحُويِّي شهاب الدين (٦٢٦- ١٩٣هـ). انظر: (سبيل الهدى والرشاد)، ج٢، ص٢٥٦ للإمام محمد بن يوسف الصالحي الشامي، فقد أورد النص وعزاه للإمام شهاب الدين محمد بن أحمد بن الخليل الخويي (في مطبوع سبيل الهدى: الخولي، وهو خطأ) (الناشر).

⁽٣) أورد المصنف الكلام المنسوب للجويني بتصرف واختصار شديدين، على أنه لم ترد فيه عبارة «الأحاديث القدسية»، ولا وردت في تعليق السيوطي عليه. ولفظه: «وقال الجويني: كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسلٌ إليه: إن الله يقول: تفعل كذا =

وقال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين النووية عند الكلام على الحديث الرابع والعشرين: «الأحاديث القدسية ما نقل إلينا آحادًا عن النبي على مع إسناده لها عن ربه، فهي من كلامه، فتُضاف إليه وهو الأغلب. ونسبتُها إليه حينئذ نسبة إنشاء؛ لأنه المتكلم به أولاً، وقد تُضاف إلى النبي على لأنه المخبر بها عن الله.» (١)

وقال على القاري في «شرح الأربعين النووية» عند الكلام على الحديث الرابع والعشرين: «القدسي إخبارُ الله نبيَّه معنَى لفظٍ بإلهام أو بالمنام، فأخبر النبي على أمته بعبارته عن معنى ذلك الكلام.»(١) وهو قريبٌ من كلام السيد الجرجاني. وقال أيضًا: «قال الطيبي: الحديث القدسي نصُّ إلهي في الدرجة الثانية (أي: دون درجة

وكذا، وأمر بكذا وكذا، ففهم جبريل ما قاله ربه، ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه، ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به: قل لفلان: يقول لك الملك: اجتهد في الخدمة، واجمع جندك للقتال، فإن قال الرسول: يقول الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثهم على المقاتلة، لا يُنسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة. وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي هذا الكتاب، فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير، كما يكتب الملك كتابًا ويسلمه إلى أمين، ويقول: اقرأه على فلان، فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفًا. انتهى. قلتُ [أي السيوطي]: القرآن هو القسم الثاني، والقسم الأول هو السنة، كما ورد أن جبريل ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن، نشرة بعناية سعيد المندوه ينزل بالقرآن، السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، نشرة بعناية سعيد المندوم (بيروت: دار الفكر، ١٤٦٦/ ١٩٩٦)، ج١، ص٢١١-١٢٧. على أني لم أقف على هذا الكلام فيما رجعت إليه من مصنفات الجويني، وخاصة كلامه على الأخبار في كتاب البرهان. وهذا يعضد رجعت إليه من مصنفات الجويني، وخاصة كلامه على المنسوب إليه هذا الكلام. والصواب أنه: تردد المصنف - في الحاشية السابقة - في ضبط اسم العالم المنسوب إليه هذا الكلام. والصواب أنه: الحُويِّي، وسلف توضيح ذلك.

⁽١) الهيتمي: الفتح المبين بشرح الأربعين، ص٣٧٣. وقد نقل المصنف كلام الهيتمي بتصرف يسير.

⁽۲) لم يتهيأ لنا الاطلاع على شرح الملا علي القاري للأربعين النووية، وقد عبر عن التعريف ذاته الذي أورده له المصنف في مؤلف آخر له حيث قال في معنى الأحاديث القدسية: «يُطلق هذا الاصطلاح على مجموعة من الأحاديث النبوية يرويها الرسول على عن الله تبارك وتعالى، بالوحي والإلهام والمنام.» القاري، أبو الحسن نورالدين على بن سلطان محمد: معجم الأحاديث القدسية الصحيحة ومعها الأربعون القدسية، تحقيق أبي عبدالرحمن بسيوني الأبياني المصري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٩٣/ ١٩٩٣)، ص٣.

القرآن)، وإن كان من غير واسطة الملك غالبًا؛ لأن المنظورَ فيه المعنى دون اللفظ، وفي القرآن اللفظُ والمعنى منظوران. (١)

وهذه التعاريفُ تقتضي أن اللفظ في الحديث القدسي غيرُ معيَّن، وإنها هو إلقاءُ المعنى في قلب النبي على دون تعيينِ لفظ، أي بواسطة الملك أو بالإلهام. وتقتضي أن كلَّ ما حكي في الأحاديث من أقوال منسوبة إلى الله تعالى يعتبر حديثًا قدسيًّا، فيدخل فيه ما يجري من حكاية محاوراتٍ ومقاولاتٍ فيها كلامُ الله تعالى مع بعض عباده.

وفي شرح جمع الجوامع للمحلي عند تعريف «الكتاب» بقوله: «القرآنُ اللفظُ المنزلُ على محمد على للإعجاز بسورة منه، المتعبَّد بتلاوته»، قال المحلي: «فخرج بالمنزل على محمد على عن أن يسمى قرآنًا الأحاديثُ غيرُ الربانية، وخرج بالإعجاز الأحاديثُ الربانية.» (٢) وهذا يتضمن تعريفَ الحديث الرباني، أي القدسي. ويُؤخذ منه أنه موحى بلفظه إلى النبي على ولكن لفظه ليس للإعجاز ولا متعبَّدًا بتلاوته، فاقتضى أن لفظ الحديث القدسي موحى به بعينه. وإذ لم يكن لنا طريقٌ إلى معرفة كون الكلام الذي يحكى به قولٌ من الله تعالى في الأحاديث النبوية أهموَ عيْنُ ما أوحي بلفظه أم هو كلام يرادفه، تعين علينا أن نتوسَّمه من صيغة حكاية روايه.

وكلامُ المحلي والطيبي يزيد بالتصريح بأن لفظ الحديث القدسي موحى به إلى النبي على بلفظه، ولكنه يجوز أن يُروَى بلفظ آخر مساوٍ للفظه في أداء المعنى المراد، على نحو ما ذكروا في رواية حديث النبي على بالمعنى، وجوازها في قول الأكثر. فاختلاف عباراتهم في تحديد الحديث القدسي يزيد بعضها على بعض، لكِنْ بعضها يكمل بعضًا ويتممه، فالتخالف بينها من قبيل التداخل.

⁽١) ذكر المناوي كلام الطيبي على النحو الآتي: «وفضل القرآن على الحديث القدسي أن القدسي نص إلهي في الدرجة الثانية وإن كان من غير واسطة ملك غالبًا؛ لأن المنظور فيه المعنى دون اللفظ، وفي القرآن اللفظ والمعنى منظوران، فعُلِم من هذا مرتبة بقية الآحاديث.» فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٤، ص٤٦٨ -٤٦٩.

⁽٢) البناني: حاشية العلامة البناني، ج١، ص٣٥٩-٣٦٠.

والذي أستخلصُه من مجموع كلامهم وحملِ بعضه على بعض للجمع بينه أن نقول: «الحديث القدسي هو كلام من الله تعالى صادرٌ منه في الدنيا، غيرُ مخاطَب به مُعَيَّن، موحَّى به إلى رسول الله على بالفاظ معينة، غير مقصودٍ بها الإعجازُ ولا التعبُّدُ بتلاوتها، ليبلِّغها إلى الناس، مع تفويضِ التصرُّف في ألفاظها بها يؤدي المقصود.»

فقولنا: «كلام من الله» جنسٌ شاملٌ لكلِّ لفظٍ يتضمن مرادَ الله، فشمل القرآن وما يُحكَى من أقوال تصدر من الله زجرًا للكفار أو الشياطين.

وخرج بقولنا: «صادر في الدنيا» ما هو إخبارٌ من رسول الله على عن أقوال تصدر من الله يوم القيامة، أو صدرت منه قبل إهباط آدم إلى الأرض، أو إخبارٌ عن أعال الله دون أقواله، كقوله في حديث البخاري عن أبي هريرة: «تكفل الله لَمِنْ جاهد في سبيله لا يُخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته، بأن يدخله الجنة أو يرجعه إلى أهله مع ما نال من أجر وغنيمة». (١) فهذه الروايةُ ليس فيها حكايةٌ عن قول الله تعالى، فلا تُعَدُّ حديثًا قدسياً. ووقع في رواية النسائي عن النبي على فيها عن يكيه عن ربه عز وجل قال: «أَيُّما عبدٍ من عبادي خرج مجاهدًا في سبيل الله ابتغاء مرضاتي، ضمنتُ له أن أرجعه بها أصاب مِنْ أُجْرٍ أو غنيمة، وإن قبضتُه غفرت له ورحمته»، (٢) ففي هذه الرواية يكون حديثًا قدسياً.

وخرج بقولنا: «موحًى به إلى رسوله» ما يُحْكَى من أقوال تصدر من الله تعالى خطابًا لغير محمد عليه كقوله في الحديث: «بينا أيوب السلام يغتسل عريانًا، فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب، ألم أكن أغنيتُك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك، ولكن لا غنى بي عن بركتك». (٣)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب التوحيد»، الحديث٧٤٦٣، ص١٢٨٦؛ صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث١٠٤، ص١٠٥.

⁽٢) سنن النسائي، «كتاب الجهاد»، الحديث٣١٢٣، ص٥٠٧.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الغسل»، الحديث ٢٨٩، ص٥٠؛ «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٢٨٩، ص٥١٠؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٤٩، ص ١٢٩؛ سنن النسائي، «كتاب الغسل والتيمم»، الحديث ٤٠٠، ص ٧٣ (واللفظ للبخاري).

وقولنا: «موحًى به إلى رسول الله على يشمل أنواع الوحي، سواء كان بواسطة جبريل أو بالمنام أو بالإلهام، كما يُؤخذ من عبارة الجويني (١) والطيبي. وأما الذي يُؤخذ من كلام السيد الجرجاني وعلي القاري وكلام أبي البقاء في الكليات عند الكلام عن القرآن، فهو أن الحديث القدسي لا يُوحَى به إلى النبي على بواسطة جبريل بل بالإلهام أو المنام. (٢)

وبقولنا «غير مقصود بها الإعجاز ولا التعبد بتلاوتها» خرج القرآن.

وقولنا «ليبلغها إلى الناس»، أي أن يقترن الإخبار بذلك الكلام بقرينة تدل على أن المقصود إعلام الناس به، وهذه جهة شبه بين الحديث القدسي وبين القرآن. وخرج بذلك ما يحكى من أقوال الله تعالى للملائكة أو في أثناء القصص ونحوها، كما في حديث الموطأ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، فيجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم -وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟...». (٣) وكما في حديث ابن عباس في صحيح البخاري في قصة سؤال موسى المنتي مع الخضر إذ عاتب الله موسى على قوله: «إني لا أعلم أحدًا أعلم مني، فقال له الله تعالى: بلى، عبدنا خضر بمجمع البحرين، فسأل موسى السبيل إلى لقيه». (١٤)

⁽١) قوله: الجويني خطأ، وصوابه: الخُورِيني، وقد سلف توضيح ذلك قبل صفحات قليلة.

⁽٢) أورد المصنف الحديث مختصرًا، وله عند البخاري روايتان طويلتان، وفي أولاهما أن رسول الله ﷺ بعد أن ذكر القصة قال: «وددنا أن موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما». صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديثان٥٤٧٩ - ٤٧٢، ص٨١٨ – ٨٢١.

⁽٣) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب قصر الصلاة في السفر»، الحديث ٤٤٩، ج٢، ص٦٩.

⁽٤) أورد المصنف الحديث مختصرًا، وله عند البخاري روايتان طويلتان، وفي أولاهما أن رسول الله ﷺ بعد أن ذكر القصة قال: «وددنا أن موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما». صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديثان٥٤٧٩-٤٧٢٦، ص٨١٨-٨٢١.

صيغة رواية الحديث القدسي:

صيغة رواية الحديث القدسي حصرها ابن حجر الهيتمي في شرحه للأربعين في صيغتين:

إحداهما: قال رسول الله على فيها يرويه عن ربه، وهذه صيغةُ السلف، يعني أو ما يرادفها في حديث ابن عمر عن النبي على فيها يحكيه عن ربه عز وجل قال: «أَيُّما عبدٍ من عبادي خرج مجاهدًا في سبيل الله» الحديث المتقدم آنفاً. (١)

الثانية: قال الله تعالى فيها رواه عنه رسوله.

فتُعتبر إحدى هاتين الصيغتين أو ما يرادفها من الحديث القدسي. ويدل التتبعُ والاستقراء على أن الحديث الذي فيه تحاورٌ ومقاولةٌ بين الله وبعض عباده الأخيار أو الأشرار، لا يُعَدُّ حديثًا قدسيًّا، بل الحديثُ القدسيُّ ما هو حكايةُ قولِ الله وحده.

والذي يظهر من كتاب «الأحاديث القدسية» أن اللجنة التي دونته اعتمدت في حقيقة الحديث القدسي أنه كلُّ ما حُكِيَ فيه قولُ محكيٌّ عن الله تعالى مطلقاً.

الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وبينه وبين غيره من الأحاديث النبوية:

أما الفرق بين القرآن والحديث القدسي فظاهرٌ مما ذكرناه، وإنها الخفاء في الفرق بين أقوال النبي على مما ينسبه إلى الله وبين غيره من كلامه، ذلك أن الكلام الصادر عن النبي على التشريع وأمور الدين محمولٌ عند الجمهور على أنه موحًى به إليه. قال ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين النووية: «واختلف في بقية السنة

⁽١) الهيتمي: المبين بشرح الأربعين، ص٣٧٤.

غير الأحاديث القدسية: هل هو كله بوحي أو لا؟ وآية: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْمُوكَنَّ آلَ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْمُوكَنَّ آلَ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَمَا السيوطي في الإتقان في النوع السادس عشر: «إن جبريل كان ينزل بالسنة كها ينزل بالقرآن». (٢)

وأقول: هذا هو الظاهر، كما يدل عليه حديثُ يعلى بن أمية أن رجلاً أتى النبي بالجعرانة وعليه (أي على الرجل) جبة وعليه أثر الخلوق فقال: «يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة، وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبي على ساعة، فجاءه الوحي، فأشار عمر الله على فجاء يعلى، وعلى رسول الله على ثوبٌ قد أظل به، فأدخل رأسه، فإذا رسول الله على محمر الوجه، وهو يغط، ثم سرى عنه، فقال: «أين الذي سأل عن العمرة؟» فأتي بالرجل، فقال: «اغسل الطيب الذي بك ثلاث مرات، وانزع عنك الجبة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك». (٣)

فهذا الإخبار عن حكم العمرة نزل فيه وحي، ولم ينزل فيه قرآن. وظاهر الحال يقتضي أن الوحي للنبي على في تلك الساعة نزل لأجل جواب السائل عن العمل في العمرة. على أنه يحتمل أن يكون سؤال السائل صادف وقت نزول الوحي بقرآن، وأن تأخير جواب النبي على أنه كان لأجل الاشتغال بتلقي قرآن ينزل لا لترقب نزول وحي لجواب السائل، وهو احتمالٌ بعيد. ومسألةُ كونِ جميع الأحاديث موحى بها مسألةٌ مبنيةٌ على الخلاف في وقوع الاجتهاد من النبي على الشرعيات. (٤)

⁽١) المرجع نفسه، ص٣٧٣.

⁽٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص١٢٧.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الحج»، الحديث١٥٣١، ص٢٤٩؛ وانظر كذلك «كتاب العمرة»، الحديث ١٧٣١، ص٢٧٨؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٤٣٢٩، ص٢٣٨؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٤٩٨٥، ص٢٩٨٠، ص٨٩٨–٤٩٨.

⁽٤) راجع في مسألة اجتهاد الرسول الله: عيسى، عبدالجليل: اجتهاد الرسول الله (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط٢، ٢٠٠٣/١٤٢٣)؛ العمري، نادية شريف: اجتهاد الرسول الله (بيروت: مؤسسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع، ط٤، ١٩٨٧/١٤٠٨)؛ جاد الحق، جاد الحق علي: اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨).

وبها تقرر تكون الأقوالُ التي ينطق بها النبي ﷺ ثلاثة أنواع: أعلاها: وهو معلوم. (١) الثاني: الحديث القدسي وهو الذي بحثنا في شأنه، ولا بد فيه من نسبة قول إلى الله. الثالث: الحديث النبوي وهو ما عدا القرآن والحديث القدسي.

وقد تتبعتُ ما في كتاب الأحاديث القدسية للجنة القرآن والحديث، فوجدت ما يحق أن يُعدَّ حديثًا قدسيًّا أربعةً وخمسين حديثًا، وفي أكثرها رواياتٌ ألغينا إثباتها. فنحو قول النبي على في الصحيحين: «ينزل ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلة إلى السهاء الدنيا -حين يبقى ثلث الليل الآخر - فيقول: مَنْ يدعوني فأستجيبَ له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»، (٢) يشبه أن يكون قدسيًّا وليس بالقدسي؛ لأنه قولٌ إلهي متعلِّقٌ بأحوال قوم مَخْصوصين.

ونحو قوله في حديث الموطأ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون»، (17) ليس بقدسي؛ لأنه حكاية قولٍ من الله للملائكة، وليس قولاً يُرادُ تبليغُه، وإنها المراد تبليغُ القصة كلِّها بها اشتملت عليه.

ونحو حديث: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويكره لكم ثلاثًا»، (٤) ليس بحديث قدسيٍّ؛ لأنه نسبةُ فعل إلى الله لا نسبةُ قول. وكذلك حديث: «كلمتان حبيبتان إلى

⁽١) يعنى القرآن.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب التهجد»، الحديث ١١٤٥، ص١٨٣؛ «كتاب الدعوات»، الحديث ١٣٢١، ص٠٩٩؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٤٩٤، ص٠١٩؛ صحيح مسلم، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٥٨، ص٢٧٤.

⁽٣) سبق تخريجه.

⁽٤) جزء من حديث طويل عن أبي هريرة: «قال رسول الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا، ويكره لكم ثلاثًا، فيرضى لكم أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا. ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».» صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧١٥، ص٠٠٨.

الرحمان، خفيفتان في اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم». (١)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الدعوات»، الحديث ۲٤٠٦، ص١١١٢؛ «كتاب الأيمان والنذور»، الحديث ٢٥٠٦، ص١٦٥٤.

مراجعة ما تضمنه كتاب «فتح الملك العلي»(١)

طالعتُ كتابكم «فتح الملك العلي» (٢) فرأيت أنكم نحوتُم فيه نحو تلقي حديث «أنا مدينة العلم» بالقبول. ولا بدع في ذلك، فقد سبقكم إلى ذلك كثيرٌ من المحدثين، كما أن كثيرًا منهم نبذوه بالعراء وكثيرًا رموه بأنه وضع وافتراء.

وتبين من حاصل أقوالهم فيه أنَّ منكريه لم يقتصروا على الطعن في رجال أسانيده، بل تجاوزوا ذلك إلى الحكم على ذات الحديث، فقالوا فيه أقوالاً شديدة مثل: موضوع، منكر، لا أصل له، كذب، كم خلق افتضحوا فيه، لم يروه عن أبي معاوية [الضرير] أحدٌ من الثقات.

ومثلُ هذا الحكم لا يصدر عن أصحابه من الحفاظ إلا بعد التقَصِّي والاستقراء لجميع أسانيده، فإذا لم يجدوا فيها مظنة الصحة استخلصوا من

⁽۱) مصدر هذا المقال كتاب «تحقيقات وأنظار». وقد جاء في التقديم له الفقرة الآتية، ومن الراجح أنها بقلم محرر المجلة التي نشر فيها. إلا أن معد الكتاب لم يذكر اسم تلك المجلة، ولا مكان صدورها، فضلاً عن العدد الذي نشر فيه المقال وتاريخه. وهذا - للأسف - صنيعه في كل المقالات التي اشتمل عليها الكتاب المذكور. ونص الفقرة المشار إليها: «عرف القراء مما قد أشرنا إليه في أعداد ماضية بخصوص الكتاب المذكور أن فضيلة الأستاذ الأكبر كان قد راجع مؤلفه وأبان له وجوه الضعف في هذا الكتاب، وقلنا إننا سوف ننشر تلك المراجعة الآن، وقد وافانا البريد بها، فننشرها شاكرين.» ومحور المراجعة هو حديث: «أنا مدينة العلم، وعلى بابها».

⁽٢) العنوان الكامل للكتاب هو «فتح الملك العلي بصحة بأب مدينة العلم علي»، لمؤلفه أحمد بن محمد ابن الصديق الغياري، المغربي مولدًا ونشأة، المصري منزلا. وقد صدر الكتاب عن المطبعة الإسلامة بمصر سنة ١٣٥٤هـ، وهو رسالة صغيرة في أربع وعشرين صفحة.

استقرائهم حكمًا كليًّا يتعلق بذات الحديث المروي، وليس حكمًا جزئيًّا متعلقًا بأسانيده، وهذا مقامٌ شديد في الحكم. ونظيره قولُ الإمام أبي عبدالله البخاري في باب مَنْ أُهْدِى له هديةٌ وعنده جلساؤه [فهو أحق بها]: «ويُذكر عن ابن عباس أن جلساءَه شركاؤه، ولم يصح»، (۱) أي لم يصح عن رسول الله ﷺ، فلم يعين البخاري سندًا، بل جزم بعدم صحة المروي.

ولأجل حكمهم على ذات حديث: «أنا مدينة العلم» بالوضع، صار هذا الحديثُ سببَ الطعن في أبي الصلت، (٢) حتى إنك لتجد في كلام بعضهم الاعتراض على مَنْ عدَّل أبا الصلت بقوله: أليس قد روى حديث «أنا مدينة العلم»، كما ذكره الحاكم في المستدرك عن العباس بن محمد الدوري عن صالح بن حبيب. (٣)

ثم إن جماعةً تظاهروا على أن أبا الصلت وضع هذا الحديث عن أبي معاوية، وذكر قليلٌ منهم أن أبا معاوية حدَّث به ثم كف عنه. وعلى كل حال، فكثرةُ الاختلاف فيه وشدة عناية الأئمة بالفحص عن رواته يُؤذِنُ بأنه حديثٌ لم يكن معروفًا عند الحفاظ، وأنه طلع على هذه الأمة طلوع الشواظ.

⁽١) صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، ص٢٢٢.

⁽٢) هو أبو الصلت عبدالسلام بن صالح بن أيوب بن ميسرة الهروي الخراساني، مولى عبدالرحمن بن سَمُرة القُرشي. رحل في طلب الحديث إلى البصرة، والكوفة، والحجاز، واليمن، وسمع حماد بن زيد، ومالك بن أنس، وعبدالوارث بن سعيد، وعبدالرزاق الصنعاني، وسفيان بن عيينة، وغيرهم، وقدم بغداد، وحدث بها. كان من أصحاب الإمام على بن موسى الرضا ابن الإمام بن موسى الكاظم وخادمه، وروى عنه. استقربه المأمون وجعله من خاصته، وخرج معه في بعض المغازي. كان يرد على أصحاب الفرق من المرجئة والجهمية والقدرية، وناظر بشرًا المريسي وغيره من أهل الكلام بين يدي المأمون غير مرة. توقي أبو الصلت سنة ٢٣٦ه، كما ذكر الخطيب الغدادي.

⁽٣) وقد علق الذهبي على كلام الحاكم النيسابوري: «وأبو الصلت ثقة مأمون»، بقوله: «لا والله، لا ثقة ولا مأمون.» المستدرك على الصحيحين، «كتاب معرفة الصحابة»، الحديث ٤٧٠، ج٣، ص

المراجعة الإجمالية:

هذا وإنِّي أرى أن للاختلاف بيننا في قبول هذا الحديث مرجعًا نرجع إليه، وهو أصلُ الاختلاف في أصل عام يجري في هذا الحديث وأمثاله، ألا وهو أصلُ تغليب جانب التهمة والحذر في قبول الرواة، أو جانب حسن الظن والتسامح. وهما مقامان معلومان من قديم لأئمة الحديث، وبها كان التفاوتُ في مراتب ضبط المحدثين وتمحيصهم ونقدهم. فقد كان عمر بن الخطاب يقول: «المسلمون عدولٌ بعضهم على بعض»، (۱) ثُم لَـاً حدثت شهادةُ الزور قال عمر: «لا يؤمّر أحدٌ في الإسلام بغير عدول».

نشأ عن ذلك اختلافهم في هل الأصلُ في الناس هو الجرح أو العدالة. ومذهبُ المحققين -وفي مقدمتهم مالك بن أنس- أن الأصلَ في الناس هو الجرح، فلذلك قال: لا يُقبل مجهولُ الباطن، وإن كان مستورَ الظاهر. وعلى هذا القول درج جمهورُ التحقيق والضبط. (٣)

⁽۱) جاء ذلك في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري الذي بين فيه ما ينبغي على القاضي من الالتزام به من القواعد، فانظره كاملاً في: الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار المعرفة، ط۱، ۱۶۲۲/ ۲۰۰۱)، «كتاب الأقضية والأحكام»، الحديث ۱۳۹۱، ۳۳، ص٤٤٧ - ٤٤٨. قال العجلوني: «أورده الديلمي عن ابن عمرو بلا سند مرفوعًا [ولكن لم أجده في فردوسه]، وابن أبي شيبة بسند إلى ابن عمرو، ويروى عن عمر من قوله.» العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبدالهادى: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة القدسي، ۱۳۵۱هـ)، الحديث المحديث، ج٢، ص٢٠٠٠هـ)، الحديث

⁽٢) عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن أنه قال: «قدم على عمر بن الخطاب رجلٌ من أهل العراق فقال: لقد جئتك بأمر ما له رأسٌ ولا ذنب، فقال عمر: «ما هو؟» قال: شهاداتُ الزور ظهرت بأرضنا. فقال عمر: «أوقَد كان ذلك؟» قال نعم. قال عمر: «والله لا يؤمر رجلٌ في الإسلام بغير العدول».» الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٥٢٨، ج٣، ص٧٢٥-٥٢٨.

⁽٣) انظر في ذلك مثلاً الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص٩٩ - ١٠٠، السيوطي: تدريب الراوي، ص٢٧٣.

ومن الناس مَنْ قال: الأصلُ في الناس العدالة، وقبلوا مستورَ الظاهر وإن جُهل باطنه. وإلى هذا ذهب الأقلُّ، منهم أبو حنيفة، وابن فورك ومسلم الرازي من الشافعية. ولكن إذا ظهر موجِبُ الجرح بطل الخلاف. (١)

وفي الناس متساهلون يظنون الخير، ويتلقون الأخبار عن كل مسلم، إلى أن بلغ الحالُ ببعضهم أن عد تمحيصَ الرواة من قبيل الغيبة فأنكره على ابن معين قائلُهم:

وَلابْنِ مَعِينٍ فِي الرِّجَالِ مقالةٌ سَيُسْأَلُ عَنْهَا وَالإلَهُ شَهِيدُ إِنْ كَانَ زُورًا فَالْعِقَابُ شَدِيدُ (٢) إِنْ كَانَ زُورًا فَالْعِقَابُ شَدِيدُ (٢)

وطريقة إمامنا مالك ونظرائه -أئمة النقد- هي الطريقة المثلى، وعليها كانت سنتُه في تهذيب كتاب الموطأ عامًا فعاماً. وقد قال ابن أبي حاتم: «قلت ليحيى بن معين: لماذا مالك قل حديثُه؟ فقال: لكثرة تمييزه.» (٣) وقد كان يأتي في ذلك بتشديد

أَرَى الْخَدِيْرَ فِي السَدُّنْيَا يَقِسَلُّ كَثِسِيرُهُ وَيَسِنْقُصُ نَقْصًا وَالْحَدِيثُ يَزِيدُ وَلَا الْسَدُ كَانَ كَالْقَيْرِ كُلِّهِ وَلَكِنَ شَيْطَانَ الْحَدِيثِ مُرِيدُ مُرِيدُ وَلاَبْسِنِ مَعِينِ فِي الرِّجَالِ مقالَّةٌ سَيُسْاً لُلُ عَنْهَا وَالمَلِيكُ شَهِيدُ وَلاَبْسِنِ مَعِينِ فِي الرِّجَالِ مقالَّةٌ سَيُسْاً لُلُ عَنْهَا وَالمَلِيكُ شَهِيدُ وَلاَبْسِنِ مَعِينِ فِي الرَّجَالِ مقالَّةٌ وَإِنْ تَكُ زُورًا فَالْقِصَاصُ شَيدِدُ.» فَي إِنْ تَكُ خَقًا فَهْ يَ فِي الْحُكْمِ غِيبَةٌ وَإِنْ تَكُ زُورًا فَالْقِصَاصُ شَيدِدُ.» الكفاية في علم الرواية، ص ٣٨. وأورد الفخر الرازي البيتين الأخيرين بلفظ مختلف قليلاً ودون نسبة إلى مُعينَ في الشافعي واتهامه بالتشيع بسبب ما كتبه في قتال أهل البغي معولاً في الاحتجاج له على كلام على بن أبي طالب، الأمر الذي حدا بعض مؤيدي الشافعي حكما تقول الحكاية إلى إنشاد البيتين المذكورين. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، عمد بن عمر: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٥)، ص١٩٣٠)،

⁽١) انظر تفصيل القول في ذلك في: الشهرزوري: علوم الحديث، ص١٠٥-١٠٩.

⁽٢) روى الخطيب البغدادي عن «عبدالعزيز بن أبي الحسن قال: أنشدنا أبو بكر محمد بن أحمد المفيد قال: أنشدني الحسن بن علي الباغاني من أهل المغرب قال: أنشدني الحسن بن علي الباغاني من أهل المغرب قال: أنشدني بكر بن حماد الشاعر المغربي لنفسه:

⁽٣) الزركشي: النكت على مقدمة ابن الصلاح، ج٣، ص٣٦٧.

عمر بن الخطاب في قبول الرواية عن رسول الله على كما وقع في حديث أبي موسى الأشعري معه في كتاب الاستئذان في الموطأ وصحيح البخاري وأن عمر قال لأبي موسى: «أما إني لا أتهمك، ولكني أردتُ أن لا يتجرأ الناسُ على الحديث عن رسول الله على الله على الله الله على الله الله على الله على

وروينا عن ابن عباس أنه قال: «إنا كنا إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله، ابتدرنا وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.» (٢) وروى مسلم عن ابن سيرين أنه قال: «إن هذا العلم [يعني الحديث] دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم.» (٣) وروى أبو عمر ابن عبدالبر في التمهيد أن أبا هريرة قال: «إن هذا العلم (يعني الحديث) دين فانظروا عمن تأخذونه.» (١٤)

⁽۱) وكلام عمر كها رواه مالك: «أما إنِّي لم أتهمك، ولكن خشيت أن لا يتقول الناسُ على رسول الله على رسول الله على رسول الله على روايته لما جرى بين أبي موسى وعمر في مسألة الاستئذان. الموطأ براواياته الثهانية، «كتاب الاستئذان»، الحديث٢٥٣، ج٤، ص٤٤٢؛ صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٦٢، ص٢٣١؛ «كتاب الاستئذان»، الحديث٢٠٤٥، ص٢٠٦٢؛ «كتاب الاعتصام بالسنة»، الحديث٢٠٥٥، مع٢٠١٠.

⁽۲) صحيح مسلم، «المقدمة - باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها» (الحديث٧، ص٢٥-١٤). وتمام الحديث: «وحدثني محمد بن عباد وسعيد بن عمرو الأشعثي جميعًا، عن ابن عياس عيينة. قال سعيد: أخبرنا سفيان عن هشام بن حجير، عن طاووس؛ قال: جاء هذا إلى ابن عباس (يعني بُشير بن كعب). فجعل يحدثه...» وفي رواية أخرى عنده: «وحدثني أبو أيوب سليهان بن عبيدالله الغيلاني، حدثنا أبو عامر، يعني العقدي، حدثنا رباح، عن قيس بن سعد، عن مجاهد؛ قال: جاء بُشير العدوي إلى ابن عباس. فجعل يحدث ويقول: قال رسول الله على، قال رسول الله على ابن عباس لا يأذن لحديثه ولا ينظر إليه. فقال يا ابن عباس! مالي لا أراك تسمع لحديثي؟ أحدثك عن رسول الله على ولا تسمع. فقال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله على ابتدرته أبصارُنا، وأصغينا إليه بآذاننا. فلها ركب الناس الصعب يقول: قال رسول الله الله ما نعرف».

⁽٣) صحيح مسلم، «المقدمة»، ص١٤.

⁽٤) موسوعة شروح الموطأ، ج١، ص٣٣٩.

ومثلُه رُوِيَ عن مالك في التمهيد وفي المدارك لعياض. (١) وروينا عن عبدالله بن المبارك: «إن الإسناد من الدين، ولو لا الإسناد لقال من شاء بها شاء.» (٢) وقال عبدالرحمن بن مهدي: «خصلتان لا يستقيم فيهها حسنُ الظن: الحكم والحديث.» (٣)

وعلى هذه الطريقة جرى الأئمةُ المشهود لهم بتهام الضبط، مثل أصحاب مالك، كعبدالله بن المبارك وابن مهدي، ومن أصحابهم كالإمامين البخاري ومسلم. وأنا أرى التحري أولى بالمسلمين، فقد طفحت عليهم الروايات، فكانت منها أدواءٌ وطامات.

فإذا كنا متفقين في طريقنا من تغليب جانب التحرِّي، فالمراجعةُ سهلة، ولو لاح الخلافُ في أول وهلة. وإن كان كلُّ ينحو إلى منهج من ذينك المنهجين، فالاختلافُ في الفروع تبعُ للخلاف في الأصول، فلنتمسك بوثاق الود، ولا نهتم باختلاف الأوهام والعقول.

المراجعة التفصيلية:

ثم إن استقراء كتاب «فتح الملك العلي» بلغ بي إلى حصر مدارك الخلاف بيننا في ستة طرق مما سلكتموه:

الطريق الأول: أن كثرة الرواة عن أبي الصلت ترونها موجبًا لتعديله، وأنا أرى أن كثرة الرواة عن المطعون فيه ليست بالتي تفلته من سهام الطاعنين. وأنتم تعلمون أن أهلَ الصحيح والحسن يتوقفون في الرواية عن أحد بقولهم «تُكلِّمَ فيه»، فكيف والذين روَوْا عن أبي الصلت كلُّهم متكلَّمٌ فيهم؟

⁽١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢؛ اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.

⁽٢) الخطيب البغدادي: الكفاية، ص ٣٤١.

⁽٣) المصدر نفسه، ص٧٠٧.

الطريق الثاني: جعلتم اشتهار أبي الصلت بالزهد والديانة شاهدًا لتعديله. وهذا لا أساعد عليه؛ إذ بين الديانة والعدالة بون. فقد قال مالك في: «لقد أدركت سبعين رجلاً ممن يقول قال رسول الله على عند هذه الأساطين - وأشار إلى المسجد فيا أخذتُ عنهم شيئًا، وإن أحدَهم لو اؤتُمِن على بيت مال لكان أمينًا، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن.» (١)

وروى ابنُ وهب عنه أنه قال: «أدركت بهذه البلدة [أي المدينة] أقوامًا لو استُقي بهم القَطرُ لَسُقُوا، قد سمعوا العلمَ والحديثَ كثيرًا، ما حدَّثتُ عن أحد منهم شيئًا؛ لأنهم كانوا ألزموا أنفسهم خوف الله والزهد. وهذا الشأن -يعني الحديث والفتيا- يحتاج إلى رجل معه تُقي وورع، وصيانةٌ وإتقان، وفهمٌ وعلم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً.» (٢)

وقال يحيى بن سعيد القطان فيها روى مسلم: «لم نر أهلَ الخير في شيء أكذبَ منهم في الحديث»، (٣) يريد أنهم يكذبون عن توهم وغلط واختلاط في المسموعات، وحسن الظن بالرواة. وقال عبدالله بن المبارك في شأن عباد بن كثير: «كنت إذا ذكر في مجلس أثنيت عليه في دينه وأقول: لا تأخذوا عنه.» (٤)

⁽۱) وتمامً كلام الإمام مالك: «إن هذا العلم دينٌ فانظروا عمن تأخذونه.» اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص١٢٣.

⁽٢) المصدر نفسه.

⁽٣) صحيح مسلم، المقدمة، ص١٦. قال مسلم: «يقول: يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب.»

⁽٤) قال مسلم: «وحدثني حجاج بن الشاعر حدثنا شبابة، قال: قال شعبة: وقد لقيت شهرًا فلم أعتدً به. وحدثني محمد بن عبدالله بن قهزاد من أهل مرو قال: أخبرني علي بن حسين بن واقد قال: قال: عبدالله بن المبارك: قلت لسفيان الثوري: إن عباد بن كثير مَنْ تعرف حالَه، وإذا حدث جاء بأمر عظيم، فترى أن أقول للناس لا تأخذوا عنه؟ قال سفيان: بلي. قال عبدالله: فكنت إذا كنتُ في مجلس ذُكر فيه عباد أثنيت عليه وأقول: لا تأخذوا عنه.» صحيح مسلم، «المقدمة»، ص١٦.

فإذا سلمنا أن أبا الصلت كان على جانب من التقوى والزهد، فلسنا بالذين نسلم أن ذلك كاف في قبول حديثه.

الطريق الثالث: الاحتجاج بتوثيق مَنْ وثق أبا الصلت، مثل الحاكم في المستدرك، ومثل ما نقل عن يحيى بن معين. وأنا آخِذٌ في هذا بقاعدة تقديم الجرح على التعديل، إلا إذا كان المجرِّح شاذًا جدًّا وكان متحاملاً، لا سيما وكثيرٌ من الذين جرَّحوا أبا الصلت طعنوه طعنًا عميقًا، كما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمته، وكما ذكره أئمةُ الحديث عن أحمد بن حنبل والدارقطني وابن عدي في شأنه. (۱)

وقد ثبت أن أبا الصلت كان يروي أحاديثَ في مثالب ملصقة بمن تثلبهم الشيعة من الصحابة، مثل أبي موسى الأشعري ومعاوية رضي الله عنها، وذلك يدل على خبث تشيعه ورقة ديانته بدخول الفضول بين خيرة الأمة من أصحاب رسول الله على خبث أن الطعن في الصحابة إطلال من كُوى الإلحاد في الدين ورفع الثقة بنقَلة الدين إلينا. فكيف تطمئن النفسُ للرواية عن مثله؟ ولا ينفعه مع هذه النزعة زهدُه وتقاه.

وفي الحديث وصف رسول الله على قومًا فقال: «تَحْقِرون صلاتكم مع صلاتِهم وصيامكم في صيامهم، وأعمالكم مع أعمالهم، يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرَهم، يمرقُون من الدين كما يمرق السهم من الرَّمية»، (٢) وفي الحديث: «التقوى ههنا»، ويشير إلى صدره ثلاث مرات. (٣)

⁽۱) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط۱، ۱٤۲۲/ ۲۰۰۱، ج۱۲، ص۳۱۸–۳۲۲،

⁽۲) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب القرآن»، الحديث ٥٢١، ج٢، ص١٤٧؛ صحيح البخاري، «كتاب الناقب»، الحديث ٣٦١٠، ص٥٦٥-٢٠٦؛ صحيح مسلم، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٧/١٠٦٤.

⁽٣) عن أنس الله على الله على الله على يقول: «الإسلام علانية، والإيان في القلب»، قال: ثم يشير بيده إلى صدره ثلاث مرات. قال: ثم يقول: «التقوى ههنا، التقوى ههنا». الهيثمي: بغية الرائد، =

وقد جزم أحمد بن حنبل وابن عدي بأن أبا الصلت هو واضعُ حديث: «أنا مدينة العلم»، ونسبه لأبي معاوية. (١) أما ما يُنقل عن يحيى بن معين في شأن أبي الصلت فكلامُه فيه متناقض، كما ذكره الخطيب في التاريخ، (٢) فلا يُعَوَّلُ على شيء من كلامه.

وههنا ملاحظة تتعلق بهذا الطريق وهي أنكم ذكرتم في صفحة ٨ عن الدارقطني عن دعلج أن أبا سيعد الهروي سئل عن أبي الصلت فقال: نعم ابن الهيضم ثقة فقال: إنها سألتك عن عبد السلام فقال: نعم ثقة. اهـ.

والظاهرُ أن في النسخة تحريفًا؛ فإن الخطيب البغدادي في التاريخ في ترجمة عبدالسلام بن صالح ذكر كلامَ الدارقطني عن دعلج ونصَّ جواب الهروي هكذا: «نعيم بن الهيصم (بالصاد المهملة) ثقة، قال سائلُه: إنها سألتُكَ عن عبدالسلام، فقال: نعيم ثقة، ولم يزد.»(٦) فهذا إعراضٌ من أبي سعيد الهروي عن الجواب عن حال عبدالسلام بن صالح الملقب بأبي الصلت. وليس في العبارة «نعم» حرف الجواب، بل هو نُعيم اسم بصيغة التصغير، ونعيم هذا هروي، توُفِي سنة ٢٢٨.

الطريق الرابع: رأيتم أن هذا الحديث رُوِيَ من غير طريق أبي الصلت؛ إذ رواه محمد بن جعفر الفيدي عن أبي معاوية، وجعفر بن محمد البغدادي الفقيه عن

 [«]كتاب الإيمان»، الحديث ١٦٠، ج١، ص٢١٢. قال الهيثمي: «رواه أحمد وأبو يعلى بتمامه، والبزار باختصار. ورجاله رجال الصحيح ما خلا عليَّ بن مسعدة، وقد وثقه ابن حبان وأبو داود الطيالسي وأبو حاتم وابن معين، وضعفه آخرون.»

⁽۱) ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبدالله: الكامل في ضعفاء الرجال، ج١، ص٢١، ج٣، ص٢٠؛ ج٢، ص٢٠١.

⁽٢) أبو الصلت هو عبدالسلام بن صالح بن سليهان الهروي، توفي سنة ٢٣٦ه. قال الخطيب بعد ذكر كلام يحيى بن معين فيه: «قلت: وقد ضعف جماعة من الأئمة أبا الصلت وتكلموا فيه بغير هذا الحديث»، ثم ساق ما قيل فيه. الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج١٢، ص٣١٨ - ٣٢١.

⁽٣) المرجع نفسه، ص٣٢٢.

أبي معاوية، وعمر بن إسهاعيل بن مجالد، وأحمد بن سلمة الجرجاني، وإبرهيم بن موسى الرازي، ورجاء بن سلمة، وموسى بن محمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام. وقد ذكرتُ في مقالي ما قيل في جعفر بن محمد، وفي رجاء بن سلمة، وفي أحمد بن سلمة، وفي عمر ابن إسهاعيل. فيبقى محمد بن جعفر الفيدي، وإبرهيم بن موسى الرازي، وموسى ابن محمد الأنصاري، ومحمود بن خداش، والحسن بن علي بن راشد، وأبو عبيد القاسم بن سلام.

فأما محمد بن جعفر الفيدي فهو في ذاته ثقة، غير أن روايته لم تنقل إلينا بسند معروف حتى ننظر رجاله الراوين عن محمد بن جعفر الفيدي، ثم ننظر صيغة التحديث به عن أبي معاوية. إنها رأينا نقلاً نقله الخطيب في التاريخ عن ابن معين بغير سند أن الفيدي روى عن أبي معاوية، فالله أعلم بحال سنده.

وأما إبرهيم بن موسى فرواه عنه محمد بن جرير الطبري وقال: "إنه شيخ لا أعرفه، ولا سمعت منه غير هذا الحديث. "(١) فهو إذن مجهولٌ لراويه، غريبٌ عنده، فلا يُعتد به. وهو غير إبرهيم بن موسى الرازي الملقب بالفراء وبالصغير، فذاك إمام جليل.

وأما موسى بن محمد الأنصاري، فقد روى حديث «أنا دار الحكمة». وقد ذكرتُ روايتَه في مقالِي في جملة رواياته، وبينتُ ما فيها. وفي رواته محفوظ بن بحر الأنطاكي، وقد قال فيه أبو عروبة: «إنه كذاب»، قاله الذهبي في الميزان.(٢)

⁽۱) الطبري، محمد بن جرير: تهذيب الآثار (نسخة إلكترونية في الموقع الإلكتروني «شبكة مشكاة الإسلامية»، بدون ترقيم الصفحات)، الحديث ١٤١٥، قال الطبري: «حدثني محمد بن إسهاعيل الضراري، قال: حدثنا عبدالسلام بن صالح الهروي، قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله على: «أنا مدينة العلم، وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها»، حدثني إبراهيم بن موسى الرازي -وليس بالفراء - قال: حدثنا أبو معاوية، بإسناده، مثله. قال أبو جعفر: هذا الشيخ لا أعرفه، ولا سمعت منه غير هذا الحديث.»

⁽٢) ونص كلام الذهبي: «محفوظ بن بحر الأنطاكي: كذبه أبو عروبة.» الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ويليه ذيل ميزان الاعتدال للعراقي، تحقيق علي محمد

وأما محمود بن خداش والحسن بن علي بن راشد، فقد كفيتم القولَ فيها إذ قلتم: «إن الراويين عنها متهان.»

وأما أبو عبيد ففي الذين حدثوا عنه الجبريني، وهو من الضعفاء. وقد ذكرتم متابعة سعيد بن عقبة، ومتابعة عثمان بن عبدالله الأموي، وصرحتم كما صرحنا بقول ابن عدي فيهما، فلا يتكثر بهما.

الطريق الخامس: تعضيد هذا الحديث بالشواهد المعنوية مما يدل على فضائل على فضائل على فضائل على فضائل على فضل على لا ينكره إلا جاهلٌ ضعيفُ الإيهان، فهو عند جمهور علماء الإسلام في الرعيل الأول من أفاضل الصحابة. واتفق أهلُ السنة قاطبةً على أنه يتلو في الفضل أبا بكر وعمر، واختلفوا في الثالث: فقيل عثمان، وهو قولُ الجمهور منهم وهو الأصح عن مالك، وهو الذي نتقلده. وقيل: الثالث علي، وقيل: هما سواء، وهو مرويٌّ عن مالك، فرضي الله عن جميعهم.

إنها الكلام في فضيلة خاصة، وهي أن يكون عليٌّ هو الطريق الواضح لعلم رسول الله على فهذا لايكون إلا مِنْ نِحل الرافضة، كها بينته في مقالي. ويقوِّي التهمةَ المذكورة روايةُ الإصبغ بن نباتة لهذا الحديث أن رسول الله قال لعلي: «يا علي كذب مَنْ زعم أنه يدخلها من غير بابها»، فقد صرحت المكيدة بعد أن لوَّحت بها القرائنُ العديدة.

الطريق السادس: أن كثرة الروايات والطرق للحديث الضعيف تبلغ به مرتبة الحسن أو الصحة. وهذا إذا سلمناه، فإنها يُحتمل في الحديث الخفيف ضعفه. وأما الذي نحن بصدد الخوض فيه، فهو موضوعٌ أو شديدُ الضعف. فكثرةُ المتابعات لا تفيد (١)

⁼ معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/١٩٩٥)، ج٦، ص٣٠-٣ (الترجمة رقم ٧٠٨٩).

⁽١) كذا في الأصل، ولعل الأولَى أن يقال: لا تعين أو لا تساعد، والله أعلم.

على أن نَمنع إطلاقَ القاعدة، كما يدل عليه كلامُ النووي وابن الصلاح. (١) والخلاصةُ أن حالَ أسانيد هذا الحديث يمنع من إدخاله في حقيقة الصحيح وحقيقة الحسن، لفقدان شروطهما فيه، فيدور أمرُه بين الضعف والوضع.

⁽۱) قال النووي: «ويدخل في المتابعة والاستشهاد رواية مَنْ لا يُحتج به، ولا يصلح لذلك كل ضعيف.» السيوطي، جلال الدين: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبو قتيبة نظر عمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، ط۱، ۲۰۲۸/ ۲۰۰۵، ص۲۰۲، وقال ابن الصلاح: «اعلم أنه قد يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية مَنْ لا يُحتج بحديثه وحده بل يكون معدودًا في الضعفاء. وفي كتابي البخاري ومسلم جماعة من الضعفاء ذكراهم في المتابعات والشواهد. وليس كل ضعيف يصلح لذلك.» وقال أيضًا: «ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه، بل ذلك يتفاوت: فمنه ضعف يزيله ذلك بأن يكون ضعفه ناشئًا من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة... ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلك كالضعف الذي نشأ من كون الراوي متهمًا بالكذب أو كون الحديث شاذًا.» ابن الشهرزوري: علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ط۳، شاذًا.» ابن الشهرزوري: علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، ط۳،

درس في موطأ الإمام مالك ﷺ؛ «جامع القضاء وكراهيته»(۱)

"عن يحيى بن سعيد أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي: أن هلم إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحدًا، وإنها يقدس الإنسانَ عملُه. وقد بلغني أنك جُعلتَ طبيبًا تداوي، فإن كنت تبرئ فنعمًا لك، وإن كنت متطببًا فاحذر أن تقتلَ إنسانًا فتدخل النار. فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثُم أدبرا عنه، نظر إليهما وقال: ارجعا إليَّ، أعيدًا على قضيتكما، متطببٌ والله». (٢)

[تمهيد: القضاء بين الترغيب والترهيب]:

لم يترك الإمام رحمه الله تعالى في تبويبه هذا حقًا من المناسبة في التبويب إلا قضاه، إذ أخر التحذير من القضاء إلى آخر كتاب الأقضية، واستهل كتابَ الأقضية بالترغيب في القضاء بالحق، آثر بذلك التقديم وهذا التأخير ترتبًا طبيعيًّا من وجهين:

1 - أولُم أن الناس لو سُلك بهم مسلكُ الاقتصار على الترهيب من القضاء، ثم تمشى ذلك في عقول العلماء العدول فعافت نفوسُهم القضاء وتمالؤوا على التفصِّي منه، لكان من أثر ذلك أن يصبح الناسُ فوضى ويرجعوا إلى الهمجية الأولى يقتصُّون لأنفسهم، تلك الهمجية التي كان من جهد الشريعة إبعادُ الناس عنها، قال الحماسى:

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٣، الجزء ٩، رمضان ١٣٥٨/ أكتوبر ١٩٣٩ (ص٣٦٨-٣٧٦).

⁽٢) موطأ الإمام مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي، نشرة بعناية أحمد راتب عرموش (بيروت: دار النفائس، ط٢١،٤١٤ /١٤١٥. ومن الغريب أن عقق الموطأ بروايته الثانية قد أسقط هذا الأثر بدون مسوغ مع وجوده في رواية يحيى الليثي.

فَلَسْنَا كَمَنْ كُنْتُمْ تُصِيبُونَ سَلَّةً فَنَقْبَلُ ضَيَّا أَوْ نُحَكِّمُ قَاضِياً وَلَكِنَّ حُكْمَ السَّيْفُ رَاضِياً وَلَكِنَّ حُكْمَ السَّيْفُ رَاضِياً (١)

من أجل ذلك جاء الترغيب في القضاء بالحق، كأنه يأخذ بيد الخائف الوجل من هذا الأمر، ويطل به عليه، يبين له أن إكباره خيالٌ كبير، وأن المرء إذا شاء إجراء العدل كان يلي بولايته (٢) القضاء أكبر خطة وأصلحها للكون. ثم جاء الإمام في آخر كتاب الأقضية بالترهيب منه إيقاظًا لنفوس ربها خامرها الذهولُ فاستهونت أمرَه بعد استكباره، ولم ترقب حقَّ الله من الاحتياط فيه، وأخرج في هذا الأخير هاتيكم الكلمة الفذة: كلمة سلهان .

٢- وثانيهما يناسب حالَ المرء الذي يلي القضاء، أي أن يكون مكتوبًا على هذا السطر القويم، فتكون رهبتُه من القضاء بعد ولايته أشدَّ من نفوره عنه من قبل، فإن الولاية ربما خيبت أماني وبدلت أخلاقاً. قد تغر بوارقُ المرء فيظن سحابه ماطرًا، وما هو إلا جَهَامٌ (٣) لا ينشئ إلا غمَّا للكون وساكنيه، وحرارةٌ يوقدها بَرقُه الخُلَّب فيه: خُلُتُنُ أَفَادَتْهُ الولايَة وَيُبَدِّلُ (٤)

[العدل أساس صلاح العمران]:

أراد الله تعالى عمران هذا الكون، ففطر البشرَ على الدَّأَب نحو استحصال منافعه وإجابة طلبات نفسه؛ تلك الفطرةُ التي هي أصلُ التسابق لاقتضاء ما يستتب

⁽۱) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج۱، ص١٢٥ (الحماسية رقم ١٦). السلة: السرقة. والشاعر هو هو الشميذر الحارثي أو سويد بن صُمَيْع المرثدي، من بني الحارث. كان أخوه قُتل غيلةً، فقتل قاتلَ أخيه نهارًا في بعض الأسواق من الحضر. (المصدر نفسه، ص١٢٤).

⁽٢) من قوله: «أن إكباره» وحتى هذا الموضع لم يبدُ لنا الكلام مستقيًا، ويبدو أن فيه سقطًا أو تصحيفًا، ولكن لم يتبين لنا وجه الصواب فيه، ولعلنا نهتدي إليه في المستقبل.

⁽٣) الجُهَام: السَّحاب الذي لا ماء فيه. يقال: جاءني من هذا الأمر بِجَهام: أي بها لا خير فيه.

⁽٤) لَم أهتد إلى قائل هذا البيت.

به العمران. ولكن هاته الفطرة كانت بحكم الضرورة ميالةً إلى استلاب المنافع من أيدي أصحابها وروم انضهامها إلى المصالح الذاتية، إحساسًا يجده الحيُّ في نفسه ويسمعه يوحي إليه في باطنه أن لو استطعت أن تملك الدنيا فافعل، به (١) أمكن أن يسعى المرءُ في نيل ما يحب.

ولكنه سيجد المدافع عن أخذ ما بيده، فيضطر إلى الفكر في استخراج ما يطلب من غير يد مالكه بأن يسعى إليه من جهة لم يُسبق عليها. تلك جهة الإحياء والاختراع التي لا ينطفئ نبراسُها من الأمم، ولكنه ينوس^(٢) بمقدار الحاجة الداعية، كما قيل: «الحاجة أم الاختراع». ولكن النفوس من قبل أميل إلى الدعة والراحة، وأعشقُ للشيء المشاهد الحاصل، فلذلك يكون ميلُها إلى استلاب المملوكات أسبقَ من تفكيرها في ابتداع ما تشتهيه.

هكذا كان يجري هذا بين الأفراد في خاصتها، والقوم في قراها، والأمم في توسيع المالك، وطموح كل أمة إلى تعميرها الأرض وإفناء ما سواها بالوجه الذي تراه. فكان التدافع بين أفراد النوع لذلك طبيعيًّا ناشئًا عن تحرك القوتين الشاهية والغاصبة عند التزاحم في مزدحم الحياة، وكذلك تكون المصالح غالبًا غير سالمة من أضرار تعقبها هي منها بمنزلة ما تشتمل عليه الثمرةُ الطيبة من البزور والحلفايات.

فللتشريع في هذا أن ينظر بعد اقتضاء المصلحة العمرانية إلى ما تخلفه، فيكفي الناسَ مضرتَه بوجه تَسلم به تلك المصلحةُ من الأضرار. هذا الوجهُ هو حماية الحقوق؛ أي ردُّ يد الظالم عن تناول ما للغير بدون رضا، وهو أمرٌ حسن توافق عليه الفطرةُ ما دامت غيرَ مستهواة لهوى غالب في جزئية خاصة. ولا تستقلُّ أمةٌ عن الحاجة إليه مها بلغت من الرقي، فإن الأمم المنحطة لا يمكنها الوصولُ إلى إيفاء

⁽١) الضمير عائد على لفظة «إحساسًا»، ومعنى الكلام أنه بذلك الإحساس الذي يجده المرء في داخله أمكنه أن يسعى في لتحصيل ما يحب.

⁽٢) ناس ينوس: تحرك وتذبذب.

الحقوق أهلَها، فضرورتُها إلى القضاء ليست بالأمر الخفي. وأما الراقيةُ فإنها تتألف من جماعات فاضلة ومن أضدادها، فلا غنَّى بها عن تأسيس قواعد العدل لإصلاح الدهماء ولإقناع الحكهاء والعلهاء؛ لأن هؤلاء وإن كانوا يعرفون العدلَ ويجزمون بحسنه، إلا أنهم في الأحوال الخاصة مأسورن للشهوة أو الغضب. فكأنهم يحبون أن يكونوا في تلك الحالة الخاصة استثناءً من هاته المصلحة الكلية، لما يغلب من الهوى على التعقل. وهكذا يبقى ذو الهوى في كل مسألة يُحب الاستثناء، فإذا جاءت النوبةُ غيرَه أحبَّ أن يكون مستثنى أيضًا، وأغراه الطمعُ أن يقاس على سالفه.

فكان العدلُ إذن أصلَ العمران، وبه قامت الأرض ودامت الدول. وكان أهمُّ ما ينشأ عنه صفتين إن هما تحققتا سعدت الأمةُ ودام بقاؤها، ألا وهما: الحرية والأخوة. فإن الحرية إن لم يكن معها عدلُ ذبلت حتى تسَّاقط إلى الحضيض؛ إذ حقيقتها أن يأخذَ المرءُ بكل حقوقه، وأن يفي بجميع حقوق غيره، وأن يصدعَ بآرائه. وهذا كلُّه لا يكون بغير العدل.

كيف يجد المرءُ بغير العدل الأخذَ بكل حقوقه وهو يرى الكثير منها مستترًا في حصون العظماء، فلا تستطيعُ يدُه وصولاً إليه ولا فمُه أن يبديَ حنينًا عليه؟

أم كيف يمكنه أن يسلم حقوقَ غيره وهو إن ترك أخذَ حقّه وزاد فسلم للناس حقوقَهم رجعت كفُّه صفرًا، ولم يجد في حياته ما يتخذه ذُخراً؟

وكيف يمكنه التجاهرُ برأيه، وهو يعلم أن كلمة تُغضب زيدًا وعملاً يسوء عمرًا فلا يأمن من الأذي بأصنافه؟

وبهذا ينمحي تغييرُ المنكر والأمرُ بالمعروف من الناس، ذلك الوصفُ الذي إن فقدوه فسدوا وذلوا، قال عمر بن الخطاب لأبي مريم الحنفي(١) يومًا: «إني

⁽١) واسمه إياس بن صبيح بن المحرش بن عبد عمرو، كان من أهل اليهامة من أصحاب مسيلمة، وهو قاتل زيد بن الخطاب بن نفيل يوم اليهامة. ثم تاب وأسلم وحسن إسلامه، وولي قضاء البصرة بعد عمران بن الحصين في زمن عمر بن الخطاب.

أبغضك؛ لأنك قتلت أخي زيداً. قال أبو مريم: يا أمير المؤمنين، هل يعدمني بغضُك إيايَ حقًّا لي في الإسلام؟ قال عمر: اللهم لا. قال أبو مريم: إذن لا يرغي في الحب إلا النساء.» (١)

أما التآخي فضروريٌّ أنه لا يحصل ما دامت الأمةُ متنافرة: هذا يسلب حقًّا والآخرُ يسترجعه، وثالثٌ يرى سلبَ الأول إياه ملكًا فيأثر بحب أخذه من يد مسترجعه. وكذلك يكون أمرهم تنازعًا حتى يفشلوا وتذهب ريحهم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخُوةٌ ﴾ [الحجرات:١٠]، وقال رسول الله ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله»، (٢) فانظر كيف قرن بين الأخوة ونفي الظلم. لعل في هذا المقدار مقنعًا لكم إن أردتم أن تعرفوا مرتبة القضاء بالحق ومكانَه من الفضيلة.

قال ابن فرحون: «اعلم أن أكثر المؤلفين من أصحابنا بالغوا في الترهيب من الدخول في ولاية القضاء، وشددوا في كراهية السعي فيها، ورغبوا في الإعراض عنها والنفور والهروب منها، حتى تقرر في ذهن كثير من الفقهاء والصلحاء أن مَنْ وَلِيَ القضاء قد سهل عليه دينه... وهذا غلطٌ فاحش يجب الرجوعُ عنه والتوبةُ منه... واعلم أن كلَّ ما جاء من الأحاديث التي فيها تخويفٌ ووعيد، فإنها هو في حقِّ قضاة الجور العلماء أو الجهال الذين يُدخلون أنفسَهم في هذا المنصب بغير علم، ففي

⁽۱) أورد الجاحظ خبر هذه القصة بألفاظ متقاربة ومتفاوتة طولاً وقصرًا، وأشملها وأقربها لما ساقه المصنف: «وقال عمر بن الخطاب رحمه الله لأبي مريم الحنفي: والله لا أحبك حتى تحب الأرضُ الدم المسفوح. قال [أبو مريم]: فتمنعني لذلك حقًا؟ قال: لا. قال: فلا ضير، إنها يأسف على الحب النساء.» كتاب البيان والتبيين، ج١/٢، ص٥٧. وانظر أشتاتها في المصدر نفسه، ج١/١، ص٥٧؟ كتاب الحيوان، ج٣، ص٢٠١؛ ج٤، ص٢٠١.

⁽۲) صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٦٤، ص٩٩٥. وانظر كذلك سنن الترمذي، «كتابُ البرِّ والصلةِ»، الحديث١٩٢٧، ص٤٧٢.

هذين الصنفين جاء الوعيد. وأما قوله: «من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين»، (1) فقد أورده أكثرُ الناس في معرض التحذير من القضاء. وقال بعضٌ أهل العلم: هذا الحديثُ دليلٌ على شرف القضاء وعظيم منزلته، وأن المتولِّي له مجاهدٌ لنفسه وهواه، وهو دليلٌ على فضيلة مَنْ قضى بالحق إذ جعله ذبيحَ الحق امتحانًا.» (٢)

وقوله: «تجب التوبةُ منه» صحيح؛ لأنه يجر إلى تنقص رسول الله على إذ كان القضاءُ من تصرفاته وتصرفات خلفائه المتأسين به في سنته. وبه يُعلم سرُّ ما خرجه الإمام رحمه الله في هذا الكتاب تحت ترجمة الترغيب في القضاء بالحق حديث: «إنها أنا بشرٌ مثلُكم، وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحُنَ بِحُجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع»، (٣) لينبهَ على أن رسول الله على كان قاضيًا بين الناس، ثم كان القضاء من شأن الخلفاء الراشدين.

فلما آلت الخلافةُ إلى مَنْ لم يكن لهم من العلم بالسنة مكانةٌ تُخَوِّلُم السلامةَ من الخطأ غالبًا، آل ذلك إلى إسنادهم هذه الولايةَ إلى أحد العلماء المسلَّم لهم العلمُ والعدل ليأمنوا يوم القيامة حمل حسابهم. أما إن بعدت الأقطار، فإن من السنة

⁽۱) أخرج الترمذي: عن أبي هُرَيرَةَ أن رسُولُ الله ﷺ قال: «من وليَ القضاءَ، أو جُعلَ قاضيًا بينَ النَّاسِ، فقد ذُبحَ بغيرِ سكِّينِ». سنن الترمذي، «كتَّابُ الأحكام»، الحديث ١٣٢٥، ص ٣٤٢؛ سُننُ أبي دَاوُد، «كتَّاب القضاء»، الحديثان ٣٥٧١-٣٥٧٢، ص ٥٦٨. قال الترمذي: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ غريبٌ من هذا الوجهِ.»

⁽۲) ابن فرحون اليعمري المالكي، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن شمس الدين أبي عبدالله محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، نشرة بعناية جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۱۱۲۲۲/ ۲۰۰۱)، ج۱، ص ۱۰-۱۱.

⁽٣) وتمام الحديث: «فَمَنْ قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه فلا يأخذنَ منه شيئًا، فإنها أقطع له قطعةً من النار». الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٥٢٥، ج٣، ص٥٢٥. وانظر كذلك: صحيح البخاري، «كتاب الحيل»، الحديث ١٦٠٥، ص١٢٠١؛ «كتاب الأحكام»، الحديث ٢١٥٥، ص١٢٦٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧١٣، ص٢٧٩؛ صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧١٣، ص٢٧٩ (بدون عبارة: إنها أنا بشر).

[شرح الحديث]:

«مالك عن يحيى بن سعيد أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي أن هلم إلى الأرض المقدسة»:

أبو الدرداء هو عُويْمر بن عامر الخزرجي، أحد الثلاثة الذين نزلوا دمشق من الصحابة مع بلال ومعاوية، توُفِّي سنة ٣١ه. ولي قضاء القدس في خلافة عثمان وأمير الشام يومئذ معاوية، وقيل بل ولاه عمر. قال رسول الله على: «حكيم أمتي أبو الدرداء». (١) وسلمان الفارسي من رامهرمز. (٢) قال في الاستيعاب: شهد [له] رسول الله على بالحكمة في قوله: لو كان الدين أو العلم بالثريا لناله سلمان، وفي رواية رجلٌ من فارس، والمراد به سلمان. توفي سنة ٣٥ه. شهد وقعة الأحزاب وهو الذي أشار أن تحصن المدينة بخندق يحيط بها. سلمان وأبو الدرداء آخى بينهما النبي حين آخى بين المهاجرين والأنصار. وقد ورد دخولُ سلمان بيت أبي الدرداء وأنه وجد أمَّ الدرداء متبذلة، وأنه لام أبا الدرداء على ذلك. وهما من الأربعة الذين شهد لهم معاذ إذ قال: «اطلبوا العلم عند أربعة رهط: عند عويمر أبي الدرداء،

⁽۱) جزء من حديث بلفظ: «عويمر حكيم أمتي، وجُندب طريد أمتي يعيش وحده ويموت وحده والله يبعثه وحده»، البرهانفوري: كنز العمال، «كتاب الفضائل من قسم الأفعال»، الحديث ١٣٢٣، ج١١، ص ٦٤٤. قال المتقى الهندي: «عن أبي المثنى المليكي مرسلا.»

⁽٢) وتقول العرب رامز اختصارًا، مدينة مشهورة من نواحي خوزستان، ما بين تستر وشيراز. تبعد اثنين وثانين ميلاً إلى الجنوب الشرقي، وموقعها على نهر. فتحها المسلمون في خلافة عمر بقيادة النعمان بن مقرن سنة ١٧ من الهجرة. – المصنف.

وسلمان الفارسي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن سلام. «(۱) وباعتبار الشهادة النبوي؛ الدرداء وسلمان، يكون الحوارُ الذي دار بينهما ملحقًا بالحديث النبوي؛ إذ هو دائر بين الحكمة والعلم المشهود بهما لهما.

• «وهلم» اسم فعل، بمعنى أقبل إلي، يلازم حالة واحدة، فلا يتغير باختلاف المخاطَب به من تعدد أو تأنيث. استوفد أبو الدرداء سلمان لمساكنته رغبة في جوار أهل الفضل من الأخلاء؛ لأنهم رهطُ الرجل الذين يعتضد بهم، وهم أنفع له من أقاربه المنافرين لشربه. فالعاقلُ في مواصلة أهل رأيه أرغبُ منه في مُجاورة أهل نسبه، وكذك يكون الجوار خلة متى جلبه الود والاصطحاب. سئل الحكيم: أي الرجلين أحب إليك: أخوك أم صديقُك؟ فقال: إنها أُحِبُّ أخي إذا كان صديقي.

قال أبو الوليد الباجي في المنتقى: «قول أبي الدرداء: أن هلم إلى الأرض المقدسة؛ يريد المطهرة. والمقدس في كلام العرب المطهّر، وإنها أراد موضعًا من الشام يسمى المقدس، ومنه سمي مسجد إيليا: البيت المقدس، يريد المطهّر. ومعناه أنه مطهر مما كان في غيره من المواضع من الكفر، وكان ذلك في وقت من الأوقات، فلزمه الاسم والوصف بذلك.

ويُحْتَمَل أن يكونَ معنى تقديسها [و]تطهيرها، أن فيها يُطهَّرُ من الذنوب والخطايا، فيكونُ معنى المقدَّس المقدَّسُ أهلُها. ويدل على صحة هذا التأويل قولُ

⁽۱) أخرج الترمذي والحاكم - واللفظ للترمذي - عن يزيد بن عميرة أنه قال: «لمّا حضر معاذ بن جبل الموت قيل له: يا أبا عبد الرحمن أوصنا، قال: أجلسوني، فقال: إن العلم والإيهان مكانهما من ابتغاهما وجدهما (يقول ذلك ثلاث مرات)، والتمسوا العلم عند أربعة رهط: عند عويمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبدالله بن مسعود، وعند عبدالله بن سلام الذي كان يهوديًّا فأسلم. فإني سمعت رسول الله على يقول: «إنه عاشر عشرة في الجنة».» سنن الترمذي، «أبواب المناقب عن رسول الله على الحديث ١٦٧، مم ١٦٨؛ المستدرك على الصحيحين، «كتاب العلم»، الحديث ٣٣٤، ج١، ص ١٦٨؛ «كتاب مناقب الصحابة»، الحديث ٥٨٢٧، ج٣، ص ٥١١٥. قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب.»

سلمان: «إن الأرض لا تُقدِّس أحدًا»، ولا تطهره من ذنوبه، «وإنها يقدسه عمله». فيكون على هذا التأويل إنها وُصف أهلُ بيت المقدس بذلك في زمان عملوا فيه بطاعة الله تعالى، وكان كثيرٌ منهم أنبياء وسائرُهم أتباعًا للأنبياء.» (١)

وأقول: تقديس البقاع مثل تقديس الأوقات، هو أمر جعلي من الله تعالى تبعًا لما رسم لها من إيقاع الأعمال الصالحة التي أهمها التوحيد. وقد كان المسجد المقدس ثاني بيت وضع للناس لإعلان توحيد الله وتنزيهه، وذلك أساسُ فضائل الأعمال.

• «فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدس أحداً»: لم يشتمل جوابُ سلمان على تقرير لما يخالف اعتقاده، كالذي تشتمل عليه مخاطباتُ الناس ورسائلُهم من الإطراء لما قد يعتقده المرء فاسدًا بعلة المداهنة التي علق عليها الناس اسم المداراة، فعدموا بذلك فائدة النصيحة والتواصي بالحق.

ذلك أن سلمان وأمثاله صدقوا ما عاهدوا الله من بذل النصيحة لكل مسلم، وكذلك يكون الأمر بين أقوياء النفوس وراجحي الأحلام أن لا يكتموا شيئًا يرون منه صلاحًا ونصحًا؛ لأن الكذب هو علة انقلاب الحقائق وموجب ارتفاع الاطمئنان. وذلك يسبب التخاذل والتفريق، فلا يرجى اتحادٌ ما دام هذا سائدًا في أمة.

قوله: "إن الأرض لا تقدس أحدًا"، هو رد لِمَا تضمنه كلامُ أبي الدرداء حين دعاه إلى سكنى الأرض المقدسة؛ لأن الصفة تؤذن بالتعليل، فيتضمن أنه يكتسب من السكنى بها تقديسًا في نفسه. وقصد سلمان أن يدفع ما وقر في صدور الناس من الشعور بأن المرء قد تغني عنه ملابساتُه، حتى الأرض التي هو فيها. وأبو الدرداء وإن كان منزهًا في نظر سلمان عن اعتقاد هذا لعلمه وصحبته، ولكنه رأى لسانه جرى على ما تجري به ألسنةُ العموم، أو أنه رام ترغيبَه في القرب منه بمرغب ما، وهو فضل الأرض التي يسكنها استكمالاً للفضيلة.

⁽۱) الباجي: المنتقى، ج٨، ص١٦٢-١٦٣.

• «وإنها يقدس الإنسان عمله»: جاء بقضية كلية بعد أن نفى التقديسَ في جزئيته؛ لأن تلك الجزئية المنفية ليست أوْلَى الجزئيات بثبوت الحكم بحيث إِنْ نُفي عنها اقتنع المتكلِّم عن نفي ما عداها من الجزئيات، مما الشبهة به أشدُّ والخطأ إليه أسرع، نحو قرابة من المقدس أو صلة به.

فأورد هذا الحصر بإنها تنبيهًا على تعميم القضية، فقصر بذلك صفة تقديس الإنسان على العمل لا تتجاوزه إلى غيره، وهو قصر حقيقي. وليس ورود القصر بعد النفي بجاعله إضافيًّا؛ لأن النفي إنها يلمح إلى الاعتقاد المردود الباعث على سلوك طريق القصر. على أن النفي هنا متقدم، وهو عند التقديم صريحٌ في أن الداعي إلى الخطاب بالقصر يفيد. ووِزانُه وزانُ "إنها الولاءُ لَمِنْ أعتق»(١) بعد كلام أشار إلى أن البائع لا يستحقه، ولذا اتفق جمهورُ الفقهاء على أن لا ولاءَ إلا لمن أعتق.

• «وقد بلغني أنك جُعِلْتَ طبيبًا تداوي»: أشار إلى ولاية أبي الدرداء قضاء بلد القدس. ومراد سلمان ظاهر؛ إذ قد علم أبو الدرداء أنه لم يكن طبيبًا، فهو يعلم أن سلمان أراد تمثيلَ حاله في القضاء بحال الطبيبِ أو المتطبّب. وسمي القاضي طبيبًا على طريقة الاستعارة، لمشابهة القاضي الطبيبَ في إصلاح حال البشر وإزالة أدواء الظلم. فإن كان الطب يصلح مزاج المرضى، فالقضاء بالحق يصلح مزاج العالم

⁽۱) عن ابن شهاب، عن عروة: أن عائشة رضي الله عنها قالت: «جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق، في كل عام أُوقية، فأعينيني، فقلت: إن أحبَّ أهلُك أن أُعِدْها لهم ويكون ولاؤكِ لي، فعلت. فدهبت بريرة إلى أهلها، فقالت لهم فأبو ذلك عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله على جالس، فقالت: إني عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي في فأخبرت عائشة رضي الله عنها النبي فقال: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنها الولاء لمن أعتق»، ففعلت عائشة، ثم قام رسول الله في في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «ما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن ربال مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنها الولاء لمن أعتق». صحيح البخاري، كتاب البيوع»، الحديث ١٦٦٨، ص٢٤٦٠؛ صحيح مسلم، «كتاب العتق»، الحديث «كتاب البيوع»، الحديث ١٠٥١٨، ص٨٠٥.

أجمع، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّهَا آخَيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة:٣٢]؛ لأن الناس إن اطرد بينهم القضاء بالحق زالت طماعيتُهم في استلاب حقوق الغير، فاستقاموا من تلقاء أنفسهم متى علموا أن لا غاية يجتنونها من وراء الظلم.

فأما متى كان القضاء مختلاً، فإن للظالم أمنية الانزواء تحت التخفيف. هب أن الجور كان يقضي أن يشدد على البريء تارة، فإن ذلك لا يرفع المظالم؛ لأن النفوس عند الشهوات تتمسك بالطمع، ولهذا حظرت الشريعة الشفاعة لَمِنْ بلغ الإمامَ في الحدود وغيرها. وجاء بكلمة «تداوى» ترشيحًا للاستعارة وإيهاءً إلى وجه الشبه، إذ كانت الاستعارة من الغرابة بالمكان الذي ربها أَبْهم أمرَها على السامع.

- «فإن كنتَ تُبرئ»: طرد الاستعارة، ومن محاسن التشبيه أن يكون مطردًا في جميع أصوله وفروعه. وأراد بكونه يبرئ المقدرة على إصابة الحق، وحمل الناس عليه بتنفيذه فيهم، وتحمل مصاعب القضاء التي أقلُ ما فيها أنه يقضي على ذويه وأصحابه وهو كاره وهم كارهون. قال الباجي: «يريد بالإبراء هنا إصابة الحق ودفع الباطل؛ لأن الباطل [وما يتضادُّ به الشرعُ] هو الداءُ الذي يَسْأَل عنه المستفتي لإزالته.» (۱)
- «فنعيًّا لك»: نعم فعل غير متصر ف عند محققي النحاة، وتدخل عليها «ما» التي هي في الأصل معرفة غير موصولة هي بمعنى الشيء، فتدغم ميم «نعم» في ميم «ما». والغالب أن يقع بعدها ضميرٌ مخصوص بالمدح، نحو قوله تعالى: ﴿ فَنِعِمًا هِي ﴾ [البقرة: ٢٧١]، فإن وقع فعل بعد «ما» صارت موصولة، نحو: ﴿ إِنَّ اللّهَ نِعِمًا يَعِظُكُم بِهِ * ﴾ [النساء: ٥٨]، فلا يُذكر بعدها مخصوصٌ بالمدح استغناءً عنه بها أشعر به من الكلام. وإذا وقع بعد «ما» حرف جر، كها هنا، صح أن يُجْعَلَ صلة «ما» أو صفةً لها، أي نعم الشيء لك أو نعم الذي لك. وفي الحديث: «بئس ما لأحدهم أن يقول: نَسِيتُ آية

⁽١) الباجي: المنتقى، ج٨، ص١٦٣.

كذا وآية كذا.»(١) إلخ. والمعنى: فنعم الشيء لك القضاء بين الناس، لما فيه من إيصال الحق.

• «وإن كنت متطببًا فاحذَرْ أن تقتل إنسانًا»: أراد بالمتطبب هنا المتفعل المتكلف من الطب المراد هناك، أي غيرَ عالم بوجوه القضاء، ورشح هاته الاستعارة بقوله: «أن تقتل إنسانًا». وقد شبه بقتل المتطبب مريضَه ما يُحدثه قضاء القاصر من ضياع الحقوق المفضي إلى الفساد، فيكون الترشيح مستعارًا للازم المشبّة من لوازم المشبه به على نحو: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبّلِ اللّهِ جَمِيعًا ﴾ [آل عمران:١٠٣]، فيفيد الترشيح بلفظه والاستعارة بمعناه وقرينته.

وأراد بالمتطبِّ الذي ليس على بينةٍ من أمره، فهو يقصد الحقَّ فيقع في الباطل، كشأن كلِّ مَنْ لم يكن متحقِّقًا من شيء. فسلمان لا يَخْشى على أبي الدرداء الجُور، ولا يحذره منه؛ لأنه آمِنٌ عليه منه لعدالته، إذ هو من أصحاب رسول الله، وهم عدول. وإنها خشي عليه أن لا يتأمل جيدَ التأمل في بعض القضايا، مبالغةً في النصح له، وذلك لأن القضاء بغير الحق جهلاً يساوي قصدَ الجور في عدم الوصول إلى الحق.

وفي حديث النَّسائي عن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «القضاةُ ثلاثة: اثنان في النار، وواحدٌ في الجنة، ورجلٌ قضى للناس على جهلٍ فهو في النار، ورجلٌ جَارَ في الحكم فهو في النار». (٢)

⁽۱) «حدثنا محمد بن عرعرة: حدثنا شعبة، عن منصور، عن أبي وائل، عن عبد الله قال: قال النبي على: «بئس ما لأحدهم أن يقول: نسيت آية كيت وكيت، بل نُسِّي، واستذكروا القرآن، فإنه أشدُّ تفصِّيًا من صدور الرجال من النعم». صحيح البخاري، «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٥٠٣١ و ٥٠٣٥، صحيح مسلم، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٩، صحيح مسلم، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٩، ص

⁽٢) سنن ابن ماجه، «أبواب الأحكام»، الحديث ٢٣١، ص ٣٣١؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأقضية»، الحديث ٣٥١»، ص ٣٥٧، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأقضية»، الحديث ٣٥٧، ص ٥٦٧، ص ٥٦٧، الحديث ١٩٥٣، ص ٥٦٧، ص

وهذا يدَل على اشتراط العلم في القاضي. والعلم مهما أُطلق في لسان أهل الأصول والمتقدمين، فإنها يُراد به أصدقُ معانيه، وهو الفكرُ والنظر. فلا يصح عند الأئمة ولاية قاضٍ عامِّيٌّ أو مقلِّدٍ لا يستطيع النظرَ في مدارك الأحكام أو في مسائل الخلاف، قال عبدالوهاب في التلقين: «ولا يُستَقْضَى إلا فقيةٌ من أهل الاجتهاد لا عامي مقلِّد؛ [لأنه يحتاج فيها ينزل من الحوادث إلى الاجتهاد. فلا يصح أن يكون عاميًا؛ لأنه ليس بمجتهد]».(١)

وشرح المازري فقال: «وقد قال مالك في كتاب ابن حبيب: فإن لم يكن عالم، فعاقل ورع؛ فإنه بالعقل يقف وبالورع يسأل. فهذا قول ابن حبيب سهل في ولاية القضاء المقلد، ولكنه لم يصرح بجواز هذا مع القدرة على قاض نظار، بل أشار إلى كون الضرورة تدعو إلى ولاية مقلّد. ولا خلاف أن ولاية النظار أجدر من ولاية المقلد، وإنها الخلاف هل تصح ولاية المقلد وتنفذ أحكامه أم لا؟ فيمنع ذلك الشافعي، وهو الذي يحكيه أئمةُ مذهبنا عن المذهب، ويجيز ذلك أبو حنيفة ويأمره بمشاورة النظار. واحتج أصحابنا وأصحاب الشافعي بقوله تعالى: ﴿لِتَحَكُمُ بَكِنَ النَّاسِ مِمَا أَرَنكَ اللَّهُ وَالسَّولِ إِن كُنهُمُ اللَّهُ وَالنَّهُ وَالسَّولِ إِن كُنهُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَالنَّهُ وَاللَّهُ و

أما عصرُنا هذا، ففي إقليم المغرب لا يوجد مفتٍ نظَّار، فالمنعُ من ولاية المقلد تعطيلٌ للأحكام، ولكن تختلف أحوال المقلدين. ثم إذا كان النظر شرطًا، فهو يتضمن المنعَ من اشتراط الإمام على رجل نظار أن لا يحكم إلا بمذهب أحد الأئمة؛ لأن الرجل إذا أداه اجتهادُه إلى الصواب وأُمِر أن يَقضيَ بخلاف ما عنده فقد صار مأمورًا بمخالفة الحق في اعتقاده. فإذا انعقدت الولايةُ على هذا الوجه، فإن هذا عقدٌ

⁽١) البغدادي، القاضي أبو محمد عبدالوهاب: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني (١) البغدادي، الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٥٣٠.

لا يجوز، وينبغي فسخُه ورده. وذهب بعضُ الناس إلى أن القضاء على هذه الصفة لا يُفسخ، بل يمضي ويبطل الشرط؛ لأن الفسادَ في الشرط لا في التولية.»(١)

وقال أبو بكر ابن العربي: «الذي يقضي بالحق، إن كان عن علم فهو الذي يقوم عن يمين الرحمن، وإن كان عن تقليد فلا يجوز أن يُتخذ قاضيًا إلا عند الضرورة، فيقضي حينئذ في النازلة بفتوى عالم رآه ورواه (٢) بنص النازلة. فإن قاس على قوله أو قال: يجوز من هذا كذا أو نحوه فهو متعد.» (٣) وقال خليل: «[أهل القضاء عدلٌ ذكرٌ فطن] مجتهدٌ إن وجد، وإلا فأمثلُ مقلد.»(١)

وشذ ابن رشد وابن زرقون (٥) فقالا: ذلك مستحب، صرح بذلك في المقدمات. (٦)

⁽۱) لم يتيسر لمحقق كتاب «شرح التلقين» في طبعته الجديدة (الصادرة عن دار الغرب الإسلامي ببيروت) العثور على كامل أجزاء الكتاب، بها ذلك الجزء الذي يتضمن باب القضاء، ولذلك لم يتسن لنا توثيق كلام المازري الذي استشهد به المصنف هنا.

⁽٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: رآه ورواها. والله أعلم.

⁽٣) ابن العربي: المسالك، ج٦، ص٢٢٥. وقد ساق المصنف كلام ابن العربي ببعض تصرف وسقناه بعبارته.

⁽٤) المالكي، خليل بن إسحاق بن موسى: مختصر خليل في فقه الإمام مالك (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٢٢/١٣٤١)، ص٢٤٣.

⁽٥) أبو عبدالله محمد بن سعيد بن أحمد بن زرقون، الأنصاري (١١٠٨/٥٠٢-١١٩٠/٥٨٦)، فقيه أندلسي مالكي، عارف بالحديث. ولد في شريش، واستقر بإشبيلية، ومات بها. كان مسند الأندلس في وقته، ولي قضاء شلب وقضاء سبتة، وتُحِدت سيرتُه واشتهرت نزاهته . له كتاب «جوامع أنوار المنتقى والاستذكار» في شرح موطأ الإمام مالك.

⁽٦) بعد أن بين ابن رشد الجد أن للقضاء خصالاً مشترطة في صحة الولاية وخصالاً غير مشترطة في صحتها ولا يوجب عدمُها عزل القاضي عن الولاية، ذكر أن له خصالاً مستحبة كثيرة «منها أن يكون من أهل البلد، ورعًا، عالماً يسوغ له الاجتهاد، غنيًّا ليس بمحتاج، إلخ.» ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق محمد حجي وسعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨)، «كتاب الأقضية»، ج٢، ص٢٥٨.

وعليه قال ابن عاصم: "ويُستحب العلم فيه"،(١) فلما اطلع على هذا اللفظ مَنْ لا وقوفَ له على اصطلاح الناس في العلم ظن أن المستحبَّ العلمُ المقابل للجهل.

هكذا يتم تشبيه سلمان؛ لأن العالم بالحق يقضي وهو عالم أن ذلك هو الصواب، فهو كالطبيب المعتمد فيما يشير به على تجربة النفع. أما المقلد فهو كرجل بلغه أن الدواء نافع ولم يجربه، أو اقتضب دواءً من تلقاء نفسه يريد أن يجربه في ذلك المريض، فهذا إذا ناول المريض شيئًا لم يكن آمنًا من سوء المغبة.

إذا نظرنا إلى الشروط الواجبة في القاضي، نجدها ترجع إلى دفع وصف المتطبّب عنه وهي: ١. التكليف؛ لأن غير المكلف قاصرُ النظر قطعاً. ٢. والذكورة لضعف المرأة عن الأخذ بالحقوق ونزوعها إلى الرحمة والشفقة. ٣. والحرية لأن المملوك لا يُرجى لإقامة الحق ما دام يَخاف غيرَه، فربها قضى بهوى سيده. هذا هو الذي تشدون عليه من سر اشتراط الحرية في القاضي، ولا تُصْغُوا إلى ما يذكرونه من أن الرق أثر الكفر؛ لأنه لو صح لبطل استقضاء المولى. ٤. والعدالة، وأمرها واضح. ٥. والسلامة من فقد الحس أو المنطق؛ لأنه لا يُتَوصَّل إلى الحقيقة إلا بالفهم والاستفهام.

 ⁽١) جزء من صدر البيت السابع عشر من نظم أبي بكر ابن عاصم المعروف «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام»، وتمام البيت:

وَيُسْتَحَبُّ العِلْمُ فِيهِ وَالهِ وَرَعْ مَعْ كَوْنِهِ الأُصُولَ لِلْفِقْهِ بَمَعْ وَيُسْفِ الأُصُولَ لِلْفِقْهِ بَمَعْ التسولي، أبو الحسن علي بن عبدالسلام: البهجة في شرح التحفة ومعه حُلى المعاصم لفكر ابن عاصم، نشرة يعناية محمد عبدالقادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٣٠. وانظر كذلك (مع بعض الاختلاف): التوزري الزبيدي، عثمان بن المكي: توضيح الأحكام على تحفة الحكام (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٣٩)، ج١، ص٢٠ (والتوزري صاحب هذا الشرح أحد علماء جامع الزيتونة، كان من زملاء المصنف، وقد أُجيز كتابُه هذا من قبل النظارة العلمية للجامع التي كان ابن عاشور من أعضائها، عليها رحمة الله).

وبقي شرط الاتحاد على خلاف فيه، فدليلُ مشترِطه أنه أَعْوَنُ على اتحاد الأحكام والسلامة من التشويش على الخلق. (١)

• «فتدخل النار»: لقد أبدع كلامُ سلمان في التفنن؛ إذ تخلص من المشابهة التمثيلية على طريقة الخطابة البلاغية إلى المشابهة الشرعية المسماة بالقياس، فرَتَّب على تمثيل القضاء بالطب تمثيل القضاء بغير الحق بقتل النفس، تحذيرًا من العقاب المشهور لقاتل النفس، وهو دخول النار بجامع إضاعة الحق فيهما. ولأن القضاء قد يتعلق بالقصاص، فإذا تساهل فيه قتل نفسًا خطأ قريبًا من العمد لأجل التساهل.

وقد بلغ سلمان النصيحة والتذكير بخوف الله تعالى، فاستقاموا وأقاموا العدل، وسادوا العالم. فلما انقلبت الحال في عقائد الناس إلى الماهلة (٢) في أمر الله، والاستخفاف بالوعيد تحت اسم الرجاء وما هو إلا الإرجاء، واتكل الناس على الطمع في المغفرة، آل بهم الأمرُ إلى الإدبار. قال حجةُ الإسلام أبو حامد في كتاب الرجاء من إحياء علوم الدين: «المحبوبُ المتوقع لا بد وأن يكون له سبب، فإن كان انتظارُه لأجل حصول أكثر أسبابه فاسم الرجاء عليه صادق. وإن كان ذلك انتظارًا مع انخرام أسبابه واضطرابها، فاسم الغرور والحمق عليه أصدق من اسم الرجاء. وإن لم تكن الأسبابُ معلومةَ الوجود ولا معلومةَ الانتفاء، فاسم التمني أصدقُ على انتظاره؛ لأنه انتظارٌ من غير سبب.» (٣) ومعرفة الأسباب تسهل لمن يعرض نفسه انتظاره؛ لأنه انتظارٌ من غير سبب.» (٣)

⁽۱) قال ابن رشد الحفيد: «ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحدًا، والشافعي يجيز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منها ما يحكم فيه. وإن شرط اتفاقها في كل حكم لم يجز، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منها فوجهان: الجواز والمنع.» ابن رشد القرطبي، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن محمد عنها محمد ونهاية المقتصد، تحقيق هيثم جمعة هلال (بيروت: دار المعارف، ط1، ١٤٢٧، ٢٠٠٦)، ص٨٥٥-٨٥٧.

⁽٢) الماهلة هنا بمعنى التباطؤ والإهمال وعدم الاكتراث.

⁽٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج٤، ص١٩٠. هذا وقد ساق المصنف كلام الغزالي بشيء من التصرف وأوردناه كاملاً.

على كتاب الله تعالى، ولا يصغي إلى ما يقر به الغرورُ من الاستخفاف وتهوينِ أمر الله عند عامة عباده.

- «فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه نظر إليهما وقال: ارجعا [إليّ] أعيدا على قضيتكما»: هذا أصلٌ عظيم في أن المرء لا يأمن من الخطأ ما بلغ به العلم، وأنه يجب تعقبُ الأحكام لإزالة الخطأ عنها. وإن تقرر الخطأ للقاضي إذا لاح له فاستنكافه عن نقض حكمه شرُّ الجورين، فإن جُعِل ذلك إليه بالولاية فظاهر، وإن لم يُجْعَل إليه نقضُ أحكامه وجب عليه رفعُها لمن إليه النقضُ والإبرام.
- «متطبب والله»: قد يقف النظر هنا، ريثها يستبين أمرَ هاته الكلمة. فإنه يرى أبا الدرداء بعد أن نصح له سلهان بأن المتطبّب لا يأمن أن يقع فيها يُدخله النارَ وقَبِلَ النصيحة منه، أخبر عن نفسه بأنه متطبّب، فيتساءل: لماذا لم يترك هاته الخطة لطبيب؟ فيظن أن هاته كلمةُ تواضع منه، ولكنه ما يقدم خطوته حتى يرى يمينَ أبي الدرداء على ذلك الذي يعين كلامه للحقيقة.

وقد كان أصحابُ رسول الله ﷺ اعتادوا من قدوتهم الأعظم العصمة، فصاروا على وجلٍ من اقتحام القضاء بين الناس مع انتفاء العصمة، ولذلك قال أبو بكر ﷺ: «أيُّ أرض تُقِلُني، وأيُّ سَماءٍ تُظِلني، إن قلتُ في كتاب الله شيئًا من رأيي؟»(١)

فكذلك أبو الدرداء لما اعتبر بكلام سلمان، رأى أن التطبُّب لا يفارق غير المعصوم، فقال: «متطبب والله». فينبغي أن يكون مرادُه تطببًا غير التطبب الذي أراده سلمان. وأحسب أنه أراد به عدم أمن المجتهدين من الخطأ في اجتهادهم، فهو لا يسلم من الوعيد إلا إذا بذل مقدارَ استطاعته مع مظنة المقدرة والتأهل من نفسه؛ لأن الخطأ لا ينافي العلم والنظر، ولا يُلاَمُ في ذلك إلا حيث يكون الخطأ في محل

⁽١) الطبري: جامع البيان، ج١، ص٧٢، وفيه: «إذا قلت في القرآن ما لا أعلم»، بدل: «إن قلتُ في كتاب الله شيئًا من رأيي.»

الوضوح والحياد عن الدليل إلى غيره، أو مع التقصير في تقصِّي النظر ومعرفة الحجج. فهو بإعادة النازلة يَستدرك ما عسى أن يُلِمَّ به من خطأ على غرة. ولو كان أبو الدرداء شاكًا في كفاءته، لمَنعتْه عدالتُه من أن يليَ هذا الأمر.

وفي كلام أبي الدرداء ما يصدق قول رسول الله على فيه «إنه حكيم»، فقد دل على سعة صدره وترحابه بها يُسدى إليه من النصائح. وذلك آيةُ الكهال ومحبة الحق؛ لأن النفوس الكبيرة لا يهمها إلا المشيئ على الصواب أبدًا، فهي لا تحب أن تخالفه، ولذلك تبتهج بكل ما يجنبها الضلال عنه. أما النفوس المستضعفة والعقول السخيفة، فإنها تستنكف عن شعور الناس بحالها؛ إذ ليس لها ما تُقنع به نفسها إلا المغالطة والتناسي، فهي لا تستطيع كهالاً من شعورها بالعجز عنه. فلذلك يكون ذكرُه لها تعبًا ونكدًا، بخلاف الأخرى فإنها إن لاح لها خطأً في بعض أعها لها تعزت بالصواب في بقيتها، فأنشد حالهًا قولَ أبي الطيب:

ومَنْ ذَا الَّذِي تُرْضَى سَجَايَاهُ كُلُّهَا كَفَى الْمَرَءَ نُبِلاًّ أَنْ تُعَدَّ مَعَايِبُهُ (١)

قال الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا اللَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَادَتُهُمْ إِيمَنَا وَهُرْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ وَلَا مِنَا وَهُرْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿ وَفَي مَلازِمَة أَبِي فِي قُلُوبِهِم مَّرَضُ فَرَادَتُهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِم ﴾ [التوبة:١٢٤-١٢٥]. وفي ملازمة أبي الدرداء لهاته الكلمة إشعارٌ بتحفظه على النصيحة، حتى لقد اتخذ لفظها شعارًا له لا يفارقه ذكرُه في كل قضية.

⁽۱) هذا البيت لَمْ أجده في ديوان المتنبي بشروح البرقوقي والواحدي والعكبري وأبي العلاء المعري، ولا في بعض النشرات غير المحققة من الديوان. وقد ذكره أبو الهلال العسكري في ديوان المعاني، ولم ينسبه لأحد. والراجح أنه لعلي بن الجهم (۱۸۸-۲۹۹ه)، وقد نسبه إليه أبو منصور الثعالبي: المنتحل، تحقيق أحمد أبي علي (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٣١٦/ ١٩٠١)، ص٠١٠. وعنه نقله محقق ديوانه في تكملة الديوان. ديوان علي بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٤٠٠)، ١٩٨٠)، ص١١٨٠.

وكذلك حكماء الناس إذا اهتموا بأمر، ربما اتخذوا اسْمَه شعارًا لهم، حتى لقد كانت تُعرف أخلاقُ الرجل منهم في اختيار نقش خاتمه. وهذه سنةُ كلِّ قول، إنها يُعتَدُّ به إذا تبعه عمل. وبمقدار ذلك يكون النفعُ والتأثير، فأيَّما قولٍ أو علم لم يتبعه عملٌ فهو تبعاتٌ على صاحبه. ولهذا تعوَّذ رسولُ الله على من علم لا ينفع، (۱) أي لا ينشأ عنه عمل. وقد كان من دعاءِ رسول الله على: «اللهم انفعني بها علمتني، وزدني علما». (۱) والله أعلم.

⁽۱) عن زيد بن أرقم. قال: «لا أقول لكم إلا كها كان رسول الله على يقول: كان يقول: «اللهم! إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل، والهرم وعذاب القبر. اللهم! آت نفسي تقواها، وزكّها أنت خير من زكاها، أنت وليها ومولاها. اللهم! إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها».» صحيح مسلم، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث٢٧٢، ص٢٤١؛ سنن الترمذي، «كتاب الدعوات»، الحديث٣٤٨، ص٩٥؛ سُننُ أبي دَاوُد، «كتاب الصلاة»، الحديث٨١٥١، ص٥١؟؛ سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث، ٢٥، ص٨٥،

⁽٢) أخرج الترمذي عَن أبي هُرَيْرَةَ أن رَسُولُ الله ﷺ: «اللّهُمَّ انفعني بها علَّمتني، وعلَّمني ما ينفعُني، وزدني عليًا، الحَمْدُ لله على كُلِّ حالٍ وأعوذُ بالله منْ حالِ أهلِ النَّارِ». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثُ غَرِيبٌ من هَذَا الوَجْهِ.» سنن الترمذي، «كتاب الدعوات»، الحديث ٩٩ ٣٥، ص ٨٢ ١؛ سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٥، ص ٣٨ (بدون: وأعوذُ بالله منْ حالِ أهل النَّارِ).

الأسانيد المريضة الرواية: «حديث طلب العلم فريضة»^(۱)

اشتهر في بعض الكتب وعلى ألسنة الناس حديثُ رسول الله عَلَيْهُ أنه قال: «طلب العلم فريضة»، وقد رُوِيَ من طرق كثيرة بروايات متنوعة. وقد طُلب مني بيانُ حالها، ومتابعةُ مواقعها في حلها وترحالها، فأجبتُ السؤالَ لأكون مِمَّنْ أُعْطِيَ الحكمة. (٢)

أقوال الحفاظ في رجال سنده:

قال ابنُ عدي في «الكامل» ومحمد بن طاهر المقدسي في «ذخيرة الحفاظ» ما ملخّصه أن روايته عن ابن مسعود هي من رواية عثمان الجمحي، وعثمان هذا مُنكر الحديث. وروايته عن ابن عمر من رواية موسى بن إبراهيم، وموسى مجهولٌ ضعيف. ومن رواية وهب [بن وهب، أبي البختري]، ووهب هذا كذاب. ومن رواية محمد بن عبدالملك الأنصاري، ومحمد هذا متروك الحديث. قال أحمد بن حنبل فيه: «إنه كان يضع الحديث.» وروايته عن جابر بن عبدالله من رواية محمد بن عبدالملك الأنصاري المذكور آنفاً. وروايته عن أنس بن مالك: من رواية حسان بن عبدالملك الأنصاري المذكور آنفاً. وروايته عن أنس بن مالك: من رواية حفص بن سليمان سياه، ومن رواية سليمان بن قرم، وهو أيضًا ضعيف، ومن رواية حفص بن سليمان

⁽١) لَمَ أَتمكن من معرفة تاريخ نشر هذا المقال لأول مرة ولا المجلة التي نشر فيها، فاعتمدت في ضبطه على كتاب «تحقيقات وأنظار». وقد تبينت فيه كثيرًا من الأخطاء، وخاصة في ضبط أسهاء الأعلام، وهو ما أنزه المصنف عن الوقوع في مثله، وإنها الراجح أنه تصحيفٌ من الناشر.

⁽۲) ههنا تضمينٌ من حديث عبدالله بن مسعود أن رسول الله الحلى قال: «لا حسدَ إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هَلكَتِه في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها». صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ۷۳۱؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ۱٤٠٩، ص ۲۲۷؛ «كتاب الأحكام»، الحديث ۷۳۱، ص ۲۲۹؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث ۷۳۱۷، ص ۲۹۳، فقصر ها»، الحديث ۲۸، ص ۲۹۳،

الغاضري، وحفص متروك الحديث. ومن رواية طريف بن سليهان أبي عاتكة، وهو منكر الحديث. ومن رواية عبدالله بن خراش [بن حوشب]، وعبدالله هذا قال البخاري فيه: إنه مُنكَرُ الحديث. ومن رواية سليهان بن سلمة الخبائري عن بقية بن الوليد عن الأوزاعي، وهو مُنكَرٌ من حديث الأوزاعي، ووقع فيه تخليطٌ لبقية بن الوليد. أقول: بقية بن الوليد متكلّمٌ فيه، قاله ابن العربي في العارضة على سنن الترمذي في شرح حديث العرباض بن سارية من باب الأخذ بالسنة. (۱) ومن رواية أحمد بن هارون [بن موسى بن هارون]، وأحمد هذا وضعه. ومن رواية زياد بن المحنون، (۲) وزياد متروك الحديث. ومن رواية [أبي سهل] حسام بن مصك [بن ظالم]، وحسام ضعيف. انتهى حاصل كلام ابن عدي في الكامل. (۲)

آراء الحفاظ في حالته:

أخرجه ابنُ عدي في كتابه المعدود للضعفاء، وحكم على جميع طرقه بالضعف. وقال السيوطي في الدرر المنتثرة: «وفي كلِّ طُرقه مقال.»(٤) وقال ابن

⁽۱) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج٥/ ١٠ ص١٠ وحديث العرباض بن سارية الذي أشار إليه المصنف: «وعظنا رسول الله على يعد صلاة الغداة موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجلٌ إن هذه موعظة مودِّع، فإذا تعهد إلينا يا رسول الله والسبح قال: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه مَنْ يعش منكم ير اختلافًا كثيرًا. وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ». "سنن الترمذي، «أبواب العلم»، الحديث ٢٦٧٦، ص ٢٦٩-

⁽٢) الصواب: زياد بن ميمون. انظر (الكامل) ٣/ ١٨٥، رقم (٦٨٦).

⁽٤) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن أبو بكر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ (الرياض: عهادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود، بدون تاريخ)، ص ١٤١.

عبدالبر: رُوِيَ من وجوه كلُّها معلولة. (١) وقال إسحاق بن راهويه: إن في أسانيده مقالاً. وقال البزار في مسنده: «رُوِيَ عن أنس بأسانيد واهية.» (٢)

وقال السيوطي في الدرر عن الْمِزِّي (بكسر الميم، تلميذ النووي، ووقع في بعض نسخ الدرر المنتثرة اللُزنِي، وهو تحريف): «هذا الحديث رُوِيَ من طرق تبلغ مرتبة الحسن.» (٣) وقال المناوي في شرح الجامع الصغير: «أسانيدُه كلَّها ضعيفة، لكنها تقوى بكثرتها.» (٤) وقال السيوطي في الدرر: «وأخرجه ابن ماجة عن كثير بن شنظير [عن محمد بن سيرين عن أنس]، وكثير مختلَفٌ فيه، فالحديث حسن.» (٥)

⁽۱) قال ابن عبدالبر: «هذا حديثٌ يُرْوَى عن أنس بن مالك، عن النبي على من وجوه كثيرة، كلُّها معلولة، لا حجة في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد». القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧/١٤٢٨)، ص١٤٥.

⁽۲) وتمام كلام البزار: «وهذا الحديث إنها رواه عن كُتيِّر حفص بن سليهان -وحفص لين الحديث جدًّا- وكل ما يُروى عن أنس في طلب العلم فريضة فأسانيدها لينه كلها، وإنها ذكرنا هذا الحديث لنبين العلة فيه، وأنه قد رواه محمد عن أنس.» البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق العتكي: البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق جماعة من الباحثين (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط١، ٢٤٦٥/ ٢٠٠٥)، «مسند أنس»، الحديث ٢٤٤٤، ٩٠٠، ص٠٤٢.

⁽٣) السيوطي: الدرر المنتثرة، ص١٤. وقال كذلك: «وقد حسن المُزِّي حديث «طلب العلم فريضة»، مع تصريح الحفاظ بتضعيفه.» السيوطي، جلال الدين: تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٠٢٥/ ٢٠٠٥)، ص٧٠١. هذا ولمَ أجد العبارة التي نقلها المصنف عن السيوطي منسوبة للمزي في كتاب «تهذيب الكهال» خلال ترجمته لكثير بن شنظير. وقد قال المزي عند ذكر رواية كثير لحديث: «طلب العلم فريضة، وواضِعُ العلم عند غير أهله كمُقلِّدِ الخنازيرِ الجواهرَ واللؤلؤ والذهب» ما يأتي: «رواه ابن ماجه عن هشام بن عهار، فوافقناه فيه بعلو، وهذا جميع ما له عندهم.» المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف: تهذيب الكهال في أسهاء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، يوسف: تهذيب الكهال في أسهاء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة)

⁽٤) المناوي: فيض القدير، ج٤، ص٢٦٧-٢٦٩.

⁽٥) السيوطي: الدرر المنتثرة، ص١٤١.

الرأيُ فيه من جهة سنده أنه حديثٌ ضعيف، رَأَيْنا فيه من أوهى مراتب الضعف؛ لأن رواته بين متروكٍ وضعيفٍ ووضاع وكذاب ومنكر ومختلف فيه. وإذْ قد طعن الأئمةُ في جميع أسانيده، فلا يكتسب قوةً باختلافهم في كُثير بن شنظير، فقد قال ابن عدي في كامله: كُثير بن شِنظير ضعيف. (۱) وقال في تهذيب الكمال عن النسائى: كُثير بن شنظير «ليس بالقوي.» (۲)

وإذا تعارض الجرْحُ والتعديل، فالجرح مقدَّم، كما قرره علماء الحديث والفقه والأصول. فإذا كان المجرِّح أكثرَ من المعدِّل أو تَسَاويا، فتقديمُ الجرح متفقٌ عليه، وإذا كان المجرِّحُ أقلَّ من المعدِّل ففيه خلاف. (٣)

والصحيحُ الذي عليه الجمهور من المحدثين والفقهاء والأصوليين تقديمُ الجرح، فعلى ما قررنا تسقط روايةُ كثير بن شنظير، فلا يكون الحديثُ حسنًا لأجلها، خلافًا للسيوطي. على أن رواية كثير بن شنظير هي بواسطة حفص بن سليان عنه، وحفص بن سليان متروكُ الحديث، قاله البخاري. (١٤)

وإنها قلتُ إنه من أوهى مراتب الضعف، لَما قرره علماء أصول الحديث أن الشديدَ الضعف هو الذي لا يخلو طريقٌ من طرقه عن كذاب أو متَّهَم. وأما ما نقله

⁽۱) هو كثير بن شنظير المازني البصري. اختلفت في شأنه الأقوال، فقال يحيى بن معين مرة: ثقة، وقال أخرى: ليس بشيء. وقال النسائي: ليس بالقوي. قال ابن عدي: «وليس في حديثه شيء من المنكر، وأرجو أن تكون مستقيمة.» المقريزي: مختصر الكامل، ص٦٣٩.

⁽٢) المزي: تهذيب الكمال، ج٢٤، ص١٢٤.

⁽٣) انظر في ذلك على سبيل المثال: البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: الكفاية في علم الدراية، ص ٩٩-١٠٠٠.

⁽³⁾ هو أبو عمر حفص بن سليان الأسدي، الكوفي، المقرئ. وكذلك قال البخاري: «سكتوا عنه.» وقال ابن معين: «كان حفص بن سليان وأبو بكر بن عياش أعلم الناس بقراءة عاصم، وكان حفص أقرأً من أبي بكر، وكان أبو بكر صدوقًا، وكان حفص كذابًا.» المقريزي: ختصر الكامل، ص ٢٨١. وقال الذهبي: «إمام في القراءة، وليس بشيء في الحديث.» ديوان الضعفاء والمتروكين، ج١، ص ٢١٤.

السيوطي عن المزي من قوله: «إنه روي من طرق تبلغ مرتبة الحسن»، فلم ندر قرارَه بهذه الطريق، فلعله يعني بها طريق كثير بن شنظير، وقد علمت ما فيها. وعلى تسليم كون الخلاف في كُثير بن شِنْظير لا يسقطه إلى درك الجرح، فإن حقيقة الحديث الحسن لا تنطبق على مثله؛ إذ الحديث الحسن يُشترط فيه سلامة رجال سنده من الجرح، وإنها ينزل عن مرتبة الصحيح بقلة ضبط رجاله مع عدالتهم.

وبقي لنا قولُ المناوي: إن كثرة طرق هذا الحديث تقويه. فهذا كلامٌ نحتاج في رده إلى تطويل؛ لأن صدورَ أمثاله كثيرٌ من كلام بعض المنتقدين للحديث. وهو كلامٌ لا يُؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعيف أقسامٌ كثيرة تنتهي في الضعف إلى الموضوع، فإن الموضوع من الضعيف عند المحققين من المحدثين. (١)

فبنا أن ننظر إلى حالة الضعيف: فإن كان ضعيفًا قريبًا من الحسن -أعني قد نقص منه صفةٌ من صفات الحسن أو صفتان ليست إحداهما راجعةً إلى اتهام بعض رواته - فهو مقبولٌ في الجملة. فهذا إذا اعتضد بطرق أخرى متهاثلة في الضعف بدون طعن في أحد رواته قد يكتسب قوةً ما، ولكنها قوةٌ لا تُخرجه عن رتبة الضعف، وإنها تُكسبه قوةً في الضعف. فهذا مشتبهٌ على الضعفاء في علم الحديث، فيحسبون أن الضعيف من هذا النوع إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن، وهو وهم وتخليط.

ألا ترى أن المُحدِّثين ذكروا في حديث: «مَنْ حفظ مِنْ أمتي أربعين حديثًا من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة في زمرة العلماء»، أنه رُوِيَ عن جماعة من الصحابة:

⁽۱) وقد عبر ابن الصلاح عن هذا المعنى بقوله: «اعلم أن الحديث الموضوع شرُّ الأحاديث الضعيفة، ولا تحل روايتُه لأحدٍ علم حاله في أي معنى إلا مقرونًا ببيان وضعه، بخلاف غيره من الأحاديث الضعيفة التي يُحتمل صدقُها في الباطن، حيث جاز روايتُها في الترغيب والترهيب.» الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحن: علوم الحديث، تحقيق نورالدين عتر (دمشق: دار الفكر، ط٣، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحن: علوم الحديث، تحقيق نورالدين عتر (دمشو: دار الفكر، ط٣، السيوطي: تدريب السيوطي: تدريب الرواي، ص٣٩ - ٩٩. وبمثله، بل تبعًا له، عبر النووي في «التقريب». السيوطي: تدريب الرواي، ص٣٤.

على بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وعبدالله بن عمرو وعبدالله بن عباس وأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري، وأنه رُوِيَ من طرق كثيرة، وذكروا أن الحفاظ اتفقوا على أنه حديثٌ ضعيف وإن كثرت طرقه؛ لأن جميع طرقه ليس فيها طريقٌ [يخلو](۱) من علة، قاله النووي وقاله ابن حجر. (۲) وهاهنا توجيهٌ كنتُ جعلته دستورًا في كيفية الاعتضاد بكثرة طرق الأخبار إذا تعددت طرقها، وقررته في دروس الأصول.

وذلك أن الحديث الصحيح يغلب الظن بصدق نسبته إلى رسول الله نظرًا لحسن الظن برواته، وفيه احتمالٌ مرجوح جدًّا بأن يكون مكذوبًا عن رسول الله على الظن برواته، وفيه احتمالٌ مرجوحٌ بأن والحديثُ الحسن دونه في الظنِّ بصدق نسبته، وفيه احتمالٌ مرجوحٌ بأن يكون مكذوباً. والحديث الضعيف يستوي من [حيث](١) ظنُّ احتمال عدم نسبته إلى رسول الله وظن احتمال صدق نسبته إليه.

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

⁽۲) قال النووي رحمه الله في مقدمة شرح الأربعين: «رُويت عن على بن أبي طالب، وعبدلله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وأبي الدراداء، وابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، من طرق كثيرات، روايات متنوعات أن رسول الله على قال: «مَنْ حفظ على أمتي أربعين حديثًا من أمور دينها بعثه الله في زمرة العلماء»، وفي رواية: «بعثه الله فقيهًا عالمًا»، وفي رواية أبي الدرداء: «وكنت له يوم القيامة شافعًا وشهيدًا»، وفي رواية ابن مسعود: «قيل له: ادخل الجنة من أي أبواب الجنة شئت»، وفي رواية ابن عمر: «كتب في زمرة العلماء». واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه.» ثم قال: «وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال.» وقد ساق ابن حجر وابن الملقن أقوال العلماء في تضعيف هذا الحديث. الهيتمي الشافعي، شهاب الدين أحمد بن حجر: الفتح المبين بشرح الأربعين، تحقيق علاء الطوخي الطواف (دمشق: دار البيروتي، ط١، ٢٠٤٧/ ٢٤٢٧)، ص٢٦ – ٤٤؛ ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي ابن أحمد سراج الدين الأنصاري: المعين على تفهم الأربعين، تحقيق عبدالعال مسعد (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٧)، ص٢١ – ٢٥؛ ابن الملقن مسعد (القاهرة:

 ⁽٣) راجع في ذلك للمصنف: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١)، ج٢، ص١٣٠-١٣١.

⁽٤) زيادة اقتضاها السياق، ويمكن الاستغناء عنها بحذف حرف «من» الوارد قبلها.

فإذا كثرت طرقُ الحديث الصحيح وطرق الحسن، فقد تأيد ظنُّ الصدق بظنونٍ مثله راجحة، فيصير الصحيحُ قريبًا من المتواتر، ويصير الحسن قريبًا من الصحيح. بخلاف الضعيف، فإن تكرُّرَ طرقِه الضعيفة يؤيد احتماليه معًا، فيبقى كما هو لا يكتسب قوةً بتكرر الطرق. أما من جهة معناه، فهو يؤدي معنى غيرَ منضبط يحتاج إلى التأويل.

وذلك لا يناسب الفصاحة النبوية؛ لأن التعريف في لفظة «العلم» المضاف إليه «طلب» لا يخلو أن يكون للعهد أو الاستغراق، ولا يجوز أن يكون للعهد إذ ليس في الشريعة علم معهود يتطرق إليه الذهن عند تعريفه بلام العهد. فتعين أن محمل التعريف للاستغراق، وهو إما استغراقٌ حقيقي أو عرفي. ولا يجوز أن يكون استغراقًا حقيقيًّا؛ لأنه يقتضي مطالبة كل مسلم بطلب جميع العلوم.

وهذا من التكليف بها لا يطاق، وهو منفِيٌّ عن دين الإسلام بحكم قوله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسُ إِلَّا وُسْعَهَأَ ﴾ [البقرة:٣٣٣]. فبقي أن يكون استغراقًا عُرفيًّا، أي كل علم من العلوم الشرعية. وهذا ظاهرُه باطل؛ إذ لا يجبُ على كل مسلم أن يطلب جميع العلوم الشرعية، بل تحصيلُها فرضُ كفاية يتوزَّعُه طائفةٌ من الأمة، كها اقتضته آية: ﴿فَلَوْلَانَفَرَمِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآبِفَةٌ لِيَـنَفَقَهُواْ فِي ٱلدِينِ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وإذا كان ظاهرُه غيرَ مراد قطعًا، لزم تأويلُه، ولا دليلَ على تأويلِ معين، فيصير من المجمل الباقي على إجماله، وذلك لا يليق بمقام التشريع أن يُخاطَبَ المسلمون بشيءٍ واجبِ عليهم غيرُ معيَّن مقدارُه.

وقد تأوله بعضُ العلماء بأن المراد به علمُ ما لا يسع المكلفَ جهلُه - من صلاته وطهارته وصيامه ونحو ذلك - بأن يحصل ما يمكنه تحصيلُه ويسأل عما لا يمكنه تحصيله عند نزوله به. ولا يخفى أنه تأويلُ بعيد، إذ تحصيلُ قواعد الدين والسؤال عن جزئياتها عند نزولها لا يُسَمَّى طلبَ العلم في متعارف اللغة.

يدل لذلك ما وقع في جامع العتبية في سماع القرينين أشهب وابن نافع من سؤال مالك عن طلب العلم: «أفريضة هو؟ فقال: لا والله، ما كلُّ الناس كان عالًِا،

وإن من الناس مَنْ أمرُه أن لا يطلبه. ثم قال من الغد: قد سُئلتُ أطلب العلم فريضة؟ قلت: أما على كل الناس فلا.» قال ابن رشد في البيان والتحصيل: «وقوله: إن من الناس من أمره أن لا يطلبه، يريد أن مِنَ الناس مَنْ هو قليلُ الفهم لا تتأتّى له المعاني على وجوهها، وإذا سمع الشيْءَ حمله على خلاف معناه، ومَنْ كان بهذه الصفة فالحظُّ أن يترك الاشتغال بطلب العلم إلى ما سواه من ذكر الله سبحانه وقراءة القرآن والصلاة، فهو أعظم لأجره. وقوله من الغد: أما على كلُّ الناس فلا، يدل على أنه فريضةٌ على بعضهم، فهو عنده فريضةٌ على مَنْ كان فيه موضعَ الأمانة.» (١)

أقول: كلامُ الإمام من الغد بيانٌ لقوله قبله: «ما كلُّ الناس كان عالماً»، وكلامُه كلُّه مؤذِنٌ بأن المرادَ بطلب العلم تحصيلُ المسائل وفهمُها وتنزيلُها، وذلك لا يلاقي تفسيرَ مَنْ فسَّر العلمَ بمعرفة قواعد الإسلام والسؤال عن جزئياتها.

تنبيه: قال السندي في شرح سنن ابن ماجة عن السخاوي: «أَلْحُقَ بعضُ المنصنفين بآخر هذا الحديث «ومسلمة»، وليس لها ذكرٌ في شيء من طرقه. »(٢)

[روايات الحديث]:

الرواية الأولى: «طلبُ العلم فريضة على كل مسلم»، رُوِيَ مرفوعًا عن أنس وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعلي وجابر بن عبدالله وأبي سعيد الخدري. قال السيوطي في جمع الجوامع وفي الجامع الصغير: أخرجه ابن عدي في كامله

⁽١) انظر كلام مالك وتعليق ابن رشد عليه في: البيان والتحصيل، «كتاب الجامع الثامن»، ج١٨، ص ٤٢٥-٤٢٦.

⁽۲) السندي، أبو الحسن الحنفي: سنن ابن ماجة بشرح السندي وبحاشيته تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦/١٤١)، ج١، ص١٤٧. وانظر أصل هذا النقل في: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق عليه عبدالله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧/٢٠١)، ص٢٢١.

الموضوع للضعفاء عن أنس، والبيهقي في شعب الإيهان عن أنس. وأخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس، والطبراني في الكبير عن ابن مسعود، والبيهقي في شعب الإيهان، والطبراني في الأوسط عن أبي سعيد الخدري، والخطيب البغدادي في التاريخ عن علي بن طالب، وتمام في فوائده عن ابن عمر. (١)

الرواية الثانية: «طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم، وواضِعُ العلم عند غير أهله كمُقَلِّدِ الخنازيرِ الجواهرَ واللؤلوَ والذهب»، رواه ابن ماجة من طريق حفص ابن سليان عن كُثيِّر بن شِنظير عن أنس بن مالك. (٢) قال المناوي في شرح الجامع الصغير: «ضعَّفه الحافظ المنذري.» (٣) وقال محمد السندي في شرح سنن ابن ماجة: إنه حديث ضعيف «لضعف حفص بن سليان.» (١) وسئل عنه النووي فقال: هو ضعيف جداً. (٥)

وقال الْمِزِّي -تلميذ النووي- والسيوطي: هو حسن لكثرة طرقه. (١) أقول: يريد الجزء الأول من الحديث وهو الرواية المتقدمة. أما قوله: «وواضع العلم» إلى آخره، فلا يُعرف له طريقٌ غيرُ طريقِ حفص بن سليمان عن كثير بن شنظير. وقد

⁽۱) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: الجامع لشعب الإيمان، تحقيق عبدالعلي عبدالحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، ط۱، ۲۰۰۳/۱٤۲۳)، الأحاديث١٥٤٥–١٥٤٧، ج٣، ص١٩٥٠ والرياض: مكتبة الرشد، ط۱، ۲۰۰۳/۱٤۲۳)، الأحاديث١٩٤٥ وكذلك رواه عن أنس (ج٥، ص٢٥٢ و ٣٤٤؛ ج٨، ص٣٨٧؛ ج١٠، ص١٦١؛ ج٢١، ص١٠٥؛ الرازي، الرازي، أبو القاسم تمام بن محمد: الفوائد، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الرياض: مكتبة الرشد، ط٣، ١٤١٨/١٩٩١)، الحديث ٥-٥، ج١، ص٣١-٣٣. وانظر في استيعاب طرقه المختلفة، السخاوي: المقاصد الحسنة، ص٢٥٠-٣١١.

⁽٢) سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٢٤، ص٣٤.

⁽٣) المناوي: فيض القدير، ج٤، ص٢٦٨.

⁽٤) سنن ابن ماجة بشرح السندي، ج١، ص١٤٧.

⁽٥) المرجع نفسه. ولفظة «جدًّا» ليست من كلام النووي، ولا هي من كلام السندي.

⁽٦) المرجع نفسه.

قدمنا في الكلام على الرواية الأولَى قولهَم في حفص بن سليهان: إنه متروك الحديث، وفي كثير بن شنظير: إنه مُخْتَلَفٌ في قبوله.

وأما ضعفُه من جهة المعنى، فجزؤه الأول تقدم الكلامُ عليه، وجزؤه الثاني ختلُّ المعنى، إذ المقصود منه التحذيرُ من وضع العلم عند غير أهله وتشنيعُ ذلك الوضع. ولا سبيلَ إلى معرفة أهلية طالب العلم لوضع العلم عنده حتى يُحذر منه، على أنه لا يلاقي صدرَ الحديث القاضي بأن طلبَ العلم فريضة على كل مسلم. فكأنَّ صدرَه يأمر بطلب العلم، وعجزه يأمر بإمساك العلم عَمَّنُ ليس له بأهل، فينفتح بابٌ عظيم لإمساك العلم بانفتاح باب النظر في أهلية الطالب وعدمها.

الرواية الثالثة: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإنَّ طالبَ العلم ليستغفر له كُلُّ شيءٍ حتى الحيتان في البحر». قال السيوطي في الجامعين: «رواه ابن عبدالبر في كتاب فضل العلم عن أنس.» (١) قال المناوي في شرح الجامع: «رُوِي عن أنس من وجوه كثيرة كلها معلولة [لا حجة في شيء منها].» (٢)

وضعفه من جهة المعنى في جزئه الأول تقدم الكلام عليه. أما قوله: «وإن طالب العلم ليستغفر له كل شيء» إلخ، فلا يشبه أن يكونَ من كلام النبوة لركاكاته، فإن أكثر البشر لا يستغفرون لطالب العلم، وأي معنى لاستغفار الحيوان والحيتان، وعهدنا أن الصالحين يستغفر لهم الملائكة؟ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَمِّلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوَّلَهُ، يُسَيِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِعِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَأَغْفِرُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنا وَسِعْتَ طُلُ طالب العلم إلى أن ويستغفر له الحيتان!

⁽١) ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، الحديث ١٤، ص١٥.

⁽٢) المناوي: فيض القدير، ج٤، ص٢٦٨. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

الرواية الرابعة: «طلب العلم أفضلُ عند الله عز وجل من الصلاة والصيام والحج والجهاد في سبيل الله»، رواه الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس. (۱) قال المناوي في شرح الجامع: إسناده فيه وضاع. (۱) أما ضعف معناه، فإن الصلاة والصيام والحج منها واجبٌ هو المراد هنا لقرينة ذكرها مع الحج، وطلب العلم تطوع، والواجباتُ أفضلُ من التطوع إلا ثلاثة فضائل مستثناة هي من جنس واجباتها وهي: التوضؤ قبل دخول الوقت، وابتداء السلام، وإبراء المعسر، مع أن الواجبَ إنظارُه إلى ميسرة.

الرواية الخامسة: «طلبُ العلم ساعةً خيرٌ من قيام ليلة، وطلب العلم يومًا خيرٌ من صيام ثلاثة أشهر»، رواه الديلمي في مسند الفردوس، قال المناوي: بسند ضعيف. (٣)

الرواية السادسة: «اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم»، رواه من طريق ابن عدي في الكامل، رواه ظريف بن سليان أبو عاتكة عن أنس، وقال البخاري: طريف منكر الحديث. (٤) ورواه أحمد الجوباري بسنده إلى أبي هريرة، والجوباري كذاب، (٥) وقد سرق هذا الحديث من أبي عاتكة وركب له

⁽۱) الديلمي الهمذاني، أبو شجاع شيرويه بن شهردار: الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٩٨٦/١٤٠٦)، الحديث٣٩١٩، ج٢، ص ٤٣٨.

⁽٢) ولفظ المناوي: «وفيه محمد بن تميم السعدي، قال الذهبي في الضعفاء: قال ابن حبان: كان يضع الحديث، أكثر محمد بن كرام عنه الموضوعات.» فيض القدير، ج٤، ص٢٦٩.

⁽٣) قال المناوي: «ورواه عنه أيضًا (أي عن ابن عباس) أبو نعيم وعنه تلقاه الديلمي مصرحًا، فلو عزاه المصنف (يعني السيوطي) للأصل كان أولى. ثم إن فيه نهشل بن سعيد، قال الذهبي: قال ابن راهويه: كان كذابًا.» فيض القدير، ج٤، ص٢٦٩.

⁽٤) ويقال له أيضًا: طريف بن سلمان. قال ابن عدي بعد أن ذكر روايته للحديث موضوع البحث عن أنس: «وعامة ما يرويه عن أنس لا يتابعه عليه أحدٌ من الثقات.» المقريزي: مختصر الكامل، صـ ٤٤٢.

⁽٥) هو أحمد بن عبدالله الهروي، يعرف بالجوباري والجُويْباري -جوبار هراة- كما يعرف بـ «سَتُّوق». قال ابن عدي: «حدث بأحاديث عن جرير والفضل وغيرهما، وضعها عليهم. وكان يضع

إسنادًا آخر إلى أبي هريرة.

قال السيوطي في اللآلئ المصنوعة عن ابن حبان: «هو باطل، لا أصلَ له»، وقال البيهقي في شعب الإيمان: «متنه مشهور، وإسناده ضعيف». (١)

الرواية السابعة: «طلب العلم فريضة، والله يحب إغاثة اللهفان»، رواه البيهقي في شعب الإيمان، وابن عبدالبر في كتاب العلم. (٢) قال المناوي في شرح الجامع: إسناده ضعيف. (٣)

الرواية الثامنة: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، فكن أيها العبدُ عالمًا أو متعلمًا، ولا خيرَ فيها بين ذلك»، (٤) قال في جمع الجوامع: رواه الديلمي عن علي علي يعني وهو ضعيفٌ لقول المؤلف في ديباجة كتابه: «إن كل ما عُزِيَ إلى الديلمي في مسند الفردوس فهو ضعيف، فيستغنَى بعزوه عن بيان ضعفه»، (٥) يعني ما انفرد به، فإن انفرادَه هو موجبُ العزو إليه.

الحديث لابن كرَّام على ما يريده، وكان ابنُ كرام يضعها في كتبه عنه ويسميه أحمد بن عبدالله الشيباني. "المقريزي: مختصر الكامل، ص٤٠١. وقال الذهبي: «دجال، مغير، وضع حديثًا كثيرًا، وهو في عصر البخاري. "ديوان الضعفاء والمتروكين، ج١، ص٣٠.

⁽١) السخاوي: المقاصد الحسنة، ص٣٢١.

⁽٢) البيهقي: الجامع لشعب الإيمان، الحديث١٥٤٤، ج٣، ص١٩٤-١٩٥، القرطبي: جامع بيان العلم وفضله، الحديث٢٠، ص١٦.

⁽٣) المناوي: فيض القدير، ج٤، ص٢٦٨.

⁽٤) الديلمي: الفردوس بمأتور الخطاب، الحديث ٣٩٠٨، ج٢، ص٤٣٧.

⁽٥) جاء ذلك في سياق بيان السيوطي لمنهجه في تصنيف أحاديث الكتاب المذكور والرموز التي استخدمها في العزو إلى المصادر التي اعتمد عليها، حيث قال: «... وللعقيلي في الضعفاء (عق)، ولابن عدي في الكامل (عد)، وللخطيب (خط) فإن كان في تاريخه أطلقت وإلا بينته، ولابن عساكر في تاريخه أو (كر). وكل ما عُزي لهؤلاء الأربعة أو للحكيم الترمذي في نوادر الأصول أو الحاكم في تاريخه أو لابن الجارود أو الديلمي في مسند الفردوس، فهو ضعيف، فليستغن بالعزو إليها أو إلى بعضها عن لابن الجارود أو الديلمي في مسند الفردوس، فهو ضعيف، فليستغن بالعزو إليها أو إلى بعضها عن بيان ضعفه. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير للسيوطي ومعها الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور للمناوي، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبدالجواد (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤/١٤١٤)، ج١، ص١٩.

التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس(')

إن مِنْ أكبر ما أضَرَّ بالمسلمين في تصورهم معاني الدين هو غرورُهم بما أُمْلِي عليهم من تهوين أمر العمل بشرائع الإسلام، ورضاهم بالاقتصار على فضيلة الإيهان والإسلام مع إهمال كثير من الأعهال، من قلب حقائق شرعية في أصول الدين أو في فروعه. وهذه الأحوال إنها جرها إليهم مروياتٌ ضعيفة، تكاثرت بين المسلمين بسبب تهاون بعض أهل الحديث بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعهال.

وقد أدخلت تلك الأحاديثُ الموضوعة الشائعة بين المسلمين والمجهولُ وهَنُها عند عامتهم وكثير من خاصتهم المعرضين عن تمحيص أسانيد الأحاديث - أغلاطاً كثيرة، سرى مفعولها في الناس فلم تخل بعضُ كتبهم من بعضها. فكان حقًا على كلِّ مَنْ يتصدى لإصلاح حال المسلمين أن يُنبَّهُ على تمحيص الآثار، لِا في التساهل في قبول وَاهِنِها من الأخطار التي لا يقدر المرءُ مقدارَ ما تفضي إليه. فمِنْ حقِّ المسلم الإعراضُ عنها، والاشتغالُ بالصحيح والحسن فهو أهونُ عليه. وها أنا أذكر طائفةً منها مرتبة على حروف المعجم، وسنقفيها في كل عدد بعدد من نوعها.

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ۱، الجزء ۱۰، ربيع الثاني ۱۳۵۱/ جوان (يونيو) ۱۹۳۷ (ص٥٠١-٥-).

١- «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، حديث موضوع بجميع أسانيده على ما انفصل عليه المحققون من المحدثين، ولا عبرة بِمَنْ أخرجه اغترارًا بظاهر حال راويه. وقد وضعه أبو الصلت واشتهر به. (١)

٢- «أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي»، رواه الحاكم وصححه على عادته. وقال الأئمة: هو ضعيف.

٣- «إن الله خلق الخلق فاختار من الخلق بني آدم إلخ»، أخرجه ابن عدي في
 كتاب الضعفاء، وقال الأئمة: هو حديث ضعيف.

٤ - «إذا ذلت العربُ ذل الإسلام»، رواه أبو يعلى في مسنده، قال العراقي في رسالته في فضل العرب: هو حديث صحيح. قال المناوي: وفيه ما فيه.

٥- «بُعثت لأتمم مكارمَ الأخلاق»، رواه الحاكم والبيهقي وهو ضعيف.

٦- «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»، أخرجه الحاكم في المستدرك، وهو حديث ضعيف.

٧- «حبُّ العرب إيمان، وبُغضُهم كفر، فمن أحب العربَّ فقد أحبني، ومن أبغض العرب فقد أبغضني»، هو أشد ضعفًا من الذي قبله.

٨. «طلب العلم فريضة على كل مسلم» حديث ضعيف.

٩- «مَنْ كان يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالعجمية؛ فإنه يورث النفاق»، رواه الحاكم في المستدرك قال: صحيح. وأنكره الذهبي.

• ١ - «الصلاة [أن] تَباءَسَ وتَمشكنَ»، لا يُعرف أصله (٢).

⁽١) راجع بحث المصنف بشأنه في المقال السابق.

⁽۲) انظر سنن أبي داود (۱۲۹٦)، وابن ماجه (۱۳۲۵)، ومسند أحمد (۱۷۵۲۳)، طبعة مؤسسة الرسالة، ولفظه عند أبي داود: «الصلاة مثنى مثنى. أن تَشَهَّدَ في كل ركعتين، وأن تباءَسَ وتمسكن...» وهو حديث إسناده ضعيف – الناشر.

١٢ - «قدِّموا قريشًا ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعالموها (أو لا تعلموها)، لولا أن تبطر قريش لأخبرتها ما لخيارها عند الله»، أخرجه جماعة بأسانيد كلها ضعيفة.

17 - «يا جابر أوّل ما خلق الله نور نبيك»، حديث طويل، وهو حديثٌ منكر يتردد حالُه بين الضعيف والوضع. (١)

⁽١) انظر كلام المصنف عليه في مقال: «خلق النور المحمدي».

خلق النور الحمدي(١)

أحييكم تحيةً طيبة، وأدعو لكم بالتوفيق والتسديد،

قرأتُ في مجلة «هدى الإسلام» رغبتكم مني في بيان حال الحديث الذي رواه عبدالرزاق بسنده إلى جابر بن عبدالله في أولية خلق النور النبوي. ولو لا سبقُ الخوض في هذا الحديث، لرأيت أجدر بأهل العلم من الأمة الإسلامية الاهتام بتمحيص ما ينبني عليه عملٌ نجيح أو اعتقاد صحيح، وأن يوفروا زمانهم فيها هم إليه أحوج، فإن الزمان نفيس.

إن ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من أخبار عالم الغيب إنها قُصد منه لفتُ العقول والقلوب إلى ما وراء المحسوس حتى يؤمنوا به مجملاً، ثم يُقبلوا على تعلم علم يرجونه مني دراية وعملاً. ولكن للعلم سلطانًا على جميع الحقائق، فإذا ثارت المناقشاتُ وتولدت المباحثات، فليس للعلماء ملازمةُ السكوت، وعليهم أن يمدوا طلبة الحقائق بتحقيق يُنعشُ ويقيت. وإن قدر رسول الله على قدرٌ منيف، وهو في غُنيةٍ عن إمداده بحديث صحيح أو ضعيف. وإن الله خصَّ هذه الأمة بصحة الإسناد، وأغناها بمرعى السعدان عن مراعي القتاد. (٢) لذلك حق على علمائها إن عرض من

⁽١) هذا المقال جوابٌ عن استفسار موجَّه من أحد القراء إلى مجلة «هدى الإسلام». وقد اعتمدنا في ضبط نصه على كتاب «تحقيقات وأنظار»، ومن الراجح أنه نشر في المجلة نفسها، ولكن جامع الكتاب لمَ يذكر العددَ الذي نشر فيه المقال ولا تاريخه.

⁽٢) يقال: «مرعًى ولا السعدان»، وهو مَثَلٌ يُضرَب للشيء يفضل على أقرانه. والسعدان: نبتٌ ذو شوك، وهو من أجود مراعي الإبل. والقتاد: نبتٌ له شوك كالإبر من الفصيلة القرنية، ومنه يستخرج أجود الصمغ. ومنه يضرب المثل: «من دونه خرطُ القتاد».

الآثار ما فيه مَغْمز أن يكشفوا عن حقيقته، فإن الكشف عن الحقائق أحمر. (١)

متن هذا الحديث:

قال صاحب المواهب اللدنية: «روى عبدالرزاق بسنده عن جابر بن عبدالله قال: قلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي! أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء، قال: «يا جابر، إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوحٌ ولا قلم، ولا جنةٌ ولا نار، ولا ملكٌ ولا سهاءٌ ولا أرض، ولا شمسٌ ولا قمر، ولا جنّيٌ ولا إنس. فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول الملائكة. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السموات، ومن الثاني باقي الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار. ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول الشموات، ومن الثاني نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهو المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله»، الحديث انتهى كلام المواهب. (٢)

قال الزرقاني في شرحه: «لم يذكر الرابع من هذا الجزء، فليراجع من مصنف عبدالرزاق مع تمام الحديث، وقد رواه البيهقي ببعض مخالفة.» (٣)

⁽١) لم أتمكن من تحديد أصل هذا التعبير، ولا ما إذا كان مثلاً يضرب، ولعله تصحيف: أحق، والله أعلم.

⁽۲) القسطلاني، أحمد بن محمد: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۹۹۲/۱۶۱۲)، ج۱، ص٣٦–٣٧؛ الزرقاني، محمد عبدالباقي: شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق محمد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩١٧/١٤١٧)، ج١، ص٨٩٥-٩١.

⁽٣) شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية، ج١، ص٩١٠. ومع اللهجة الواثقة التي أحال بها القسطلاني على مصنف عبدالرزاق وتابعه عليها شارحه الزرقاني، إلا أن حديث جابر هذا لا =

أقول: ذكر سليمان بن سَبُع السبتي في كتابه «شفاء الصدور» (١) هذا الحديث بدون إسناد بروايتين مختلفتين متقاربتين، هما من بين ما في المواهب مع مخالفة في ترتيب المخلوقات وفي تعيينها، ولا حاجة إلى التطويل بذكرها. فالظاهر أن الذي في «شفاء الصدور» هو رواية البيهقي. (٢) وفي رواية ابن سبع أن الجزء الرابع من الجزء الرابع ادخره الله تحت ساق العرش، فلما خلق آدم جعل ذلك النور فيه.

وجود له فيه ولا في غيره من مصنفاته. قال محقق شرح الزرقاني على المواهب (ج١، ٩٩، الحاشية رقم١): "حديث جابر هذا المنسوب إلى عبدالرزاق موضوع لا أصل له. وقد عزاه غير واحيد إلى عبدالرزاق خطأ، فهو غير موجود في مصنفه ولا جامعه ولا تفسيره. ومن الذين نسبوه إلى عبدالرزاق ابن العربي الحاتمي [الصواب: ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم] في تلقيح الأفهام، والديار بكري في كتاب الخميس في تاريخ أنفس نفيس، والعجلوني في كشف الخفاء وفي الأوائل العجلونية. وقال السيوطي في الحاوي في الفتاوى ١/ ٣٢٥: أما حديث أولية النور المحمدي فلا يثبت. وقد حكم الشيخ عبدالله بن الصديق [الغهاري] في رسالة: مرشد الحائر ببيان وضع حديث جابر، على هذا الحديث بالوضع. وقد سبقه إلى ذلك أخوه أحمد بن الصديق، فليُتنبَّه إلى ذلك." قلت [أنا محمد الطاهر الميساوي]: ولا يبعد أن يكون الشيخ ابن عاشور سابقًا في ذلك، فهو يكبرهما بأكثر من عشرين سنة على الأقل، وحينها تخرجا من الأزهر في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين كان هو شيخًا للزيتونة وكان قد مضى على ظهوره كاتبًا في قضايا الإصلاح ما يزيد على ثلاثة عقود.

(۱) العنوان الكامل للكتاب هو «شفاء الصدور في أعلام نبوة الرسول»، أما المصنف فهو أبو الربيع سليهان بن سَبُع السبتي، العجميسي أو العجيسي، ويلقب بالخطيب. ولد بسبتة، وبها نشأ وتعلم؛ ولا نكاد نعرف عنه شيئًا غير ذلك، فلا ندري متى ولد، ولا متى توفي، كما لا نعرف أي شيء عن أسرته أو عن شيوخه أو تلاميذه. ولكن المؤكد أنه يكبر ابن مدينته القاضي عياض المتوفى سنة 330ه، فقد ذكره وكتابه الكتاني حيث قال عند ذكره لكتب السيرة والشهائل: «وكتاب الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى... وفيه أحاديث ضعيفة وأخرى قيل فيها إنها موضوعة تبع فيها شفاء الصدور للخطيب أبي الربيع سليهان بن سبع السبتي.» الكتاني، محمد بن جعفر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ)، ص ٧٩. هذا وقد أورد التليدي أن ابن سبع توفي سنة ٢٥ه دون ذكر لمرجعه في ذلك. التليدي، محمد بن عبدالله: تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، عبدالله: تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلوم (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١،

(٢) لم أجده عند البيهقي، لا في السنن الكبرى، ولا في دلائل النبوة، ولا في معرفة السنن والآثار. ولم يتسن لي الاطلاعُ على كتاب شفاء الصدور للتحقق من الروايتين اللتين أشار إليهما المصنف.

مرتبة هذا الحديث من الصحة:

لا يُعرف هذا الحديثُ من غير رواية المواهب ورواية ابن سبع، وما ذكره الزرقاني منهما عن البيهقي. وقد صرح صاحبُ المواهب بأنه من رواية عبدالرزاق بسنده، ولم يذكر الذين رَوَوْه عن عبدالرزاق.

وعبدالرزاق هذا هو عبدالرزاق بن همام الصنعاني، المولود سنة ١٢٦ هو المتوفّى سنة ٢٢١ ه. وكان أحد أئمة الحديث، أخذ عن أئمة أهل السنة: عن مالك ومَعْمَر، (1) وابن جريج، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري. وأخذ عنه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه. وأخرج له البخاري في الصحيح أحاديث كثيرة بواسطة إسحاق وغيره. فهو ثقةٌ إمام في معظم عمره، إلا أنه كان قد عمي في آخر عمره، وانتحل التشيع. وحمله تشيعُه على أن يروي عن الضعفاء، مثل جعفر بن سليان الضبعي الشيعي. فلذلك حذر الأئمةُ من الرواية عنه بعد ما عمي، وأحسب أن عماه نشأ عن عارض في دماغه، فأضعف ضبطه. (1)

⁽۱) هو شيخ الإسلام الحافظ أبو عروة معمر بن راشد الأزدي، مولاهم البصري، نزيل اليمن. ولد سنة ٩٥ أو ٩٦ للهجرة، وشهد جنازة الحسن البصري. طلب العلم وهو حدث، وكان من أوعية العلم، حسن التصنيف، مع صدق وتحرِّ، وورع ونبل. حدث عن قتادة، والزهري، وعمرو بن دينار، وهمام بن منبه، وأبي إسحاق السبيعي، ومحمد بن زياد القرشي، وعار بن أبي عار المكي، وعبدالله بن طاووس، ومطر الوراق، وعبدالله أخي الزهري، وأبي عثمان الجعد، وسياك بن الفضل، وإسهاعيل بن أمية، وعبدالكريم الجزري، وعاصم الأحول، وثابت البناني، وعاصم بن أبي النجود، ويحيى بن أبي كثير، ومنصور بن المعتمر، وسليهان الأعمش، وزيد بن أسلم، وأبوب السختياني، وزياد بن علاقة، ومحمد بن المنكدر، وطبقتهم. وحدث عنه أبوب، وأبو إسحاق، وابن المبارك، ويزيد بن زريع، وغندر وابن علية، وعبدالأعلى بن عبدالأعلى، وهشام بن يوسف وابن المبارك، ويزيد بن زريع، وغندر وابن علية، وعبدالأعلى بن عبدالأعلى، وهشام بن يوسف قاضي صنعاء، وأبو سفيان محمد بن حميد، ومروان بن معاوية، ورباح بن زيد، ومحمد بن عمر الواقدي، وعبد الرزاق بن همام ومحمد بن كثير الصنعانيان، ومحمد بن ثور، وغيرهم كثيرون.

⁽٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٩، ص٥٦٨ -٥٦٩. وقد أورد الذهبي أقوال كثير من العلماء في عبدالرزاق لا تخلو من تعارض، فانظرها في ترجمته. (المرجع نفسه، ص٥٦٩ -٥٧٩).

صنف عبدالرزاق كتاب «المسند»، قال يحيى بن معين: «قال لي عبدالرزاق: اكتبْ عني حديثًا واحدًا من غير كتاب، فقلت: لا، ولا حرفًا.» (١) وأكثر الطبرانيُّ من الرواية عن عبدالرزاق. وقد روى عنه أحاديثَ في غير مسنده كثيرٌ من الضعفاء، مثل أبي جعفر، (٢) فكتب وهو ملموز بالكذب، وأبي الأزهر النيسابوري. (٣)

فهذا الحديثُ المرويُّ عن عبدالرزاق غيرُ معروف عند الْحُفَّاظ، إذ لم يروه أهلُ الصحيح، ولا أصحابُ السير المقبولة مثل ابن إسحاق والحلبي. ولم يروه عياض في «الشفاء»، مع ورود مناسبات كثيرة في الشفاء تناسب ذكرَ هذا الحديث لو كان مقبولاً عنده، منها تكلمه على قوله تعالى: ﴿ اللّهُ نُورُ السَّمَوَتِ وَاللّهُ نُورُ السَّمَوَتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ عائدًا فَرِهِ عنده، عندما ذكر قول من جعل الضمير في قوله: «مَثَلُ نُورِهِ» عائدًا على النبي عليه.

ولم يذكره السيوطي في جمع الجوامع، لا في القسم المرتب على حروف المعجم، ولا في القسم المرتب على المسانيد، ومنها مسند جابر بن عبدالله الذي روى عنه

⁽۱) ذكر ذلك الذهبي نقلاً عن عبدالله بن أحمد بن حنبل في المسند. سير أعلام النبلاء، ج٩، ص٥٦٧ - ٥٦٨.

⁽۲) لعله السويدي! محمد بن النوشجان، انظر: (تاريخ دمشق) ج٥٦، ص١٣٥، الترجمة رقم (٧٠١٨)، (لسان الميزان)، ج٧، ص٥٥٤، رقم (٧٥١٢).

⁽٣) هو أبو الأزهر أحمد بن الأزهر بن منيع بن سليط، العبدي، النيسابوري، إمام، حافظ، ثبت، كان محدث خراسان في وقته. ولد بعد سنة ١٧٠ ه، رأى سفيان بن عُيينة، وليس معروفًا لم لم يسمع منه. سمع عبدالله بن نمير، وأسباط بن محمد، ومالك بن سعير، ويعقوب بن إبراهيم، ووهب بن جرير، وعبدالله بن نمير، ويعلى بن عبيد، وأنس بن عياض الليثي، وعبدالله بن ميمون القداح، ومحمد بن بشر، وخلقًا كثيرين سواهم بالحجاز واليمن والشام والكوفة والبصرة وخراسان. جمع وصنف، وحدث عنه رفيقاه محمد بن رافع ومحمد بن يحيى، وسمع منه شيخه وعراسان. جمع وصنف، وحدث عنه النسائي، وابن ماجه، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وموسى بن هارون، وابن خزيمة، وخلق آخرون. وممن روى عنه الدارمي، والبخاري، ومسلم. توقيً أبو الأزهر سنة ٢٦٣ه.

عبدالرزاق هذا الحديث. ولم يذكره السيوطي في كتاب الخصائص، (١) مع أنه لو كان مقبولاً لكان من أوَّلِ الخصائص.

فإن كان عبدُالرزاق قد رواه حقيقة، فيكون قد رواه عن الضعفاء في آخر عمره، فلذا لا يوجد في مسند عبدالرزاق. (٢) وإن كان عبدالرزاق لم يروه، فقد كذبه عنه الضعفاء والمتساهلون ممن شملهم المقبول؛ إذ لم ينقله أحد. وكذلك رواية البيهقي، فإن البيهقي متساهلٌ في أحاديث دلائل النبوة وفضائل الأعمال. أما ما رُوِيَ في شفاء الصدور لابن سبع، فلا حاجة إلى التنبيه على أن كتابه يشتمل على المقبول والمردود.

فهذا الحديث مجهولُ السند، ومجردُ وجودِ عبدالرزاق في رُواته لا يكفي في توثيق سنده؛ إذ لا ندري مَنْ رواه عن عبدالرزاق ولا مَنْ رواه عنه عبدُالرزاق بينه وبين جابر. فهو لذلك غيرُ صحيح ولا حسَن، لعدم معرفة رواية مصدره [فضلاً عن] أن يُعرف توفر شروط رجال الصحيح ورجال الحسن فيهم، فيتردد بين كونه ضعيفًا أو موضوعاً.

نقده من جهم اللفظ:

إن نظم الكلام في هذا الحديث نظمٌ ضعيف لا يناسب أن يكون لفظ رسول الله وي نظم الكلام في هذا الحديث نظمٌ ضعيف لا يناسب أن يكون لفظ رسول الله وي الناس منه. (٤) قال الذي هو أفصحُ العرب، يبدو ذلك جليًّا لَمِنْ كان له ذوقٌ في تراتيب منه. (١) قال ابن الصلاح في أصول علم الحديث: «قد وُضِعت أحاديث طويلة، تشهد بوضعها ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.» (٥)

⁽٢) ولا في مصنفاته الأخرى كما سبق أن ذكرنا!

⁽٣) زيادة اقتضاها السياق.

⁽٤) لم يتبين لي على نحو يُطمأن إليه الوجه في عبارة «في تراتيب منه»، وربها حصل تصحيف في الكلام. وانظر ما سيأتي في الوجه الخامس، فلعل فيه توضيح لهذه العبارة - الناشر.

⁽٥) وتمام كلامه: «وإنها يُعرف كونُ الحديث موضوعًا بإقرار واضعه أو ما يتنزل منزلة إقراره، وقد يفهمون الوضعَ من قرينة حال الراوي أو المروي، فقد وُضعتِ أحاديث طويلةٌ يشهد بوضعها =

وأقول: قد عد أئمةُ الأصول من مرجِّحات بعض الأحاديث على بعض أن يكون أحدُ الحديثين أحسنَ نسقًا، قالوا: لأن حسن النسق أنسبُ للفظ النبوة، فإن رسول الله أفصحُ العرب، فإضافةُ الأفصح إليه أنسبُ من ضده. (١)

الأول: قوله «فجعل ذلك النور يدور بالقدرة»، وهو حشو من الكلام. وهل تتحرك الأشياء كلها إلا بالقدرة؟ [الثاني: قوله] «ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا... ولا...» إلخ، وهو تطويل ثقيل ننزه البلاغة النبوية عنه، ويغني عنه أن يقال: «ولم يكن في ذلك الوقت شيء مخلوق.»

وجابر بن عبدالله لم يكن من الأغبياء حتى يُطوَّلَ له، لما به من خاصة أصحاب رسول الله وأهل العلم منهم، وهو ممن روى عن رسول الله علمًا كثيرًا، وأخذ عنه خلقٌ كثير.

نقده من جهة المعنى:

الوجه الأول: قال علماء أصول الحديث وأصول الفقه إن كلَّ خبر أَوْهمَ معنىً باطلاً، ولم يقبل التأويل، فهو مكذوب. وتقدم أن ابن الصلاح قال: «قد وُضعت أحاديث طويلة تشهد بوضعها ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.»

وهذا الحديث قد جمع طولَ اللفظ وركاكةَ المعنى مع قلة الجدوى. وعادةُ رسول الله ﷺ في الحديث في ذكر أمور الغيب الاختصارُ على محل العبرة وما يجب

⁼ ركاكةُ ألفاظها ومعانيها.» الشهرزوري، أبو عمر عثمان بن عبدالرحمن ابن الصلاح: علوم الحديث، ص٩٩.

⁽۱) واضحٌ أن في الكلام سقطًا عند هذا الموضع، لعله يتضمن تمهيدًا أو ذكرًا لمظاهر الركاكة في الحديث موضوع البحث. وبيَّنٌ كذلك أن هناك سقطًا آخر بعد الفقرة التالية بدءًا من قوله: «الأول» حتى قوله: «خلق كثير»، إذ لم يتمَّ تفريعُ الكلام ببيان الوجه أو المظهر الثاني على الأقل لركاكة الحديث. ولعل الله يهيئ لنا الفرصة لتدارك هذا النقص في طبعة أخرى بفضل ناصح من ذرية المصنف أو تلاميذه يمد لنا يد العون.

الإيمانُ به فيما يرجع إلى الاعتقاد مع الإجمال والرمز؛ لأن الأشياء التي لا تُدرك بالكنه ولا يبلغ إليها فهمُ العقول لا فائدة في تفصيل الوصف فيها، وإنها ينبه القرآن أو السنة المؤمنين إلى أصل وجودها.

الوجه الثاني: أنه معارِضٌ لِمَا ثبت في الصحيح في سنن الترمذي ومسند أحمد وأبي داود -ليس داود الطيالسي - عن عبادة بن الصامت وعن أبيٍّ بن كعب أن رسول الله عليه قال: «أولُ ما خلق الله القلم». (١) فهذا الحديث هو الذي يُعوَّل عليه لصحته، وهو يعارض حديث عبدالرزاق المتكلَّم عنه؛ لأن معنى الجمع بين المتعارضَيْن أن يمكن التصديقُ بمعنى كلِّ منها. فإذا كان التصديقُ بمعنى أحدهما يلزم منه إبطالُ معنى الآخر، فليس ذلك من الجمع، بل يعود إلى الترجيح، أي ترجيح صدق أحدهما وإبطال الآخر.

⁽۱) جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي على النحو الآتي: «حَدَّثَنَا يجيى بنُ موسى، أخبرنا أبو داود الطّيالسيُّ، أخبرنا عبدُ الواحدِ بنُ سُليم، قال: قدمتُ مكّة فلقيتُ عطاءَ بنَ أي رباح فقلتُ لهُ: يا أبا محتميد الطّيالسيُّ، أخبرنا عبدُ الواحدِ بنُ سُليم، قال: يا بُنيَّ أتقرأ القرآن؟ قلتُ نعم، قال: فاقرأ الزُّخرُف، قال: فقرأتُ هحم (١) وَالْكِتَ الشّينِ (١) إِنَّا جَعَلَنهُ قُوْءَ الْعَرَبِيَّا لَعَلَا كُمْ تَعْقِلُون إِنَّ وَإِنّهُ فِي قال: فقرأتُ هو من اللهُ ورسولهُ أَمِّ الكتابِ؟ قلتُ اللهُ ورسولهُ أَمِّ الكتابِ قلبُ كتبهُ اللهُ قبلَ أنْ يَخلُق السَّماءَ وقبلَ أنْ يَخلُق الأرض، فيهِ أنَّ فرعونَ من أهلِ النَّارِ وفيه هو تَبَتَ يَدا آلِي لَهب وَتَبَ اللهُ إلله السّياءَ وقبلَ أنْ يَخلُق الأرض، فيهِ أنَّ فرعونَ من أهلِ النَّارِ وفيه هو تَبَتَ يَدا آلِي لَهب وَتَبَ اللهُ على الله علاء : فلقيتُ الوليدَ بن عُبادةَ ابنِ النَّارِ وفيه هو تَبَتَ يَدا آلِي لَهب وَتَبَ اللهُ على عند الموتِ؟ قال: دَعاني فقال: يا الصّامتِ صاحبَ رَسُولِ الله عَلَى الله حتَّى تُؤمنَ بالله، وتُؤمنَ بالقدر كلّه خيره وشرِّه، فإنْ مُتَ على المُعامتِ النَّار. إنِّي سمعتُ رَسُولَ الله علي يقول: "إنَّ قول ما خَلقَ الله القَدَم فقال: اكتبُ القَدَرَ ما كانَ وما هو كائنٌ إلى الأبدِ». قال الترمذي: «هذا حديث غريبٌ من هذا الوجه.» سنن الترمذي، «كتاب القدر»، الحديث ١٧٥٠، ج٩، ص٤-٥؟ «كتاب السيهادات»، الحديث الكبرى، «كتاب السير»، الحديثان ١٧٧٠ -١٧٧٠، ج٩، ص٤-٥؟ «كتاب الشهادات»، الحديث الكبرى، «كتاب السير»، الحديثان ١٧٧٠ -١٧٠٠، ج٩، ص٤-٥؟ «كتاب الشهادات»، الحديث الكبرى، «كتاب السير»، الحديثان ١٧٠٠ -١٥٠ عنه الله الشهادات»، المحديث المناه المن عهذا السير» عنه عنه السير» المؤلِّم الله المؤلِّم المؤلِّم المؤلِّم الله المؤلِّم المؤلْم الله المؤلْم المؤلْم المؤلْم الله المؤلْم المؤ

وهذان الحديثان قد عين كلَّ منها أولَ ما خلق الله تعالى من المخلوقات. ولفظ «أول» لفظٌ ظاهر الدلالة على معنى السبق الحقيقي، أي التقدم في الوجود على ما سواه. وأحد الحديثين عين لهذا السبق شيئًا غير الذي عينه الحديثُ الآخر، فثبت التعارضُ بينها لا محالة.

وذكر صاحبُ «المواهب اللدنية» في الجمع بين الحديثين تأويلين. أحدهما حاصله أن يكون النور المحمدي هو أول المخلوقات على الحقيقة، ويكون القلم أول المخلوقات بالنسبة لما عدا النور المحمدي. (۱) وهذا بعيد؛ لأن رسول الله على المراد أن يبين للناس أول المخلوقات ما كان يعوزه أن يذكر النور المحمدي ثم يُردفه بالقلم. التأويل الثاني أن المراد بأول المخلوقات في هذين الحديثين وفي أحاديث أخرى مروية بأسانيد بعضها صحيح وبعضها ضعيف تقتضي أن أول المخلوقات العرش أو الماء، هو أولية كل شيء مما ذكر بالنسبة إلى جنسه. وهذا الوجه فاسد لانعدام فائدة التفضيل فيه، ولأن من الأشياء التي أُثبِتت لها الأوليةُ ما ليس له أفراد، كالعرش والقلم، ومن الأشياء ما هو الجنس كله، كالماء. (٢)

الوجه الثالث: أن حديث جابر جعل نور أبصار المؤمنين مخلوقًا من الجزء الرابع، مع أن أبصار المؤمنين ليست لها خصوصية في الإبصار على أبصار سائر الناس، وإنها تتفاوت الأبصار بالحدة والضعف بالخلقة، ولا أثر في ذلك لإيهان ولا كفر. ولذلك لجأ شارحُ المواهب إلى تفسير الأبصار بالبصائر، " ولكنه صنع اليد لا يساعد عليه لفظ الحديث. على أن قوله في الحديث: «ومن الثاني نور قلوبهم» يتأكد به ما حمله عليه شارحُ المواهب.

⁽١) شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ج١، ص٨٩-٩١.

⁽٢) انظر التأويلين المذكورين في المرجع نفسه، ص٩٢-٩٤.

⁽٣) المرجع نفسه، ص٩١.

الوجه الرابع: أن هذا الحديث يفيد معنى فاسدًا؛ وذلك لأن قوله: «أول ما خلق الله نور نبيك» يظهر منه أن الإضافة حقيقية. فالمراد من النور هو الحقيقة المحمدية، أعني الذي سيكون فيها بعد روح محمد على حين خلق الأرواح والذي سجل في جسده الشريف حين تُنفَخ فيه الروحُ في طور تكوينه. وإذا كان ذلك، فتقسيمه بعد ذلك أجزاء وخلق مخلوقاتٍ في كل جزء من تلك الأجزاء يقتضي إما دخول النقصان على الحقيقة المحمدية بعد خلقها، وإما كون تلك المخلوقات أجزاء فها، فتصير الحقيقة المحمدية كلاً له أجزاء، وهذا معنى سخيف.

فإذا كانت الإضافة لأدنى ملابسة، أي النور الذي منه نبينك، كان ذلك مقتضيًا أن القلم واللوح والعرش والملائكة والسموات والأرضين معتبرة قبل الحقيقة المحمدية في التجزئة من ذلك النور؛ لأنها كُوِّنت من أجزاء قبل تكوين الحقيقة المحمدية من الجزء الأخير الذي وُضع في آدم عند خلقه. فيعود معنى الحديث على المقصود منه بالإبطال؛ فإن المقصود منه لقائله التعريف بفضل الحقيقة المحمدية في سبق الخلق.

الوجه الخامس: أن في هذا الحديث تخليطًا في ترتيب الأشياء المخلوقة من هذا النور؛ إذ بعضُها من الذوات مثل القلم، وبعضها من الأجناس مثل الملائكة، وبعضُها من المعاني مثل المعرفة بالله والتوحيد. وهذه المعاني يتعلق الخلق بها تبعًا لخلق محلها، ومَحَلُّها هو العقل، وليس في الحديث ذكرُ خلق العقل.

هذا ما لاح لي في بيان حال هذا الحديث.

دفع إشكال في حديث نبوي: «سألتُ ربي...» (١)

سألني أحدُ أبنائي الأفاضل من شيوخ العلم بجامع الزيتونة عن تأويل قول رسول الله على الله على أن اله على أن الله على

فإنا نرى ونسمع أن المسلمين قد تسلط عليهم غيرَ مرة أعداء من غيرهم، مثل ما حل بالمسلمين في بلاد الأندلس! وهل يستقيم أن نؤولَه بأن العدوَّ ما سُلِّط على الأمة في كل مرة إلا بمعونة خيانة من المسلمين أنفسهم وخذلان بعضهم بعضًا، فيكون ذلك التسليط في المعنى من أنفس المسلمين؟

فأجبته حين السؤال بها استحضرني بها يدفع الإشكال، وذلك بعضُ ما يشتمل عليه هذا المقال، ثم بدالي أن أزيده بيانًا وتحقيقًا، ليكون فهمُ هذا الحديث فهماً وثيقاً.

سند هذا الحديث:

هو حديثٌ صحيح، رواه مسلم وغيره. واللفظ الصحيح هو ما في مسلم عن ثوبان مولى رسول الله على الأرضَ فرأيتُ ثوبان مولى رسول الله على الأرضَ فرأيتُ مشارقَها ومغاربَها، وإن أمتي سيبلغ ملكُها ما زوى لي منها. وأُعْطِيتُ (وفي رواية: وأعطاني) الكنزين الأحمر والأبيض (يعني الذهب والفضة، قبل أراد الشام والعراق). وإنِّي سألتُ ربِّي لأمتي أن لا يُهلكها بسنة عامة، وأن لا يسلط عليهم

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ۲، الجزء ۹/۸، ربيع الأول والثاني ۱۳۵۷/مايو ويونيو ۱۹۳۸ (ص۳۵۸–۳۶۱).

عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، وإن ربِّي قال: يا محمد! إنِّي إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يرد، وإنِّي أعطيتُك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة، وأن لا أُسَلِّطَ عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم مَنْ بأقطارها (أو قال: من بين أقطارها)، حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضًا».

ورواه أبو داود والترمذي وأحمد بن حنبل وابن ماجة وابن حبان عن ثوبان بأطول من هذا يزيد بعضهم على بعض. (١)

[معنى الحديث]:

وهذا الحديث مع إشكاله لم يتناوله شراح الحديث - عياض والنووي والأبي من شراح مسلم، وابن العربي في شرح الترمذي، والخطابي في شرح كتاب أبي داود - بها يستحقه من البيان، بل تراهم أعرضوا عن بيان المراد منه، وموافقته لما ظهر من الحوادث. وقصدنا الاقتصار على محل الإشكال من رواية مسلم.

ومعناه الذي أرى أن هذا الحديث مسوق للبشارة والتحذير معًا، وأنه جاء على سنن البلاغة النبوية بإيجاز بديع، وأنه يدل على أن رسولَ الله على دعا ربَّه دعوة استجيبت له، فأراد إدخالَ السرور بها على أمته ليعلموا كرامتَهم على الله ويزدادوا معرفة بقدر رسولهم.

⁽۱) ورواية مسلم عن ثوبان هي: "إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها. وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زُوِي لي منها. وأُعطيت الكنزين: الأحمر والأبيض. وإني سألتُ ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، وأن لا يُسلّط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتهم. وإن ربي قال: يا محمدُ، إنّي إذا قضيتُ قضاءً فإنه لا يُرد، وإنّي أعطيتك لأمتك أن لا أُهلكهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم مَنْ بأقطارها -أو قال: مَنْ بَيْنَ أقطارها- حتى يكون بعضهم يلك بعضًا، ويسبي بعضهم بعضا». صحيح مسلم، «كتاب الفتن والملاحم»، وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٨٩، ص٢٠ ١١- ١٠٠٧. سنن أبي داود، «كتاب الفتن والملاحم»، الحديث ٢٥ ٢٥، من ١٠٠٠، ص٢٥ ١٠٠٠؛ سنن ابن ماجة، «أبواب الفتن»، الحديث ٢٥ ٥ ٢٠٠، ص٥٠٠.

وقد دل على أن الدعوة مستجابةٌ قولُه في آخر الحديث، فيما يرويه عن ربه: «وإني أعطيتك لأمتك أن لا أسلط عليهم عدواً» إلخ، وفيه تحذير مما يخشى وقوعه بين المسلمين من التقاتل. وله نظائرُ في التحذير كثيرة، منها قولُه على «فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضُكم رقابَ بعض».

والتسلطُ في كلام العرب هو الغلب، قال الله تعالى: ﴿ وَلَوَ شَاءَ ٱللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنْلُوكُمْ ﴾ [انساء: ٩٠]. واشتقاقُه من السلاطة، وهي الشدة، يقال: فلان سليط اللسان، أي: خبيث القول، ومنه اشتقت السلطة والسلطان.

وقد أُريد بالتسليط هنا الشدة، وهو تسليطُ الإهلاك والاستئصال، بدليل معنى: مجيء فاء التسبب الجعلي عقبه في قوله: «فيستبيح بيضتَهم»، فيعود الكلام إلى معنى: «وأن لا يستبيح عدوُّهم بيضتَهم».

والنكتةُ في ابتداء الدعاء بنفي التسليط ثم تعقيبه بنفي الاستجابة هي التأدُّب بإسناد الفعل المطلوب إلى الله تعالى، وأن العدوَّ إذا لم يسلطه اللهُ لا يستطيع استباحة بيضة المسلمين. والسين والتاء في الاستباحة للصيرورة، مثل قولهم: استقام الأمر، أي: صار قيمًا، فالمعنى: فتصير بيضةُ المسلمين مباحةً لهذا العدو المسلط، والإباحة في الأصل المكنة، قال الشاعر:

أَبَحْنَا حَامَةُمْ قَاتُلاً وَأَسْرًا خَلاَ الشَّمْطَاءِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرِ (١)

⁽١) هذا ثاني بيتين استشهد بهما ابن عقيل في باب الاستثناء، وأولهما:

تَرَكُنَا فِي الْحُضِيضِ بَنَاتِ عُوجِ عَوَاكِفَ قَدْ خَضَعْنَ إِلَى النَّسُورِ وقد ذكر محققه أن هذين البيتين من الأبيات التي لم يقف «على نسبتها إلى قائل معين»، وقد اجتهد صاحب هذه الحاشية في ذلك ولكن بدون طائل. شرح ابن عقيل، ج٢، ص٢٣٦. (وفيه: «عدا» بدل «خلا»).

وضدُّها الْحُرمة وهي المنع، ومنه وصف البلد الحرام. ومعنى صيرورة البيضة مباحةً أن لا يبقى لها من القوة والعزة ما يمنع العدوَّ من تناولها والتمكن منها، والبيضة هنا الجامعة. وأصلُ البيضة لأمة الحرب التي تُلبس على الرأس لتقيه ضربَ السيوف، مثل المغفر، ثم أُطلِقت على العزة مجازًا مرسلاً؛ لأنها سببُ العزة في الحرب للابسها أن يكون آمنًا من إتلاف نفسه. ثم أُطلقت على الأمر الذي تجتمع عليه الأمة، وبه قوامُها وبقاؤها. ومن ذلك قولُ العلماء: من شرط الخليفة أن يكون قادرًا على حماية البيضة.

والجامعة في اعتبار الإسلام هي جامعة الدين، فلا التفاتَ إلى القبائل والأحياء، ولا إلى الأوطان والأمم. ولكن الجامعة الإسلامية لَـ كانت حاصلة في جماعة المسلمين.، وكانت جماعة المسلمين لا غِنّى لها عن الاستقرار في مكان، فوطن الإسلام وبلاد الإسلام هو الأرض التي يقطنها طوائف من المسلمين.

فالتأم من معنى الكلام: أن الرسول على سأل الله أن لا يسلط العدو على الأمة تسليطًا يتمزق به إهابُ الجامعة الإسلامية. فليس الْمُرادُ أن لا يسلط العدو على على بعض المسلمين في بعض الأقطار أو في بعض الأيام؛ لأن سنة الله في هذا الكون أن الدنيا دولٌ والحرب سجال، وأن الأمور موكولةٌ إلى أسبابها وعوارضها، فقد هُزِم المسلمون في زمن رسول الله على في بعض الوقائع، كما قال تعالى: ﴿ هُنَالِكَ ٱبْتُلِي اللهُ وَالْحزاب:١١].

وإنها المراد أن لا يسلِّطَ عدوًّا على جميع الأمة فيستأصلها، بقرينة قوله قبله: «أن لا يهلكهم بسنة عامة»؛ أي بقحط يعم جميع بلاد الإسلام حتى يستأصلهم. فلا يمنع ذلك من حصول قحطٍ في بعض الجهات يُهلك طوائف من الناس، فقد كان قحطُ عام الرمادة في خلافة عمر ، وكان غيرُه بعده. ونظيرُ هذا أنَّ رسول الله على سأل ربه غيرَ مرة دعواتٍ مرجعُها إلى حماية هذه الأمة من أسباب الاستئصال. فقد أمن الله أمة محمد على من الخسف، ومن الهلاك بالريح، ونحو ذلك مما أُهلكت به

الأممُ البائدة. وفي حديث البخاري أن رسول الله على قال: «سألت ربي أن لا يهلك أمتي بعذاب من فوقهم أو من تحت أرجلهم، فاستجاب لي. وسألته: أن لا يلبسهم شيعًا ويذيق بعضهم بأسَ بعض، فلم يستجبْ لي». (١)

وفي الصحيح أنه لمَّا نزل قولُه تعالى: ﴿ قُلْ هُو اَلْقَادِرُ عَلَى آن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابُامِن فَوْقِكُمْ ﴾ [الانعام: ٢٥]، قال رسول الله عَيْلِيَّ: «أعوذ بوجهك»، قال: ﴿ أَوْ مِن تَعْتِ أَرَجُلِكُمْ ﴾ قال: ﴿ أَوْ مِن تَعْتِ أَرَجُلِكُمْ ﴾ قال: «أعوذ بوجهك»، قال رسول الله عَلَيْ: قال: «أعوذ بوجهك». ﴿ أَوْ يَلْسِكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٌ ﴾ ، قال رسول الله عَلَيْ: «هذا أهون، أو هذا أيسر». (٢) فالرسول العَلَيْ حريصٌ على أن لا يصيب الأمة شيءٌ يستأصلها؛ لأن ذلك يقطع أعظم شيء عند الرسول وهو توحيدُ الله وعبادته. ألا تعبد في الأرض»؟ ترى قوله يوم بدر وهو في العريش: «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض»؟

وذلك أن الأمم الماضية أصابهم الاستئصالُ بأنواع المهلكات، من نحو الغرق لقوم نوح، والريح لعاد، والخسف لأهل سدوم، والصاعقة لثمود، وسيل العرِم لسبأ، والصيحة لمدين، فباد جمعهم وهلكوا، والاستئصال بالسيف لبني إسرائيل

⁽۱) لم أجده في صحيح البخاري، لا بهذا اللفظ ولا بغيره، وليس موجودًا به عند غيره، وقد سبق في معنى ما ذكره المصنف ما جاء في حديث ثوبان. والأقرب إلى ما ساقه المصنف هو ما رواه مسلم قال: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبدالله بن نمير، وحدثنا ابن نمير (واللفظ له)، حدثنا أبي، حدثنا عثمان بن حكيم، أخبرني عامر بن سعد عن أبيه، أن رسول الله على أقبل ذات يوم من العالية، حتى إذا مر بمسجد بني معاوية، دخل فركع فيه ركعتين، وصلينا معه، ودعا ربه طويلاً. ثم انصرف إلينا، فقال على: «سألت ربي ثلاثًا، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة: سألت ربي أن لا يملك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل يملك أمتي بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها».» صحيح مسلم، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٩٠، صريح.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث ۲۰۲۸، ص۷۹۲؛ وكذلك «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ۷۳۱۳، ص۱۲۷۶. و «كتاب التوحيد»، الحديث ۷۶۰، ص۱۲۷۶.

على أيدي السريان في مدة بختنصر (١) ثم أيدي الرومان في زمن طيطس، (٢) حتى استبيحت بيضتُهم وزالت جامعتُهم إلى اليوم.

والمُرادُ بالعدو المعادي، أي المخالف الحُنِق، وهو هنا عدوُّ الدين، بقرينة مقابلته بمجموع الأمة الإسلامية. وقوله: «من سوى أنسهم»، أي من غير قومهم؛ لأن الأنفس في مثل هذا المقام يُراد به الصميم. والقوم: المراد هنا القومية الدينية لا القبيلية، (٣) فيجوز أن لا يكون هذا الوصفُ لقوله: «عدوًّا» وصفًا كاشفًا؛ إذ العدو لا يكون إلا من غير القوم، أي عدوًّا من غير المسلمين. وحينئذ فليس فيه ما يقتضي أن يسلط على المسلمين عدوًّا منهم يستاصلهم.

ويجوز أن يكون وصفًا مقيِّدًا لقوله عدوًّا معاديًا من أنفسهم، فيكون المعنى على تأويل: عدوًّا لبقيتهم أي فريق من المسلمين يكون عدوًّا لبقيتهم. فيكون رسول الله على تأويل: عدوةً لاحظ فيها حقَّ الأدب مع الله؛ لأن سنة الله في خلقه أن لا تسلم أمةٌ من عدو يناوئها. فسأل الله أن يسلمها من عدو شديد العداوة يستأصلها ويهينها؛

⁽۱) بختنصر أو يختنصر، هو نبوخذ نصر بن نبوبلا نصر يختنصر نبوخذ نصر الكلداني ملك بابل ما بين سنتي ٢٠٥ و ٥٦٣ قبل ميلاد المسيح، ويعرف في اللغات الأوروبية بـ Nebuchadnezzar. اشتهر بإنجازاته العمرانية في مدينة بابل بصورة خاصة وباقي مدن العراق بصورة عامة، وإن ما يشاهده الزائر في مدينة بابل هو بالأساس من نشاطاته العمرانية. وقد بنى الجنائن المعلقة في مدينة بابل لزوجته التي كانت تحن إلى موطنها الجبلي، وقد عُد ذلك من عجائب الدنيا السبعة. قاد الجيوش البابلية في معارك حاسمة ضد الجيوش المصرية وهزمها سنتي ٢٠٦ و ٢٠٥ قبل الميلاد، عندما كان وليًّا للعهد. وهو الذي قضى على مملكة يهوذا في حملتين خلال المدة ٢٠٥ و ٥٨٧ قبل الميلاد، وأسر ملكها وسبا عددًا كبيرًا من سكانها إلى باب، وهو ما يعرف في تاريخ اليهود بالسبي البابلي. وقد حفل كتاب أرميا من العهد القديم بمقاطع كثيرة في التحذير منه.

⁽۲) هو طيطس فلافيوس سابينوس فاسباسيانوس Titus Flavius Sabinus Vespasianus، عاش بين سنتي ٤٠ و ٨١ ميلادية. أحد الأباطرة الرومان، كان يشبه نيرون في شدته وقسوته. كان ذكيًا، عنكًا داهية، وكان محاربًا ماهراً. استولى على القدس عام سبعين للميلاد، وقام بتخريبها وإحراقها بكل مبانيها، كما أعمل جنودُه السلاحَ في سكانها تنكيلاً وتقتيلا.

⁽٣) نسبة إلى القبيلة، والأولَى أن يقال القبلية.

لأن غلبة العدو التام العداوة غلبة مشتملة على إهانة بخلاف غلبة العدو الذي له بالمغلوب صلة واقتراب، فإنها لا تخلو من رحمة وتجنب للإهانة، كما قال البحتري:

وَفُرْسَانٌ هَيْجَاءُ تَجِيشُ صُدُورُها بِأَحْقَادٍ حَتَّى تَضِيقَ دُرُوعُهَا عَلَيْهَا بِأَيْدِ مَا تَكَادُ تُطِيعُهَا تَذَكَّرَتِ القُرْبَى فَفَاضَتْ دُمُوعُهَا(١)

وَتْقَتُّـلُ مِسنْ وَتُسِرِ أَعَـزَّ نُفُوسِهَا إِذَا احْتَرَبَتْ يومًا فَفَاضَتْ دِمَاؤُهَا

وكما قال الحماسيُّ لمَّا أراد القودَ من أخيه حين قتل ابنه، ثم ألقى السيفَ من يده وقال:

أَقُولُ لِلسنَّفْسِ تَأْسَاءً وَتَعْزِيَةً إِحْدَى يَدَيَّ أَصَابَتْنِي وَلَمْ تُودِ كِلاَهُمَا خَلَفٌ مِنْ فَقْدِ صَاحِبهِ هَذَا أَخِي حِينَ أَدْعُوهُ وَذَا وَلَدِي (٢)

وعليه فليس المرادُ من تسليط العدوِّ الذي هو من أنفس الأمة تسليطَ الاستئصال؛ لأن ذلك غيرُ متوهَّم في العرف أن يصدر من متسلط من أنفس القوم. ويدل لذلك قولُه في آخر الحديّث: «حتى يكونَ بعضُهم يهلك بعضًا، ويسبي بعضُهم بعضاً».

والحديث على هذا البيان لا ينافيه شيءٌ مما حدث من أحوال المسلمين في التاريخ. فقد تسلط العدوُّ على طوائف من المسلمين غير مرة، بعضُها كان تسلطًا معتادًا كالحروب الصليبية، وبعضُها كان فوق المعتاد كتسليط التتر والمغول على

⁽١) من قصيدة قالها الشاعر في مدح الخليفة العباسي المتوكل على الله. ديوان البحتري (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٣٠٠هـ)، ج١، ص٣. والوَتْرُ والوِتْر: الظلم، والموتور: الذي قُتل له قتيل فلم يدرك بدمه.

⁽٢) هذا الشعر نسبه أبو تمام وابن داود إلى أعرابيِّ، ولم يسمياه. المرزوقي: شرح ديوان الحاسة، ج١، ص٧٠٧ (الحماسية رقم ٤٦)؛ الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود: الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي ونوري حمودي القيسي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، ط٢، ١٩٨٥)، ج٢، ص٥٥. وهناك اختلافٌ في بعض الألفاظ بين الروايتين.

المسلمين في المشرق سنين طويلة أهلكت الحرث والنسل إلى أن اعتنقوا الإسلام وصاروا إخوةً لَمِنْ كانوا أعداءَهم. وكتسلط القرامطة على بلاد العرب، وتسلط النصارى على المسلمين في مصر والشام أواخر القرن السادس وأوائل السابع، وتسلط الجلالقة على المسلمين في المغرب ببلاد الأندلس حتى انجلى عنها المسلمون وأصبحت أرضَ كفر، ولكن المسلمين الذين كانوا بها حلُّوا في ديار أخرى وانضموا إلى جامعتهم فلم يكن ذلك استئصالاً لهم، بله أن يكون استئصالاً لسائر الأمة وتمزيقً لجامعتها وسلطانها.

وقد اقتتلت فرقُ المسلمين غير مرة قتالاً معتادًا أو أشدَّ من المعتاد، وحسبك منه قتالُ الخوارج الذي دام سنين طويلة، ولم يفض إلى تفانيهم واستئصال بعضهم بعضاً. وعلى هذا [يكون] (١) قولُه في حكاية جواب الله تعالى: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا ويسبي بعضهم بعضًا» غايةً لانتفاء تسليط بعضهم على بعض ليست من جنس تسليط العدو عليهم، وشرط المعطوف بحتى أن يكون بعضًا من المعطوف عليه.

فتعين أن يكونَ في الكلام إيجازُ حذفٍ دل على عِظَمِ فضل الله تعالى على رسوله؛ إذ استجاب له بأكثر مِمَّا سأله: فإنه سأله أن لا يسلط عليهم عدوًّا من غيرهم يستبيح بيضتَهم فاستجاب له بذلك، وبأن لا يسلط عليهم من أنفسهم أيضًا مسلَّطًا في كون من الأكوان وحال من الأحوال إلى الغاية التي يكون بعضُهم فيها يهلك بعضًا ويسبي بعضُهم بعضاً.

وهذا الأسلوب يشبه أن يكون من تأكيد الشيء بها يشبه ضدَّه؛ إذ يوهم بظاهره أن تلك الغاية نهايةٌ لقوله: «أن لا يسلط عليهم عدوًّا من سوى أنفسهم»، وهي في الحقيقة ليست غايةً لذلك، فإن ذلك منتفٍ أبدًا إلى غير غاية، وإنها هو غايةٌ لحذوف، وهو ما أشرت إليه آنفاً.

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

ويجوز أن يكون المراد من قوله: «حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا» إلخ، غايةً لنفي تسليط العدو من غير تقييد كون العدو من غير أنفسهم، أي تسليط بعض المسلمين على بعض تسليطًا يستبيح بيضتهم ويفني جماعتهم. فيكون ذلك إخبارًا عن غاية من الزمان تحصل فيه فتن عظيمة، فيرتد فريقٌ من المسلمين عن الإسلام ويكون مساويًا للفريق الباقين على الإسلام في العدد، وتزول منهم حرمة أحكامه فيقتل بعضهم بعضًا قتل استئصال حتى لا يبقى من يقول: الله، الله، كها ورد في الحديث: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»، (۱) وذلك بأن يسلط بعض المسلمين على بعض، ويسلب الغالبين رشدَهم فيهلكوا البقية، نظيرَ ما سلب الله نيرون سلطان الرومان من العقل حتى صار يَلذُّ له إزهاقُ نفوس قومه وإحراقُ عاصمة سلطانه. فيكون هؤلاء قد ﴿ بَدَّ لُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفُّرًا وَأَحَلُوا فَوَمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَادِ ﴿ ﴾ سلطانه. فيكون هؤلاء قد ﴿ بَدَّ لُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفُّرًا وَأَحَلُوا قَوْمَهُمْ مَن هدى، نسأل الله الراميم: ۲۸)، وهي غاية بعيدة المدى، ما بقيت في المسلمين مِسكةٌ من هدى، نسأل الله أن يعيذ الأمة من هذه الحالة ببركة رسولها المنها.

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٩٤٩، ص ١١٣٠، ولفظه عن مَعْقِل بن يسار: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس». أما باللفظ الذي أورده المصنف فهو من كلام عبدالله ابن عمرو بن العاص كها خرجه مسلم («كتاب الإمارة»، الحديث ١٩٢٤، ص٢٥٥): «حدثني أحمد بن عبدالرحمن بن وهب، حدثنا عمي عبدالله بن وهب، حدثنا عمرو بن الحارث، حدثني يزيد بن أبي حبيب، حدثني عبدالرحمن بن شهاسة المهري، قال: كنت عند مسلمة بن نحلد، وعنده عبدالله بن عمرو بن العاص، فقال عبدالله: لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق، هم شر من أهل الجاهلية، لا يدعون الله بشيء إلا رده عليهم. فبينها هم على ذلك أقبل عقبة بن عامر، فقال له مسلمة: يا عقبة! اسمع ما يقول عبدالله. فقال عقبة: هو أعلم. وأما أنا فسمعت رسول الله عقول: «لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله، قاهرين لعدوهم، لا يضرهم مَنْ خالفهم، حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك». فقال عبدالله: أجل، ثم يبعث الله ريحًا كريح المسك، مشها مس الحرير، فلا تترك نفسًا في قلبه مثقال حبة من الإيمان إلا قبضتْه، ثم يبقى شرار الناس، عليهم مس تقوم الساعة.»

حديث: من سُئل عن علمٍ فكتمه(١)

[سندالحديث]:

هذا الحديث رواه أبو داود بسند رجالُه من رجال الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ، أَلْجُمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَة».

ورواه ابنُ ماجة بسند فيه ضعف عن أنس مرفوعًا بمثل ذلك. (٢) وعن أبي هريرة مردة أيضًا مثله بزيادة: «عن علم يعلمه». ورواه ابنُ ماجة بأسانيد عن أبي هريرة قال: «قال النبي عليه: «ما مِنْ رجلٍ يحفَظُ علمًا فيكتمه، إلا أُتِيَ به يوم القيامة مُلْجَمًا بلجام من النار». (٣)

ورواه أيضًا بسند أكثرُ أهله من رجال الصحيح، وفيه صفوانُ بن سليم وهو متكلَّم فيه عن أبي سعيد الخدري: «قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كتم علمًا عِمَّا يَعَا ينفع اللهُ بِهِ فِي أمر النَّاس، أمر الدين، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار».»(١)

ورواه الترمذي عن أبي هريرة، وقال: «حديث حسن». (٥) ورُوِيَ عن ابن

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٢، الجزء ٢، رمضان ١٣٥٦/ نوفمبر ١٩٣٧ (ص٦٤-٦٨).

⁽٢) سُنَنُ أبي دَاوُد «كتاب العلم»، الحديث ٣٦٥٨، ص٥٨٠.

⁽٣) سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٦١، ص ٤٠.

⁽٤) المصدر نفسه، الحديث ٢٦٥، ص ٤١.

⁽٥) سنن الترمذي، «أبواب العلم»، الحديث٢٦٤٩، ص٢٢٤، ولفظه في رواية الترمذي: «مَنْ سُئِل عن علم علمه ثم كتمه، أُلِم يوم القيامة بلجام من نار».

مسعود وابن عمر وابن عباس وعبدالله بن عمرو بن العاص موفوعًا بأسانيد ضعيفة متفاوتة الضعف.

فهذا تحصيلُ القول في أفضل أسانيده. (١)

معنى الحديث:

ظاهرُ هذا الحديث أنه عامٌّ في كل مسؤول؛ لأن قوله: «سئل» فعل في سياق الشرط فيعم؛ لأن للفعل حكم النكرة، فيؤول إلى معنى: كُلُّ مَنْ سئل بكل سؤال عن كل علم فكتمه ألجمه الله، إلخ. ويستتبع ذلك عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ لأن العامَّ في الذوات عامٌّ في الأحوال والأوقات والأماكن عند جمهور أهل الأصول، خلافًا للقرافي. (٢) فظاهرُه يقتضي أن كلَّ مسؤولٍ عن كل علم إذا كتم سائلَه عُوقِبَ يوم القيامة بلجام من نار، وترتيبُ العقوبة على عدم الجواب يقتضي أن الكتمان كبيرة، ويقتضي أن ضده – وهو جواب السائل عن علم واجب؛ لأن النهي عن الشيء أمر بضده. هذا ظاهرُ الحديث.

وقد اتفق العلماءُ على أن هذا الظاهر غيرُ مراد، ووَجْهُ اتفاقِهم على ذلك أن العقوبة تدل على أن كون ما ترتبت عليه كبيرة. وقد دلت الأدلةُ الشرعية من المنقول والمعقول أن جوابَ العالمِ عما يُسأل عنه ليس بواجب في جميع الأحوال، وأن كون الشيء ذنبًا يقتضي ترتُّبَ مفسدةٍ دينية على فعله. ولا نجد في عدم إجابة العالم مَنْ يسأله مفسدةً في كثير من الأحوال، فذلك هو الداعي لهم إلى تأويل هذا الحديث،

⁽۱) وانظر ثلاث روايات للحديث في الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب العلم»، الأحاديث ٣٤٤-٣٤٦، ج١، ص١٧٠-١٧١. وانظر في استقصاء جميع طرقه وتمحيصها ابن الجوزي: العلل المتناهية، ج١، ص٩٦-١٠٠.

⁽٢) قال الشهاب: «فائدة: صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فهذه الأربعة لا عمومَ فيها من جهة ثبوت العموم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضى العموم فيها.» القرافي: شرح تنقيع الفصول، ص٢٠١.

أي حمله على غير ظاهره، جمعًا بين الأدلة مما ورد عن الشارع وما استقرئ من قواعد الشريعة.

قال أبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي: هو محمولٌ على خمسة وجوه:

الأول: أن يعدم ذلك العلم إن لم يظهره (أي المسؤول). وذلك بأن يكون منفردًا بعلمه بين تلك الجهة، بحيث يعتذر أن يجيب عنه غيره إلا في أقطار بعيدة. الثاني: أن يقع السائل في أحموقة (۱) إن لم يخبره. الثالث: أن تفوت به منفعة، أي مصلحة دينية. وهذه الوجوه الثلاثة في معنى الشروط لحرمة الكتمان، وكلُّها مبنيةٌ على أن المراد باللعن ظاهره معنى وعمومًا، فإطلاقُ اسم المحامل عليها في كلام أبي بكر ابن العربي تسامح. الرابع: امتثال وصية رسول الله على لأبي سعيد الخدري (۱) في قوله: «إن الناس لكم تبع، وإن رجالاً يأتونكم يتفقهون -أي يتعلمون واؤوكم فاستَوْصُوا بهم خيراً»، وذلك هو التعليم، (۱) يعني تعليمَ الذين جاؤوا

⁽۱) الأُخُوقة: الخصلة أو الفعلة من الحمق. وفي الحديث عن يزيد بن هرمز أن نجدة بن عامر الحروري كتب إلى ابن عباس يسأله «عن العبد والمرأة يحضران المغنم، هل يقسم لهما؟ وعن قتل الولدان؟ وعن اليتيم متى ينقطع عنه اليتم؟ وعن ذوي القربي، من هم؟ فقال ليزيد: اكتب إليه. فلولا أن يقع في أحموقة ما كتبت إليه. اكتب: إنك كتبت تسألني عن المرأة والعبد يحضران المغنم، هل يقسم لهما شيء؟ وإنه ليس لهما شيء، إلا أن يحذيا. وكتبت تسألني عن قتل الولدان، وإن رسول الله عليه لهما يقتلهم، وأنت فلا تقتلهم، وأنت فلا تقتلهم، وأنت علم منهم ما علم صاحب موسى من الغلام الذي قتله. وكتبت تسألني عن اليتيم، متى ينقطع عنه اسم اليتم؟ وإنه لا ينقطع عنه اسم اليتم حتى يبلغ ويؤنس منه رشد. وكتبت تسألني عن ذوي القربي، من هم؟ وإنا زعمنا أنا هم، فأبي ذلك علينا قومنا.» صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٨١١/ ١٨٣٧، ص ٧٥هـ٧٠.

⁽٢) مما رواه الترمذي وابن ماجه. - المصنف. ولفظ الحديث: «إن الناس لكم تبع، وإن رجالاً يأتونكم من أقطار الأرض يتفقهون في الدين، فإذا أَتُوْكُمْ فاستوصَوْا بهم خيرا». سنن الترمذي، «أبواب العلم»، الحديث ٢٦٥-٦٢، ص ٦٢٤-٦٢؛ سنن ابن ماجه، «كتاب السنة - المقدمة»، الحديث ٢٤٩، ص ٣٨ (واللفظ للترمذي).

⁽٣) أورد المصنف كلام ابن العربي مع زيادة شرح وتفصيل. عارضة الأحوذي، ج٥/١٠، ص٥-٨٦.

لقصد التصدي للتعلُّم والتقفه في الدين؛ لأنهم إنها جاؤوا مجتثلين أمرَ الله تعالى في قوله: ﴿ فَلُوَلَانَفَرَمِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمُ طَآبِفَةٌ لِيَـنَفَقَهُواْ فِ الدِّينِ ﴾ [التوبة:١٢٢]. وحيث كان قوله: «طائفة» يدل على أن طلبَ العلم في الدين فرضُ كفاية، فكذلك تعليمُ طالبه هو فرضُ كفاية.

وهذا الوجهُ من محمل الحديث مخالفٌ للمحمل الأول، وهو مبزيٌ على أن المراد بالسؤال بعضُ معانيه، وهو طلب التعلم، وذلك يقتضي وجوبَ جواب السائل. ولهم في أحكام التعليم تفصيلٌ مذكور في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِنَتِ وَٱلْهُكَىٰ ﴾ [البقرة: ١٥٩]. (١)

والخامس: أنه الشهادة، وهذا محملٌ مخالِفٌ للمحملين السابقين، فيكون المرادُ بالعلم هنا خصوصَ العلم بها بين الناس من الحقوق. وقد نسبه ابنُ العربي في الأحكام والقرطبي في التفسير لسحنون. (٢) ويجري حينئذ على حكم أداء الشهادة المذكورة في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا ٱلشَّهَكَدَةَ ۚ وَمَن يَكَتُمُهَا فَإِنَّهُ وَاللَّهُ عَالِمُ اللَّهُ وَلَا تَكُتُمُوا ٱلشَّهَكَدَةً وَمَن يَكَتُمُهَا فَإِنَّهُ وَاللَّهُ عَالِمُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَالِهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ ا

⁽۱) للإمام الفخر الرازي في المسألة الثالثة من مسائل هذه الآية تقرير جيد من المناسب جلبه هنا:
«واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والإجماع والقياس حجة، فكل ما يدل عليه أحد هذه
الأمور فقد دل عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلاً تحت هذه الآية. فثبت أنه تعالى توعّد على كتمان
الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد. فهذه الآية تدل على أن مَنْ أمكنه بيان
أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجًا إليها، ثم تركها أو كتم شيئًا من أحكام الشرع مع
شدة الحاجة إليه، فقد لحقه الوعيد العظيم.» التفسير الكبير، ج٢/٤، ص١٤٨.

⁽۲) ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق عبدالرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، (۲) ابن العربي، ج۱، ص۹۷؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج۱، ص۹۸.

 ⁽٣) قال الإمام الرازي في المسألة الثانية في تفسير هذه الآية: «من الناس مَنْ قال: هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والإشهاد وأخذ الرهن. واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يُلجئ إليه خطأ، بل تلك الأوامر محمولةٌ على الإرشاد ورعاية الاحتياط. وهذه =

وحاصلُ كلام ابن العربي راجع إما إلى تقييد في العموم ببعض الشروط، وإما إلى تخصيص عموم السؤال أو عموم العلم.

وقال الخطابي في شرح هذا الحديث من تعليقه على سنن أبي داود: «هذا في العلم الذي يلزمه تعليمه إياه ويتعين فرضه، كمن رأى كافرًا يريد الإسلام يقول: علموني ما الإسلام وما الدين، وكمن يرى رجلاً حديث العهد بالإسلام لا يحسن الصلاة وقد حضر وقتها يقول: علموني كيف أصلي، وكمَنْ جاء مستفتيًا في حلال

الآية محمولةٌ على الرخصة، وعن ابن عباس عنهما أنه قال: ليس في آية المداينة نسخ، ثم قال: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا ٱلشُّهَكَدَةً ﴾. وفي التأويل وجوه: الوجه الأول: قال القفال رحمه الله إنه تعالى أباح تركَ الكتابة والإشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون أمينًا، ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن، وأن يخرج خائنًا جاحدًا للحق. إلا أنه من الجائز أن يكون بعضُ الناس مطلعًا على أحوالهم، فههنا ندب الله تعالى ذلك الإنسان إلى أن يسعى في إحياء ذلك الحق، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواءً عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها. وقد روي عن النبي ﷺ خبر يدل على صحة هذا التأويل، وهو قوله: «خير الشهود من شهد قبل أن يُستَشْهَد». الوجه الثاني: في تأويل أن يكون المراد من كتهان الشهادة أن يُنكر العلمَ بتلك الواقعة. ونظيره قوله تعالى: ﴿ أَمْ نَقُولُونَ إِنَّ إِنَّزِهِ عَم وَإِسْمَعِيلَ وَإِسْحَوَى وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْنَصَلَرَكَّ قُلْءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلُمُ مِمَّن كَتُمُ شَهَكَدَةً عِندَهُ مِن ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٤٠]، والمراد الجحود وإنكار العلم. الوجه الثالث: في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة إلى إقامتها، وقد تقدم ذلك في قوله: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواً ﴾ [البقرة: ٢٨٧]، وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه، وكان بهذا الامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه، وحرمةُ مال المسلم كحرمة دمه، فهذا بالغ في الوعيد. الرازي: التفسير الكبير، ج٤/٧، ص١٠٦-١٠٧. وما أشار إليه الرازي من بيان لمعنى الآية ٢٨٢ من السورة فهو قوله: «في هذه الآية وجوه، الأول -وهو الأصح- أنه نهى الشاهدَ عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها. والثاني أن المراد تحملُ الشهادة على الإطلاق، وهو قولُ قتادة واختيار القفال، قال: كما أمر الكاتب أن لا يأبي الكتابة، كذلك أمر الشاهد أن لا يأبي عن تحمل الشهادة؛ لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر، وفي عدمهما ضياعُ الحقوق. الثالث أن المراد تحمل الشهادة إذا لم يوجد غيره. الرابع -وهو قول الزجاج- أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولاً، والأداء ثانيًا.» المرجع نفسه، ص٠٠٠.

أو حرام يقول: أفتوني وأرشدوني. فإنه يلزم في مثل هذه الأمور أن لا يمنعوا الجوابَ عما سئلوا عنه من العلم. فمَنْ فعل ذلك، كان آثِمًا مستحقًا للوعيد والعقوبة. وليس كذلك الأمر في نوافل العلم التي لا ضرورة بالناس إلى معرفتها. (١)

ومعناه أن كتمان العلم المسؤول عنه حرامٌ إذا كان يترتب على السؤال عملٌ فيها يجب اعتقاده أو ما يجب التعبد به، أو في الإقدام على عمل من الأعمال المكلّف بها السائل. وحاصلُ كلامه تخصيصُ العموم الواقع في لفظ «علم» بالحالة التي يترتب على عدم الإجابة فيها إقدامٌ على حرام، بناءً على أن التعليم إنها هو وسيلةٌ للعمل، فلا يكون حكمُه إلا موافقًا لحكم المتوسَّل إليه؛ لأن الوسيلة تعطَى حكمَ المقصد.

هذا دليلُ تخصيصه من جهة النظر، ويدل لهذا التخصيص أيضًا من الأثر روايةُ ابن ماجة من حديث أبي سعيد الخدري: «مَنْ كتم علمًا مما ينفع الله بِهِ فِي أمر النّاس، أمر الدين» إلخ.

[مسائل في فقه الحديث]:

وقد عُرف من هذا كله أمورٌ أخرى:

1- منها ما قال فخرُ الدين الرازي في تفسيره: "إظهار العلم فرض على الكفاية لا على التعيين؛ لأنه إذا أظهره البعضُ صار بحيث يتمكن كلُّ أحد من الوصول إليه، فلم يبق مكتومًا، وإذا خرج عن حد الكتهان لم يجب على البقية إظهارُه مرة أخرى." (٢) وقال ابن العربي في الأحكام: "إن كان هناك من يبلغ اكتُفِيَ به، وإن تعين عليه لزمه."

⁽۱) الخطابي البستي، أبو سليهان حمد بن محمد: معالم السنن شرح سنن أبي داود، نشرة بعناية عبدالسلام عبدالشافي محمد (بروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۱۱۱/ ۱۹۹۱)، ج۲/ ٤، ص۱۷۱.

⁽٢) الرازي: التفسير الكبير، ج٢/٤، ص١٤٨.

⁽٣) ابن العربي: أحكام القرآن، ج١، ص٧٩.

وقال عبدالله بن مسعود: «ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولُم إلا كان لبعضهم فتنة.» (٣) فإن للمعلومات مراتب: منها ما تستطيع دركه عقولُ الجميع، ومنها ما لا يفهمه إلا الخاصة.

قال الغزالي في الإحياء: "وسئل بعضُ العلماء عن شيء فلم يجب، فقال السائل: أما سمعت رسول الله على: "مَنْ كتم علمًا نافعًا جاء يوم القيامة ملجمًا بلجام من نار"؟ فقال: اترك اللجام واذهب، فإن جاء مَنْ يفقهه وكلمته فليُلجمني، فقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تُوَقُولُ ٱلسُّفَهَ اَمُوالكُم ﴾ [الساء:٥]، تنبيهًا على أن حفظ العلم ممن يفسده ويضره أوْلَى (من حفظ المال)، وليس الظلمُ في إعطاء غير المستحق بأقلَّ من الظلم في منع المستحق، (وأنشد):

فَأُصبِحُ مَحْزُونًا بِرَاعِيَةِ الْغَنَمُ فَالْمَا الْعَنَا أَضْحِي أَنْ أُطَوِّقَهُ البُهُمْ فَلاَ أَنَا أُضْحِي أَنْ أُطَوِّقَهُ البُهُمْ وَصَادَفْتُ أَهْ الله للعُلُومِ ولِلْحِكَمُ وَصَادَفْتُ أَهْ الله للعُلُومِ ولِلْحِكَمُ وَاللّهَ فَمَخْدَزُونٌ لَديّ وَمُكْتَمَتُمْ

أَأَنْثُ رُدُرًّا بَيْنَ سَارِحَةِ النَّعَمُ النَّعَمُ النَّعُمُ الْمُسَوْا بِجَهِ لِ لِقَدْرِهِ لَأَنَّهُمُ مُ أَمْسَوْا بِجَهِ لِ لِقَدْرِهِ فَاللهُ اللَّطِيفُ بِلُطْفِهِ فَاللهُ اللَّطِيفُ بِلُطْفِهِ نَشَرْتُ مُفِيدًا وَاسْتَفَدْتُ مَوَدَّةً

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٢٧، ص٢٧.

⁽٢) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء للغزالي: «حديث: «كلموا الناس بها يعرفون، ودعوا ما ينكرون. أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»، رواه البخاري موقوفًا على علي، ورفعه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم.» إحياء علوم الدين، ج١، ص٥٨.

⁽٣) صحيح مسلم، «المقدمة»، الحديث٥، ص١٣ (وقد خرجه في «باب النهي عن الحديث بكل ما يسمع»).

فَمَنْ مَنْ حَنْحَ الجُهَالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ المُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمْ.» (١)

وهذا يقتضي أن يكون السائل معروفًا عند المسؤول ليتبين له حالُه من الأهلية لتلقّي المسألة، ومن التنزه عن قصد الفتنة والتشغيب.

٣- ومنها أن يكون العملُ بالمسؤول عنه متوقّفًا على جواب المسؤول. فأما إذا فات العملُ أو تعذر التدارك، فلا يجب الجوابُ إذ لم يبق الجوابُ وسيلةً إلى حكم شرعي من وجوب أو تحريم.

ومثالُ ذلك ما وقع من المعتمد بن عباد ملك قرطبة وإشبيلية؛ فإنه أتاه سفير النفنش ملك الجلالقة، فأغلظ السفير في كلامه مع المعتمد، فضرب المعتمدُ رأسَ السفير بمحبرة كانت بين يديه فقتله، ثم أحضر الفقهاء واستفتاهم في حكم قتل ذلك السفير وكان السفير يهودياً. (٢) فهذا الاستفتاء في غير محله؛ إذ كان عليه أن يستفتيهم قبل أن يقتله.

٤- ومنها أن يكون السائل طالبًا معرفة عمل يخصه، فأما إذا كان طالبًا معرفة عمل غيره فذلك من العلم النافلة الذي أشار إليه الخطابي. ومن الناس مَنْ يسأل عمَّا علِمَه غيرُه ليتطلب بذلك عثراتِه، أو للتشغيب عليه من التجسس المنهيً عنه شرعا.

٥- ومنها أن يكونَ العلمُ المسؤولُ عنه معلومًا للمسؤول مأثورًا عنده، فإن كان المسؤول مجتهدًا فطريق علمه بالمسؤول عننه ظهور أدلته لديه، وإن كان مقلِّدًا فطريقُ علمه به أن يكون له به نقل عن أئمة المذهب الذي قلده، وبدون ذلك لا

⁽۱) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج۱، ص٨٦. وحديث «من كتم علمًا» إسناده ضعيف، كما قال الحافظ العراقي في تخريجه في هامش الإحياء.

⁽٢) انظر في هذه الواقعة: الحجي، عبدالرحمن علي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (دمشق: دار القلم، ط٢، ٩٢٩ / ٢٠٠٨)، ص٤٢٤ – ٤٢٥.

يجب الجواب. دل على هذا ما ورد في حديث ابن ماجة عن أبي هريرة: «ما مِنْ رجلٍ يحفظ علماً فيكتمه...» إلخ. (١) وقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فأجاب في ست وثلاثين منها: بلا أدري. (٢)

وقال القرافي في الفرق الثامن والسبعين: «اعلم أن طالبَ العلم له أحوال: الحالة الأولى: أن يشتغل بمختصر من مختصرات المذهب فيه مطلقاتٌ مقيدة في غيره، وعموماتٌ مخصوصة في غيره. ومتى كان الكتابُ المعين حفظه وفهمه كذلك، أو جوز أن يكون كذلك، حرُّم عليه أن يُفتي بها فيه وإن أجاده حفظًا وفهمًا، إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوْعَبةُ التقييد، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، وتكون هي عينَ الواقعة المسؤول عنها لا أنها تشبهها ولا تخرج عليها بل هي حرفًا بحرف؛ لأنه قد يكون هناك فروقٌ تمنع من الإلحاق، أو تخصيص أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف. الحالة الثانية: أن يتسع تحصيله في المذهب، بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمبسوطات على تقييد المطلقات، وتخصيص العمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومستنداته في فروعه ضبطًا متقَنًّا، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشائخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه اتباعًا لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا. ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يُخَرِّجها على محفوظاته، ولا يقول: هذه تشبه المسألة الفلانية؛ لأن ذلك إنها يصح ممن أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة... الحالة الثالثة: أن يصير طالبُ العلم إلى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة والعدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتيَ في مذهبه نقلاً

⁽١) سبق تخريجه.

⁽٢) أورد القاضي عياض عن الهيثم بن جبيل قال: «شهدت مالكًا سئل عن ثهانٍ وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين: لا أدري»، كما ذكر عن خالد بن خِراش أنه قال: «قدِمتُ من العراقَ على مالك بأربعين مسألة، فما أجابني إلا في خمس منها.» ترتيب المدارك، ج١، ص١٤٦.

وتخريجًا، ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك». هذا حاصل كلامه، وسلمه له ابن الشاط. (١)

٦ - ومنها أن لا يكون في العلماء من هو أضلع منه بتلك المسألة، وأقدر على الجواب وأتقن، وقد قال أبو موسى الأشعري: «لا تسألوني عن شيء ما دام هذا الحبر بين أظهركم» (يعني عبدالله بن مسعود). (٢)

٧- ومنها أن يكون قصدُ السائل الاستفادة دون إثارة الشغب، ولذلك أمر
 عمر بضرب صبيغ الذي كان يسأل أهلَ العلم عن متشابهات القرآن. قال القرطبي:
 «وكذلك لا يجوز تعليمُ المبتدعَ الجدالَ والحجاجَ ليجادل به أهلَ الحق.» (٣)

^ ومنها أن يكون المسؤول واثقًا بمرتبته العلمية، واضعًا نفسَه حيثُ وضعه الله تعالَى، بحيث يشهد له الناسُ بالعلم ويظن بنفسه الإصابة فيها يُسأل عنه إلا احتهالاً موجوحاً. قال مالك رحمه الله: «لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسَه أهلاً لذلك.»(٤)

⁽١) القرافي: كتاب الفروق، ج٢، ص٥٤٣-٥٤٧.

⁽٢) الكاساني، علاءالدين أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد محمد تامر وزميليه (القاهرة: دار الحديث ٢٠٠٥/ ٥٠٠٧)، ج٥، ص٧٥.

⁽٣) قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكُتُمُونَ مَا آَزَلُنَا مِنَ الْبَيِّنَتِ وَالْمُدَىٰ ﴾ [البقرة:١٥٩]: «وتحقيق الآية هو أن العالم إذا قصد كتهان العلم عصى، وإذا لم يقصده لم يلزمه التبليغ إذا عرف أنه مع غيره. وأما مَنْ سئل فقد وجب عليه التبليغ لهذه الآية وللحديث. أما إنه لا يجوز تعليمُ الكافر القرآن والإسلام حتى يسلم، وكذلك لا يجوز تعليمُ المبتدع الجدال والحجاجَ ليُجادل به أهلَ الحق، ولا يعلم الخصمَ على خصمه حجةً يقطع بها ماله، ولا السلطانَ تأويلاً يتطرق به إلى مكاره الرعية، ولا ينشر الرخصَ في السفهاء فيجعلوا ذلك طريقًا إلى ارتكاب المعاصي وترك الواجبات، ونحو ذلك.» الجامع لأحكام القرآن، ج٢، صَ ٤٨١.

⁽٤) «قال ابن سحنون: قال ابن القاسم: كره مالك أن يفتي الرجلُ حتى يستبحر في العلم، وقال: لا يُفتي حتى يراه الناسُ أهلاً للفتيا. قال سحنون: يريد أهلَ النظر والمشورة والمعرفة. قال مالك: قال ابن هرمز: حتى يراه الناسُ أهلاً للفتيا، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك.» النوادر والزيادات،

9- ومنها أن لا يكون الجوابُ عن المسألة يثير فتنةً لِقِصورِ الناس عن إدراك أمثالها، ولم يزل الأئمة يجتنبون الخوضَ في دقائق العلم بين العامة. ففي صحيح البخاري عن عبدالله بن عباس عن عبدالرحمن بن عوف أنه قال: «لو رأيت رجلاً أتى عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها فقال: يا أمير المؤمنين هل لك في فلان؟ يقول: لو قد مات عمر لأبايعن فلانًا، فها كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت. فغضب عمر، ثم قال: إنّي لقائم إن شاء الله العشية في الناس فمحذرهم، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس. وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة فيطيروها عنك كلّ مطير، وأن لا يعوها وأن لا يضعوها على مواضعها. فأمهل حتى تقدم متمكنًا، فيعي أهلُ العلم مقالتك، ويضعوها على مواضعها. فقال عمر: أما والله إن متمكنًا، فيعي أهلُ العلم مقالتك، ويضعوها على مواضعها. فقال عمر: أما والله إن شاء الله لأقومن بذلك أولَ مقام أقومه بالمدينة.» (١)

[&]quot;الجزء الأول من كتاب القضاء"، ج٨، ص١٦. وانظر في معناه ابن رشد: البيان والتحصيل، الحتاب الجامع الثاني"، ج٨، ص٠٣-١٠٠. وقد أورده القرافي منسوبًا لمالك، وعلق عليه بكلام نفيس يجدر سوقه هنا تنبيهًا وعظةً لأقوام يتقحمون الإفتاء ويتجاسرون على أحكام الشريعة ومسائل العلم وقضايا الفكر عامة بدون تأهل لذلك فيُهلِكون ويَهلكون. قال عليه رحمة الله: "يريد (يعني مالكًا): تثبت أهليتُه عند العلماء، ويكون هو بيقين مطلّعًا على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية؛ لأنه قد يظهر من الإنسان أمرٌ على خلاف ما هو عليه، فإذا كان مطلعًا على ما وصفه به الناس حصل اليقينُ في ذلك. وما أفتى مالك حتى أجازه أربعون محتكًا." ثم قال: "وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج، وسهل على الناس أمرُ دينهم فتحدثوا فيه بها يصلح وما لا يصلح، وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم وأن يقول أحدُهم: لا أدري. فلا جرم آل حالُ الناس إلى هذه الغاية بالاقتداء بالجهال." كتاب الفروق، ج٢، ص٢٥٥٠٥.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الحدود»، الحديث ٦٨٣، ص١١٧٦-١١٧٧. وقد ساق المصنف الحديث بتصرف. وانظره كذلك في: البزار: البحر الزخار، الحديث ١٩٤، ج١، ص٢٩٩-٣٠٢ (مسند عمر بن الخطاب).

وقد حدثت في خلافة المأمون فتنة الخوض في أن القرآن مخلوق، وأُلقيت الأسئلة على كثير من أهل العلم، فكان منهم من أبى الجواب. ومن هؤلاء الإمام أحمد بن حنبل، وقد ضُرب ليجيب فأبى الجواب. وما كان ذلك جهلاً منه بالفضل بين الموصوف بالمخلوق والموصوف بالقديم، ولكنه علم أن المقصود الفتنة ليتخذوا كلامَه وسيلة لتأييد البدعة.

ولَمَّا دخل محمد بن إسهاعيل البخاري لنيسابور سألوه عن رأيه في القرآن: أهو مخلوق؟ فأبى أن يجيبَ ثلاثًا، وقال: الامتحانُ بدعة. ثم لَمَّا أَلَمُّوا عليه أجاب بكلام موجَّه. (١) فإبايتُه الجوابَ ابتداءً لا تُعَدُّ مِنْ كَتْم العلم المنهي عنه؛ لأنه علم أن المقصود الفتنة والتشغيب. وقد جاء رجلٌ يسأل مالك بن أنس رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْسِ اسْتَوَىٰ ﴿ اللهِ عَنْ اللهِ عَنْ قَوْلُهُ اللهُ عَنْ هذا بدعة، ولا أراك إلا صاحب بدعة. وأمر بإخراجه من مجلسه فأخرجوه معنفاً. (٢)

وفي البخاري سأل الحجائج أنسَ بن مالك عن أشد عقوبة عاقبها النبي على فحدَّث أنس بحديث العرنيين الذين ارتدوا وقتلوا راعي إبل النبي على فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم. فبلغ ذلك الحسن البصري، فقال الحسن: «وددت أنه لم يحدثه»، أي بهذا الحديث. (٣)

هذا ما لاح في الإعلام بمعنى هذا الحديث، وبه يتميز السمينُ من الغثيث.

⁽۱) انظر تفاصيل ما عرف بمحنة البخاري في مسألة خلق القرآن في العسقلاني: فتح الباري، ج١ (القدمة)، ص٢٥٧-٢٥٣.

⁽٢) سبق توثيق خبر هذه الواقعة في مقال «الرحمن على العرش استوى» من القسم الأول.

⁽٣) ونصه: «عن أنس أن ناسًا كان بهم سقم، قالوا: يا رسول الله آونا وأَطعمنا، فلما صحُّوا، قالوا: إن المدينة وخمة، فأنزلهم الحرَّة في ذَوْد له، فقال: «اشربوا ألبانها». فلما صحُّوا، قتلوا راعي النبي على واستاقوا ذَوْده، فبعث في آثارهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمر أعينهم، فرأيت الرجل منهم يكدم الأرض بلسانه حتى يموت. قال سلام: فبلغني أن الحجَّاج قال لأنس: حدثني بأشد عقوبة عاقبه النبي على فحدثه بهذا، فبلغ الحسن فقال: وددت أنه لم يحدثه بهذا.» صحيح البخاري، الحديث المحارب، الحديث ١٠٠٥، ص١٠٠٥،

حديث، من لم يهتم بأمرالسلمين فليس منهم (١)

سند الحديث واختلاف ألفاظه

هذا الأثرُ تناقلته الألسنُ من كتاب الإحياء للغزالي، فقد ذكره في مبحث النصيحة للمسلمين من كتاب آداب الصحبة بلفظ: «مَنْ لَمَ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ المُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ». (٢) وهو مما رواه الحاكم في مستدركه عن حذيفة مرفوعًا، ورواه الطبراني كذلك عن أبي ذر مرفوعاً. (٣) وقد ذكره الطبرانيُّ أيضًا والسخاوي في المقاصد الحسنة بلفظ: «مَنْ لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»، قال العراقي: في المغني عن حمل الأسفار: «وكلتا الروايتين سندُهُما ضعيف.» (١)

ذكره السخاوي في كتاب المقاصد الحسنة عن شعب الإيهان للبيهقي من رواية وهب بن راشد عن فرقد السبخي عن أنس بلفظ: «مَنْ أصبح لا يهتم

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٧، الجزء ١، ربيع الأنور ١٣٦٦/ جانفي (يناير) ١٩٤٧ (ص٦٤٩-٢٥٢).

⁽٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، «كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق»، ج٢، ص٢٨٠.

⁽٣) الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب الرقاق»، الحديث ٧٩٧، ج٤، ص٥٥٤ (وهو عنده جزء من حديث لفظه: «مَنْ أصبح والدنيا أكبرُ همّه فليس مِنَ الله في شيء، ومَنْ لَمْ يهتم للمسلمين عامة فليس منهم»)؛ الهيشمي: بغية الرائد، «كتاب الله فليس من الله في شيء، ومَنْ لَمْ يهتم للمسلمين عامة فليس منهم»)؛ الهيشمي: بغية الرائد، «كتاب الزهد»، الحديث ١٧٨١٨، ج١٠، ص٣٣٥ (بتقديم وتأخير في المقطعين الثاني والثالث من الحديث). قال الهيثمي: «رواه الطبراني. وفيه يزيد بن ربيعة، وهو متروك».

⁽٤) ونصُّ كلام العراقي: «حديث: من لم يهتم للمسلمين، أخرجه الحاكم من حديث حذيفة، والطبراني في الأوسط من حديث أبي ذر، وكلاهما ضعيف.» إحياء علوم الدين، ج٢، ص٠٢٨.

للمسلمين فليس منهم، ومن أصبح وهمه غير الله فليس من الله». (١)

وذكره السيوطي في جمع الجوامع وفي الجامع الصغير بلفظ: «مَنْ أصبح وهمُّه غيرُ الله فليس منهم»، قال في جمع الجوامع: رواه الحاكم عن ابن مسعود وتعقبه، والبيهقي وابن النجار عن أنس. (٢)

هذه خلاصةُ ما قيل في ألفاظه وأسانيده، وهي كلُّها خُرَّجةٌ في الكتب المعروفة بالإكثار من تخريج الضعيف. وقد صرَّح العراقيُّ والمرتضى بأنه حديثٌ ضعيف، ولم يبلغ مبلغَ الحسن، بله الصحيح. (٣)

معنى الحديث:

ومعنى هذا الحديث -على اختلاف رواياته وألفاظه- أن شأنَ المسلمين أن يعتَنِيَ بعضُهم بها يُهِمُّ البعضَ الآخر. والمقصودُ من ذلك واردٌ في صحيح الآثار، ففي صحيح البخاري ومسلم -واللفظ للبخاري- عن النعمان بن بشير، قال، قال رسول الله ﷺ: «ترى المؤمنين في توادِّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى

⁽۱) السخاوي: المقاصد الحسنة، الحديث ۱۱۸، ص ٤٩١؛ البيهقي: الجامع لشعب الإيهان، الحديث السخاوي: المقاصد الحسنة، الحديث جاءت العبارة موضوع البحث آخرًا، والأخرى أولاً، وقال البيهقي: "إسناده ضعيف").

⁽٢) المناوي: فيض القدير، الحديث ٨٤٥٣، ج٦، ص ٦٧. قال المناوي: «سكت عليه المصنف (يعني السيوطي)، فأوهم أنه صالح، وهو غفول عن تشنيع الذهبي على الحاكم بأن إسحاق بن بشر أحد رجاله عدم، وقال: وأحسب أنه موضوع. وأورده في الميزان في ترجمة إسحاق هذا، وقال: كذبه ابن المديني والدارقطني، ومن ثم حكم ابن الجوزي عليه بالوضع.»

⁽٣) تقدم توثيق كلام العراقي. والصواب أن المرتضى حكى قول العراقي في الحكم على الحديث، ولم يزد عليه، ثم قال: «قلت: ورواه الطبراني في الأوسط أيضًا من حديث حديفة ولفظه: «من لا يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، ومن لم يصبح ويمس ناصحًا لله ورسوله ولكتابه ولإمامه وأمة المسلمين فليس منهم». الزبيدي، السيد محمد بن محمد الحسيني: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (بروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤/ ١٩٩٤، تصوير عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر لصاحبها أحمد البابي الجلبي، ١٣١١ه)، ج٦، ص٢٩٣.

عضوٌ منه تداعى له سائرٌ الجسد بالسهر والحمى». (١)

وفي صحيح البخاري وسنن الترمذي والنسائي عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله عليه قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان الواحد، يشدُّ بعضُه بعضاً». (٢)

لكنا نجد في الحديث المسؤول عنه زيادةً تُوهِمُ معنًى خطيرًا، وهي زيادة قوله: «فليس منهم». ومثلُ هذه الجملة موجودٌ في أحاديث كثيرة، بعضُها من الصحيح وبعضُها دونه، كما في حديث الصحيحين من طريق مالك بن أنس عن ابن عمر وأبي موسى الأشعري أن رسول الله عليه قال: «مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا»، (٣) وفي حديث سنن الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله عليه قال: «مَنْ غشنا فليس منا»، (٤) وفي سنن أبي داود عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله عليه قال: «مَنْ لمَ يرحم صغيرَنا، ولم يوقر كبيرنا، فليس منا»، (٥) وفي صحيح البخاري عن عبدالله بن مسعود، قال رسول الله عليه: «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولَطَم عن عبدالله بن مسعود، قال رسول الله عليه: «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولَطَم

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث ۲۰۱۱، ص۱۰۵۱؛ صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث ۲۰۸۱، ص۱۰۰۱.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب الصلاة»، الحديث ٤٨١، ص ٨٣٠؛ «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٤٦، ص ٩٨٠؛ «كتاب المظالم»، الحديث ٢٠٢، ص ١٠٥٣؛ سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث ١٩٢٨، ص ١٩٢٨، ص ٢٥٥٧، ص ٢٤-٤٢١.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الديات»، الحديث ٦٨٧٤، ص١١٨٤؛ «كتاب الفتن»، الحديثان ٩٨ . ١٠٧٠-٧٠٠، ص ١٢١٩ هكتاب الإيمان»، الحديثان ٩٨ وو١٠٠، ص٥٦-٧٠٠.

⁽٤) لم يخرجه الترمذي بهذا اللفظ، وهو عنده بلفظ: «مَنْ غشَّ أمتي فليس منا». سنن الترمذي، «كتاب البيوع»، الحديث ١٣١٥، ص ٣٤٠. وقد خرجه مسلم بلفظ: «مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا» ومن غشَّنا فليس منا». صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ١٠٥٠، ص ٥٧٠.

⁽٥) سُنَنُ أَبِي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤٣، ص٧٧٧ (بلفظ: ويعرفْ حقَّ كبيرنا، بدل: ولم يوقر كبيرنا). وأقرب منه إلى ما ذكره المصنف ما خرج الترمذي بلفظ: «ليس منا مَنْ لَمْ يرحم صغيرَنا، ولم يوقر كبيرنا». سنن الترمذي، «كتابُ البرِّ والصلة»، الحديث١٩١٩، ص٤٧١.

الخدود، ودعا بدعوى الجاهلية»، (١) يعني عند مصيبة الموت، كأن يدعو بالويل والثبور.

فهذه الأحاديثُ كلُّها توهم أن الآي بهذه الأحوال منتفٍ عنه وصفُ الإسلام، فيكون غير مسلم؛ لأن ضمير المتكلم المشارك إذا نطق به الرسول عليه تبادر منه أن المراد به الرسول مع جماعته، وهم المسلمون. والحديثُ الذي نتكلم عليه ضميره أظهر؛ لأنه عائدٌ على لفظ المسلمين السابق.

ولكن هذا الظاهر الذي أوهم هذا المعنى غيرُ مرادٍ من كلام الرسول على قطعًا، لِمَا ثبت في أصول الدين من الأدلة الموجِبة للقطع بأن الوقوع في بعض المحرَّمات ليس بموجِب خروج الواقع فيها عن الإسلام. ولذا كان من أصول اعتقاد أهل السنة أن لا يُكفَّر أحدُ بذنب ولا بذنوب، كائنة تلك الذنوب ما كانت. فإن رسول الله على قد بَيَّن معنى الإسلام للأمة بها لم يبق معه ريبٌ لأحد من المسلمين في فهمه، وحاصلُه أنه النطقُ بالشهادتين عن اعتقاد معناهما، والتصديقُ به في القلب.

وكذلك كان شأنُ الرسول عليه الصلاة والسلام في بيان أصول الدين وعهاده؛ فإن ذلك أهمُّ شيء إذ هو مدخلُ الجامعة الإسلامية. فلذلك لم يكن المسلمون في عصر النبوة وما يليه يجهلون أنهم مسلمون؛ وكانوا يميزون المسلم من غير المسلم. وقد ألمَّ بعضُ المسلمين ببعض الكبائر في زمن الرسول [العلام] والخلفاء الراشدين، فلم يُعِدَّهم خارجين عن حظيرة الإسلام، ولا أجرى عليهم السلفُ ما أجرَوْه على المرتدين. فالرسول عليه غنيُّ عن التصدي لزيادة التفصيل في بيان مَنْ هو مسلم، ومَنْ ليس بمسلم، فمتى وجدنا في بعض ما يُروَى عن رسول الله عليها أيهامَ

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الجنائز»، الأحاديث ١٢٩٤ و١٢٩٧-١٢٩٨، ص٢٠٧؛ «كتاب المناقب»، الحديث ٣٠١٩، ص ٥٩١؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٠١، ص ٥٥٠؛ سنن الترمذي، «كتابُ الجنائز»، الحديث ٩٩٩، ص ٢٦٢. واللفظ للترمذي.

نفي الإسلام عن المتصف ببعض الأفعال، نعلم أن ذلك مرادُه به غيرُ ظاهره، ونحمله على معنى يناسب ذلك النفيَ والغرضَ منه.

وقد اتفق علماءُ الأمة على تأويل هذه الأحاديث بقانون يعم جميعَها، ناظرٍ إلى اعتبار لفظ «ليس منا» ونحوه مستعمَلاً في كلام العرب لإخراج المخبر عنه معنى من نوع المجرور بـ «من» الواقع في الخبر معنى. وقانونُ تأويله أنه جاء للزجر والتهويل، فقد نُقل عن سفيان بن عيينة أنه يكره الخوض في تأويله ويقول: «ينبغي أن يمسك عنه ليكون أوقع في النفس وأبلغ في الزجر»، (١) يعني مع اعتقاد عدم إرادة ظاهره عند العلماء.

وتأوَّله بعضُ الشراح بأن المراد «ليس من أهل هدينا وسنتنا»؛ أي ليس من خيرة المسلمين. فيكون الضمير مجازًا مرسلاً علاقتُه البعضية، أو يكون في الكلام إيجازٌ بمجاز الحذف. وهذا تأويلٌ يستقيم في ضمير «منهم» العائد على لفظ المسلمين السابق، فإن معاده عام؛ إذ المقصود: مَنْ لم يهتم بأمر جميع المسلمين، والضمير على وزان معاده. وقال ابن المنيِّر: المعنى أنه «ليس أهلاً لصحبتنا والاختلاط بنا. »(٢) فعلى تأويله تكون «مَنْ» التبعيضية مستعارةً لمعنى «مع»، على طريقة الاستعارة التبعية.

⁽۱) العسقلاني: فتح الباري، «كتاب الجنائز»، شرح الحديث ١٢٩٤، ج١، ص ٨٢١.

⁽٢) اعتمد المصنف فيا قرره هنا على كلام الإمام ابن حجر في شرحه لحديث «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولَطَم الحدود، ودعا بدعوى الجاهلية»، حيث قال: «قوله: ليس منا، أي من أهل سنتنا وطريقتنا، وليس المراد به إخراجه من الدين. ولكن فائدة إيراده بهذا اللفظ المبالغة في الردع عن الوقوع في مثل ذلك، كما يقول الرجل لولده عند معاتبته: لست مني ولست منك، أي ما أنت على طريقتي. وقال الزين بن المنير ما ملخصه: التأويل الأول يستلزم أن يكون الخبر إنها ورد عن أمر وجودي، وهذا يُصانُ كلامُ الشارع عن الحمل عليه. والأولى أن يقال: المراد أن الواقع في ذلك يكون قد تعرض لأن يُهجر ويُعرض عنه، فلا يختلط بجاعة السنة تأديبًا له على استصحابه حالة الجاهلية التي تعرض لأن يُهجر ويُعرض عنه، فلا يختلط بجاء السنة تأديبًا له على استصحابه عند ابن بطال الذي قبحها الإسلام.» فتح الباري، ج١، ص ١٦٨. وأصل هذا الشرح للحديث عند ابن بطال الذي نسبه للمهلب، وقد جاء فيه: «قال المهلب: قوله: ليس منا، أي ليس متأسيًا بسنتنا، ولا مقتديًا بنا، ولا مثلاً الطريقتنا التي نحن عليها.» ابن بطال القرطبي: شرح صحيح البخاري، ج٣، ص ٢٨٠.

وقال بعضُ الشراح: المراد مَنْ عامل بهاته الأفعال حضرةَ الرسول عليه الصلاة والسلام (ومعاملة الرسول بذلك ومواجهته به كفر لا محالة)، فيكون المراد من الضمير في مثله المتكلم وحده، وهذا لا يستقسم في نحو «فليس منهم». وقال بعضهم: المراد مَنْ فعله مستجِلاً له مع علمه بأن الرسول حرمه، وهذا أبعدُ التأويلات لاحتياجه إلى كثرة التقادير التي لا يهتدي إليها السامع. وأنا أرى في تأويل هذه الآثار تأويلين هما أحسنُ عِمَّا تأول به المتقدمون:

التأويل الأول: نسلك فيه طريقَهم الذي سلكوه، وهو اعتبار لفظ «ليس منا» مستعملاً في كلام العرب للنفي من النوع، وأنه مستعمل في الحديث على ضرب من المجاز، فنقول:

إن المتلبِّس بالفعل الذي يكثر أن يلتبس به غيرُ المسلمين يكون مشابِهًا بسببه لغير المسلم، فنخبر عنه بأنه غيرُ المسلم على طريقة الاستعارة في المنفرد، بسبب أن المنهيات كلها كانت من شعار الجاهلية أهل الشرك، وصار التعففُ عنها من شعار المسلمين، كما يشهد له حديثُ الصحيحين عن أبي ذر أنه سبَّ رجلاً بأمه فقال له النبي على النبي على المرؤ فيك جاهلية»، (۱) وحديثُ الموطأ أن النبي على قام يصلي بالناس، وكان في المسجد محجن الديلمي فلم يقم للصلاة؛ لأنه كان صلى في بيته، فقال له رسول الله على إن مسلم؟»، (۱) وفي حديث جميلة بنت أبي زوجة ثابت بن قيس أنها شكت لرسول الله ثابتًا فقالت: «ولكني أكره الكفر في الإسلام»، (۲) تريد خشية الزنا.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الإيمان»، الحديث ۳۰، ص۸؛ «كتاب الأدب»، الحديث ٢٠٥٠، صحيح مسلم، «كتاب الأيمان»، الحديث ١٦٢١، ص٢٥٢.

⁽٢) الموطأ براوياته الثيانية، «كتاب الصلاة»، الحديث ٣١٩، ج١، ص٥٢٥-٥٢٥.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الطلاق»، الأحاديث ٥٢٧٥-٥٢٧٧، ص٩٤٣؛ سنن ابن ماجه، «أبواب الطلاق»، الحديث٢٠٥، ص٢٩٤؛ سنن النسائي، «كتاب الطلاق»، الحديث٢٠٥، ص٥٦٤، صنن النسائي، «كتاب الطلاق»، الحديث٢٠٥٠.

وعلى هذا يكون موقع قوله: «ليس منهم» و«ليس منا» ونحوه، كموقع قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزني الزَّانِي حين يزني وهو مؤمن». (١)

التأويل الثاني -وهو التحقيق- أن نعدلَ عما سلكوه من اعتبار لفظ «فليس منا» ونحوه مستعْمَلاً في كلام العرب للنفي من النوع، بل إن العربَ لا يستعملونه إلا استعمالاً شبيهًا باستعمال المثل بلازم هذه الصيغة. فهو خبرٌ مستَعْمَلٌ في معنى الغضب على المخبرَ عنه، وإيذانه بالسخط والقطيعة. وقد تكرر هذا الاستعمالُ في كلام العرب، قال النابغة يحذر عُييننة بن حصن من الغدر ببني أسد:

إِذَا حَاوَلْتَ فِي أَسَدٍ فُجُ ورًا فَإِنِّي لَسْتُ مِنْكَ وَلَسْتَ مِنِّي (٢)

فإنه لو حُمِل على المعنى الأصلي لكان تحصيلَ حاصل، إذ ليس عيينة بن حصن ببعض من النابغة. وقال بعضُ العرب:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْهُمْ وَعَنِي لَسْتُ مِنْ قَيْسٍ وَلاَ قَيْسٌ مِنِي (٣)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٧٥، ص ٤٠٠؛ «كتاب الأشربة»، الحديث ٥٥٧٨، ص ٩٩١؛ «كتاب المحاربين»، الحديث ٢٨١٠، ص ٩٩١؛ «كتاب المحاربين»، الحديث ٢٨١٠، ص ١١٠٠، ص ١١٠٥، عص ١١٠٠، عص ١١٠٠، على المازري في شرح الحديث المذكور: «قيل: معنى مؤمن، أي آمِنٌ من عذاب الله، ويحتمل أن يُحمل على أن معناه: أن يكون مستجلاً لذلك. وقد قيل: معناه أي كامل الإيهان. وهذا على قول من يرى أن الطاعات تسمى إيهاناً. وهذه التأويلاتُ تدفع قولَ الخوارج إنه كافر بزناه، وقولَ المعتزلة إن الفاسق الملي لا يُسمى مؤمنًا، تعلقًا من الطائفتين بهذا الحديث. وإذا احتمل ما قلناه لم تكن لهم فيه حجة.» المازري، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، المعرب عنه ١٩٩٠)، ج١، ص١٩٧٠.

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص١٢٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٢٥٣ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر الوافر قالها النابغة حين قتلت بنو عبس نضلة الأسدي، وقتلت بنو أسد منهم رجلين، فأراد عيينة عون بنى عبس بإخراج بنى أسد من حلف بنى ذبيان.

⁽٣) قوله: «وعني» يُقرأ بتخفيف النون للضرورة، وكذلك نون «مني». – المصنف. هذا البيت استشهد به ابن هشام في باب الضمير من شرحه على الألفية. وفي نسبته قال محقق الكتاب ما يأتي: =

وقريبٌ منه قولُه تعالى: ﴿قَالَ يَنْفُحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنَ أَهْلِكَ ۚ إِنَّهُۥ عَمَلُ غَيْرُ صَلِيحٍ ﴾ [هود:٤٦]، أي لا تهتمَّ بأمره وأعرِضْ عنه. ويقولون في عكس ذلك: أنت مني وأنا منك. ويؤيد هذا التأويل أن بعض الآثار الواقع فيها لفظ «ليس منا» قد رُوي بلفظ «فليس مني»، وما في صحيح مسلم أن أبا موسى الأشعري أُغْمِيَ عليه في مرضه، فصاحت امرأةٌ من أهله، فلما أفاق قال: «أنا بريءٌ مِنَنْ بَرئ رسولُ الله منه، فإن رسول الله على قال: «ليس منا الصالقةُ والحالقةُ والشاقة»، (١) ففسَر كلامَ رسول الله «ليس منا» في ذلك الحديث بمعنى البراءة.

[&]quot;هذا بيت من الرمل، ولم أقف لهذا الشاهد على نسبة إلى قائل معين، ولا عثرت له على سوابق أو لواحق. وقد رأيت ابن الناظم نسبه إلى بعض النحاة، ذهابًا منه إلى أنه مصنوع، ورأيت ابن هشام يقول في شأنه: وفي النفس من هذا البيت شيء؛ لأنا لا نعرف له قائلاً، ولا نظيرا.» ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، جا، ص١١٨.

⁽۱) ونص الحديث: «وجع أبو موسى وجعًا فغُشي عليه ورأسه في حَجْر امرأة من أهله، فلم يستطع أن يرد عليها شيئًا. فلما أفاق قال: إني بريءٌ ممن بَرِئَ منه رسولُ الله ﷺ، إن رسول الله ﷺ برئ من الصالقة والحالقة والشاقة. صحيح البخاري، «كتاب الجنائز» الحديث ١٢٩٦، ص٧٠٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٠٠، ص٥٥.

تحقيق الخبر المأثور؛ «لا رهبانية في الإسلام»(۱)

شاع بين المحاضرين وأصحاب الأقلام من أوائل هذا القرن إيرادُ الأثر القائل: «لا رَهْبَانِيَّةَ فِي الإِسْلاَم»، وتنزيلُه على أحوال تنزيلاً لا يلائمه، فسلكوا به مهيعًا هو في واد والآخر في واد. فكان واجبًا تحقيقُ لفظ هذا الأثر وبيان معناه، ليكون الناظرُ فيه على بصيرة. هذا الخبرُ جزءٌ من حديث مرسل، رواه عبدالرزاق في كتاب الجامع له بلفظ: «لا خُزام، ولا زِمام، ولا سياحة، ولا تبتُّل، ولا ترهُّب في الإسلام». (٢)

أخرج ذلك جلالُ الدين السيوطي في الجامع الصغير معزُوًّا إلى عبدالرزاق في كتابه الجامع، وقال إنه مرسل. (٣) ووصْفُه بأنه مُرسَلُ يقتضي أنه من قول النبي على الله على ال

وروى هذا الأثرَ ابنُ الأثير في النهاية عن كتاب الغريبين للهروي مقتصرًا على لفظ «لا رهبانية في الإسلام»، ولم يسنده. فاحتمل أنه اختصر ما رواه

⁽١) جوهر الإسلام، العدد ٢، السنة ٢، شعبان ١٣٨٩/ أكتوبر ١٩٦٩ (ص٣-٧).

⁽٢) الخزام بكسر الخاء شَعَر مفتول يصير كالعود في أنف البعير ليُقاد به، والزِّمام -بكسر الزاي- جعل زمام في الأنف يُقاد به، كان بعض بني إسرائيل يخرق أنفه ويعمل فيه زمامًا ليقاد به (أي إذلالاً لنفسه كأنه دابة). والسياحة الخروج إلى الفيافي للتعبد، والتبتل الانقطاع عن التزوج والترهب. والرهبانية هي التخلي عن أشغال الدنيا. - المصنف.

 ⁽٣) المناوي: فيض القدير، الحديث ٩٨٨، ج٦، ص٤٢٥. هذا ولم يزد المناوي شيئًا على ما قاله السيوطي.

عبدالرزاق بتغيير قليل بحذف واو العطف، واحتمل أنه حديثٌ آخرُ غير حديثِ عبد الرزاق (كتاب الغريبين للهروي ليس بأيديناً). (١)

وروى الزمخشري في الفائق: «لا زمام، ولا خزام، ولا رهبانية، ولا تَبَتُّلَ، ولا سياحة في الإسلام»، (٢) ولم يعزه إلى راو، ولا إلى كتاب في الحديث. وهو مماثلٌ لما روي عن عبدالرزاق، مع مخالفة في ترتيب الخصال المذكورة فيه.

وقد جاء لفظ الرهبانية في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قَلُوبِ الَّذِينَ البَّعُوهُ رَأْفَةً وَرَهْبَانِيَّةً اَبْتَدَعُوهَا ﴾ [الحديد: ٢٧]، وضمير الرفع في قوله: «ابتدعوها» عائدٌ إلى «الذين اتبعوه» بمعنى الذين اتبعوا عيسى الطيلا، أي أتباع ملته، وهم النصارى الذين جاؤوا بعده وبعد أصحابه الحواريين، فإن الرهبان ظهروا بعدهم، قال تعالى: ﴿ ذَالِكَ بِأَنَّ مِنْهُمُ وَسِيسِينَ وَرُهْبَانًا ﴾ [المائدة: ٨٦]. وتقديرُ نظم الآية فيه وجهان:

أحدهما أن التقدير «وابتدعوا رهبانية ابتدعوها»، فنصب رهبانية بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذي بعده، الناصبُ لضمير رهبانية على طريق الاشتغال. وهذا ما اختاره أبو علي الفارسي والزجاج، ورجحه في الكشاف بتقديمه على مقابله. (٣)

⁽۱) ابن الأثير، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۲۰۰۲/۱۶۲۳)، ح۲، ص۲۰۰ الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد: الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق أحمد فريد المزيدي (مكة المكرمة/الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط۱، ۱۹۹۹/۱۶۱۹)، ج۳، ص۷۹۷؛ الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط۱، ۱۳۹۲/۱۳۹۲)، «كتاب الأيمان والنذور – باب الجزامة»، الحديث ۱۵۸۱، ج۸، ص۸۶۸.

⁽٢) الزمخشري، جارالله محمود بن عمر: الفائق في غريب الحديث، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٢، ١٩٧١)، ج٢، ص١٢٢.

⁽٣) الزمخشري: الكشاف، ج٤، ص٤٦٩.

الاحتمال الثاني أن يكون «رهبانية» معطوفًا على رأفة ورحمة، وتُجعل جملةُ «ابتدعوها» صفةً لرهبانية. وهذا وإن ذكره بعضُ المفسرين، فقد انتقده محققوهم بأنه يقتضي أن الله جعل الرهبانية في قلوب الذين اتبعوا عيسى الطفية، كما جعل فيها الرأفة والرحمة، مع أن الرهبانية من الأعمال الجسدية فعلاً وتركًا فلا تكون في القلب، إلا إذا تُؤُوِّل ذلك بتقدير يدل على معنى يصلح أن يكون من عقائد القلب، أي: جعلنا محبة رهبانية في قلوب الذين اتبعوه.

معنى الرهبانية:

الرهبانية بفتح الراء على الأشهر، ويجوز ضمُّ الراء. قال في النهاية: «هي من رهبنة النصارى، [وأصلها من الرهبة: الخوف]، كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا، وترك ملاذِّها، والزهد فيها، والعزلة عن أهلها، وتعمُّد مشاقِّها، [حتى إن منهم مَنْ كان يخصي نفسه، ويضع السلسلة في عنقه، وغير ذلك من أنواع التعذيب]، فنفاها النبي عليه عن الإسلام، ونهى المسلمين عنها.» (١)

وفي الفائق: «والرهبانية فعل الرهبان: من مواصلة الصوم، ولبس المسوح، (٢) وترك أكل اللحم، وغبر ذلك. وأصلها من الرهبة أي الخوف؛ لأنهم يفعلون ذلك خوفًا من الله أن يقعوا في فعل المحرمات أو تلهيهم أمور الدنيا عن العبادة. »(٣)

وإن اقتران لفظ الرهبانية بهاء التأنيث مُؤْذِنٌ بأنها صفةٌ أو حالة، وإن مجيئها بصيغة النسب دليلٌ على أنها نُسبت إلى لفظ راهب على غير قياس، بحذف الألف

⁽١) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج٢، ص٥٥٠.

⁽٢) المسوح بضم الميم، جمع مِسْح (بكسر الميم وسكون السين)، وهو ثوب غليظ من صوف يلبسه أهلُ الزهد من النصاري. - المصنف.

⁽٣) الزنخشري: الفائق في غريب الحديث، ج٢، ص١٢٢.

التي في لفظ راهب، وذلك من تغييرات النسب. وزيادة النون في النسب تدل على تمكن النسبة، كقولهم شعرانيٌّ لكثير الشعر، ولحيانيٌّ لعظيم اللحية. فدل اللفظُ بهادته وصيغته زيادته على صفة من صفات الراهب مختصة به، إذ لم يكن مثلُ ذلك معروفًا في دين اليهودية، فانفرد به طائفةٌ من أهل المسيحية.

فنفيُ الرهبانية هو الامتناعُ عن التزوج بنية القربة إلى الله، ويومئ إلى ذلك ذكرُها في الحديث في عداد أمور مما كان يُفعل بقصد التقرب إلى رضا الله تعالى.

واتفق المفسرون وأصحابُ معاني الحديث على تفسير الرهبانية بهذا المعنى، وهو من تفسير معنى لفظ لغوي، فمرجعه إلى الوضع والرواية ولا مجال للرأي فيه، وحمله على غير معناه توهُم ووضع جديد.

والرهبانية من قبيل النذور؛ لأن فاعلها يوجبها على نفسه تقربًا من رضا الله تعالى. واتفق المفسرون على أن حقيقة الرهبانية أفعال من العباد يريدون بها التقرب إلى الله طلبًا لرضوانه، وهي التي تقدم بيانها في عبارة «الفائق» للزمخشري و «النهاية» لابن الأثير. وتلك الأفعال معدودة من فضائل الأعمال في الدين المسيحي وليست من الواجبات فيه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ مَا كُنبَننها عَلْيَهِم ﴿ [الحديد:٢٧]، أي ما فرضناها، ثم قال: ﴿ إِلَّا ٱبْتِفَاءَ رِضَوَنِ ٱلله ﴾ [الحديد:٢٧]، وهذا استثناء منقطع، أي ما كتبناها عليهم لكن ابتدعوها ابتغاء رضوان الله.

ويدل لذلك قوله تعالى: «ابتدعوها»؛ فإن الابتداع يكون في الأعمال. وأما علم الكتاب وفهمه فليس بابتداع، بل هو مما أمر الله به أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَنَى الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ, لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ, ﴾ [آل عمران:١٨٧]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وأما تأويل هذا الخبر، فقد تسلسلت فيه أخطاء لكثير من الناس تولد بعضها عن بعض، ومنشؤها فيها أظن هو النظر في أعمال الرهبان مع توهم أن ما عليه رهبان المسيحيين من الأحوال والأعمال كله داخل في مدلول لفظ الرهبانية.

وهذا وهم نشأ من إعمال الاشتقاق من لفظ الراهب. فابتدروا بأخذ ما رسمه الرهبان للمسيحيين من أن العبد لا أهلية له لدعاء الله ومناجاته إلا بواسطة الراهب، فجعلوا تصدي الرهبان لفهم الإنجيل وتحجيرهم على من لم يكن منهم الاشتغال بذلك، مما شمله معنى الرهبانية، فتوهموا نفي مثله في الإسلام.

وليس كل ما هو من شؤون الرهبان التي تعمهم وغيرهم ولا التي تخصهم بداخل في مسمى الرهبانية سوى ما ذكر آنفًا؛ لأن مدلولات الألفاظ اللغوية موقوفة على ما وضعت له في اللغة وليس من الصواب القياس عليها. ثم تولد من هذا الأصل المخطئ أصل ثان، فتوهموا أن هذا لما كان من أوهام الرهبان وأن الحديث لما نفى الرهبانية فنفي الوساطة بين العبد وربه مشمول لنفس الرهبانية. وهذا خطأ؛ لأن الاسم الملاحظ بصفة خاصة لا تكون جميع أحواله داخلة في تلك الصفة، بل للصفات مدلولات معروفة بالوضع والاصطلاح، ولما عداها أدلة أخرى من الكتاب والسنة.

وولَّد بعضُهم من هذا الأصل أصلاً ثالثًا، وهو استنتاجُ أن نفي الواسطة يقتضي نفي احتياج المسلمين إلى مَن يعلمهم دينهم، ولا حاجة إلى معرفة مذاهب الأئمة المجتهدين (الذين شهدت لهم الأمة بإصابة الفقه في الدين). وهذا خطأ؛ قال تعالى: ﴿فَشَالُوا أَهْلَ الذِّرِ إِن كُنتُم لاتَعَامُونَ ﴿ النحل: ١٤٣]، وقال: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا الساء: ٥٩]، واتفق سلف الأمة وخلفها على أن علماء الدين من أولي الأمر.

وارتقَوْا من ذلك إلى توهم أن لكل أحد أن يجتهد في الدين بها يراه، وتغافلوا عن شروط الأهلية لذلك، وعن حقيقة الاجتهاد، وصفات الأهلية له – وهي مقررة في أصول الفقه. فكان ذلك ذريعة إلى محاولة كل واحد أن يفهم الدين كها تمليه عليه أمياله، وخولوا لأنفسهم الاجتهاد في الدين مع العرو عن مؤهلات الاجتهاد وهي كثيرة وعسيرة، فليرجع إلى تفصيلها من كتب الأصول.

فالاجتهاد منه فرض كفاية، وهو وجود طائفة من علماء المسلمين المتأهلين للتفقه في الدين لينظروا في تحصيل الأحكام الشرعية للمسلمين بالتأييد والتنقيح لما مضى من آراء علمائهم، والاستنباط لما يجد من الحوادث بأن يكون في كل صقع من أصقاع الإسلام (في الأبعاد التي يتيسر اتصال أهلها بعضهم ببعض) واحد أو عدة من العلماء بالشريعة المطلعين على نصوصها وعلى نظائر مدلولات تلك النصوص وعلى مقاصد الشريعة وعلى أحوال كل المسلمين على اختلاف الأصقاع والحاجات بتعيين أحكام لها لا تخالف نصوص الشريعة ولا ظواهرها المتكاثرة الدالة على معنى واحد يقرب من القطع ولا تخرج عن مقاصها المستقرأة من تصرفاتها المختلفة.

وهذا مقام صعب يضطلع به المنقطع إليه الخبير بمعانيه، ذو الفطنة الذهنية والكفاءة العلمية.

ومن الاجتهاد فرضٌ عين، وهو على كل عالم بلغ في علوم الشريعة وفهم الكتاب والسنة مبلغًا يأنس فيه من نفسه الصلاحية لاستنباط الأحكام الشرعية وأقوال أئمة الدين، وترجيح بعض أقوالهم على بعض. فإذا بلغ هذا المبلغ ثبتت استطاعته للاجتهاد، فوجب عليه لقوله تعالى: ﴿ فَأَنْقُو ٱللّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُم ﴾ [التنابن: ١٦].

وأما تحقق أهلية العالم للاجتهاد فيحصل للناس باشتهار العالم بعلم الشريعة وعدالته وشهادة أهل العلم له بتلك الأهلية. وتحصل هذه المعرفة للخاصة بيقين أو غلبة ظن، وتحصل للعامة بغلبة الظن الحاصل من قصد المتحرين في الدين أحدًا لاستفتائه في الدين.

لا صفر(١)

جُبل الإنسانُ على تطلب المعرفة والاتسام بمسيم العلم، فهو متعلِّمٌ وعالمٌ وعالمٌ وعلمٌ وعلمٌ وعلمٌ وعلمٌ مطبعه. لذلك ترى الطفلَ يسأل عن كل ما يراه ويسمعه، ويحاول أن يُرِيَ رفيقَه كلَّ ما يلوح له من أمر مستغرب، ويعرفه بكل ما وصل إليه علمُه وإدراكه.

وشأنُ الأمم في جهالتها الأولى أو العارضة لها عن تدهور من أوج الهداية إلى حضيض الضلالة أن تنتحل لأنفسها معارف مخلوطة بين حق وباطل، تعلل بها تعطشها إلى العلم. وغالب ذلك هو من وضع أهل الذكاء منهم الذين لم يقدر لهم صقل ذكائهم بالمعارف الحقة، فهم بذكائهم الفكري تنعكس حركة عقولهم على نفسها، فتخترع من تخيلاتها وأوهامها ما يحسبونه عليًا، ويشيعونه في طهاء (٢) القوم عن غرور وغفلة أو عن دهاء وحيلة، ليقتعدوا بذلك مراقي القيادة والزعامة.

ولذلك لا تجد أمةً يُخلو تاريخُ علومها من الابتداء بعلوم وهمية وخرافية تكون هي قصارى علومها قبل نهوض حضارتها، ويتفاوتون في تنظيمها تفاوت عقولهِم في الاختراع.

فقد كان للكلدان خرافاتٌ من عبادة الكواكب وأرواحها، وكان للمصريين خرافاتٌ في أحوال الموتى والموجودات المقدسة، وكان لليونان خرافاتٌ في أحوال الآلهة والأبطال. فإذا ارتقت تلك الأممُ وتواضعت (٣) العلوم الصحيحة، بقيت بقايا من العلوم الوهمية عالقةً بعقول الطائفة التي حظُّها من المعارف الحقة قليلٌ أو معدوم.

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ١، العد ٨، صفر ١٣٥٦/ أفريل [أبريل] ١٩٣٧ (ص٣٨١-٣٨٥).

⁽٢) لعل الصواب: دهماء القوم، أي: عامة الناس وسوادهم.

⁽٣) يبدو أن المصنف استخدم فعل تواضع هنا بمعنى استقام واستقر.

ألا ترى أن المصريين مع ما كان في كَهَنتهم من العلوم الحكمية لم تخلُ عامَّتُهم من الإيان بأوهام خرافية؟ وكذلك الحال في اليونان إذ لم يكن لغالب أساطين العلم في هؤلاء وأولئك دعوةٌ إلى إصلاح التفكير والاعتقاد في العامة إلا نادرًا، مثل ما كان من سقراط بطريقته الوعظية والتمثيلية، وديوجينوس بطريقته التهكمية، (1) بل كان غالبُهم يقتصر من علمه على التعليم الخاص.

على هذا السَّنَ كان شأنُ العرب في جاهليتهم، فقد تعلَّقوا بأوهام باطلة ابتكرتْها تخيلاتُهم، أو وضعها لهم أهلُ الدهاء من المتطلعين إلى التفوق والزعامة في القبائل، فيرسمون لهم رسومًا ويخيلون لهم أنها معارفُ استأثروا بها ليجعلوا أنفسهم مرجعًا يرجع إليه الأقوام، فانطوت بهم عصورٌ في ضلالة حتى استيقظوا منها في القيامة فقالوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبُراءَنا فَأَصَلُونا السَّبِيلاُ ﴿ وَالْعَنْمَ الْمَا عَلَى الله وَ الله الله والله والمعالمة وهي الله والمعالمة في النار؛ لأنه أول رسول الله على أخبر عن عمرو بن لحي جد خزاعة أنه يجر قُصْبَه في النار؛ لأنه أول من بحر البحيرة وسيب السائمة وهي الحامي ووصل الوصيلة، (٢) ودعا الناس إلى عبادة الأصنام. (٣)

⁽۱) كان سقراط أشهر فلاسفة أثينا يدعو العامة جهرًا إلى واجبهم، ويضرب الأمثال بوضع حكايات على ألسنة الحيوان. وكان ديوجينوس زاهدًا من حكماء أثينا، وكان يلقي الوعظ والتربية بالتهكم على أحوال قومه التي لا يرضاها. – المصنف.

 ⁽٢) المشار إليها في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنْ بَحِيرَةِ وَلَا سَآبِبَةِ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَالِمٍ ﴾ [المائدة:١٠٣]. المصنف.

⁽٣) عن أبي هريرة أن النبي على قال: «عُرضت على النار، فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجر قُصْبَهُ في النار، وهو أولُ مَنْ غير عهد إبراهيم، سيب السوائب وبحر البحائر وحمى الحامي ونصب الأوثان وأشبه من رأيت به أكثم بن أبي الجون، فقال أكثم: يا رسول الله! يضرني؟ قال: لا، إنك مسلم وإنه كافر». البرهان فوري: كنز العمال، «الباب الرابع في القبائل وذكرهم»، الحديث ٣٤، ٩٧، ص ٨٣.

كان العربُ قد ادَّعَوْا لأنفسهم علومًا وهمية، منها الطيرة والفأل والزجر والعيافة والرقى والسُّلوان. (١) وكذبوا أكاذيب أشاعوها بين الناس، من دعوى تعرض الغول لهم في أسفارهم، وخروج طائر من دم قتيل يسمى الهامة، ومحادثتهم مع الجن، وغير ذلك.

وحاصلُ هذه العلوم أنها استخراجُ معان دالة على وقوع حوادث مستقبلية للعامة أو الخاصة، تُستخرَج من أحوالٍ تبدو من حركات الطير أو الوحش ومرورها ونزولها، أو من أقوال تَقرَعُ السمعَ على غير ترقب، أو من مقارنات بين الأشياء وملازمات للأشياء. ويجعلونها كالمقصود من تلك الأشياء، مثل تشاؤمهم بالهام، وهو ذكر البوم؛ لأنه يألف الخرابَ والمقابر ويصيح كالناعي، فجعلوه علامة على الخلاء. وإن دلت عندهم على معان حسنة تفاءلوا بها، مثل أن يمر بالمسافر من جانبه الأيمن بقرةٌ وحشية سليمة القرن.

وبعضُ هذه المعلومات تبلغ من الشهرة عندهم إلى حد أن يستويَ الناسُ في استطلاعها، وبعضها يتركب من أحوال كثيرة، أو يحتاج إلى دقائق، فيحتاج العامةُ إلى عرضها على أهل المعرفة. والعارف بدقائق ذلك يُدعى العرَّاف، وقد اشتهر أهلُ اليهامة وأهلُ نجد بعرافيهم، (٢) واشتهرت بنو لهب -قبيلة من الأزد- بالزجر والعيافة.

⁽١) السُّلُوان: ماءٌ كانوا يوعمون أن العاشقَ إذا شربه سلاَ عن حبه، أي نَسيَه وطابت نفسُه بعد فراقه. ومنه السُّلُوانة: خَرَزَةٌ كانوا يزعمون أنه إذا صُبَّ عليها ماءُ المطر فشربه العاشِقُ سلا.

⁽٢) قال عروة بن حزام:

بَـــذَلْتُ لِعَـــرَّافِ الْيَهَامَـــةِ حُكْمَـــه وَعَـــرَّافِ نَجْـــدٍ إِنْ هُمَـــا شَـــفَيَافِي - المصنف. والبيت من بحر الطويل ويتلوه ثان لفظه:

فَقَالاً: شَافَاكُ الله! وَالله مَالَنَا بِهَا مَمَلَتْ مِنْكَ الضَّالُوعُ يَادَانِ أَمَا ما طلب الشاعر الرقية منه فهو الحب. وعراف اليهامة هو رباح بن عجلة، وعراف نجد هو الأبلقُ الأسدي. وقد ذكر ابن خلدون البيتين دون نسبة، وجاء عنده البيت الأول بلفظ «جعلت» بدل «بذلت». مقدمة ابن خلدون، ص١٠٤. ويروى البيتان ضمن مقطوعة مع اختلاف في بعض الألفاظ.

أضاء على العرب وهم في ظلمات الجاهلية نورٌ بزع وفجرٌ سطع، وهو نورٌ الإسلام الذي جاء لإنقاذ البشر كلِّهم من ظلمات الأوهام والزيغ. فطلعت شَمسُه على العرب مثل كل الأمم، فأنحى على عقائد العرب الضالة. وحسبُك أن الله تعالى وصف الاعتقاد بالباطل بأنه اعتقاد الجاهلية، إذ قال: ﴿يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ الْمَعْ فَلَنَّ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُلهُ اللهُ ا

فكان أولُ ما دعاهم الإسلامُ إليه صحة الاعتقاد المستتبع تصحبح التفكير، فدعاهم إلى صحة الاعتقاد في ذات الله وصفاته، ثم إلى نبذ سفاهة الأحلام في هذه الأوهام. وقد تكرر ذلك في القرآن: ﴿ قَدْ خَيِيرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوّا أَوْلَلَاهُمْ سَفَهَا بِغَيْرِ عِلْمِ الأوهام. وقد تكرر ذلك في القرآن: ﴿ قَدْ خَيِيرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوّا أَوْلَلَاهُمْ سَفَهَا بِغَيْرِ عِلْمِ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللّهُ أَفْ بِرَاءً عَلَى ٱللّهِ قَدْ ضَلُوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿ فَا اللّهُ اللّهِ عَلَى اللّهِ قَدْ ضَلُوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿ اللّهُ اللّهِ مَا لاَ دليلَ عليه من وحي أو عقلٍ يقبُح تقلّدُه، فقال القرآن فيهم: ﴿ إِنْ عِندَكُم مِن سُلطَن عِهنداً أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴿ اللّهُ اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴿ اللّهُ اللّهِ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللّهُ الللّهُ الللهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ الللهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللّهُ الللّهُ الللهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللّهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ

⁽١) أشارت الآية إلى وأد البنات،وإلى تحريمهم بعض الأنعام على أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَـُـذِهِ عَأَنْمَـكُمُّ وَحَرَثُ حِجَّرٌ لَا يَطْعَمُهُمَ ٓ إِلَّا مَنْ نَشَآ أَهُرِزَعْمِهِمْ ﴾ [الأنعام:١٣٨]. -المصنف.

الحرم على أحن (١) من تطلب الثأرات والغزوات وتشتت حاجتهم في تلك الأشهر. فإذا جاء صفر بادر كلَّ مَنْ في نفسه حنقٌ على عدوه فثاوره، (٢) فيكثر القتل والقتال. ولذلك قيل إنه سمي صفرًا؛ لأنهم كانوا يغزون فيه القبائل، فيتركون مَنْ لَقُوه صِفْرًا من المتاع والمال، أي خلوًا منها. قال الذبياني يحذر قومه من التعرض لبلاد النعمان بن الحارث ملك الشام في شهر صفر:

لَقَدْ نَهَيْتُ بَنِي ذُبْيَانَ عَنْ أُقُرٍ وَعَنْ تَرَبُّعِهِمْ فِي كُلِّ أَصْفَارِ (٣)

ولذلك كان مَنْ يريد العمرة منهم لا يعتمر في صفر؛ إذ لا يأمن على نفسه. فكان من قواعدهم في العمرة أن يقولوا: «إذا برأ الدبر، وعفا الأثر، وانسلخ صفر، حلت لمن اعتمر»، (٤) على أحد تفسيرين في المراد من صفر، وهو التأويل الظاهر.

وقيل أرادوا به شهر المحرم، وأنه كان في الجاهلية يسمى صفرًا الأول، وأن تسميته محرمًا من اصطلاح الإسلام، وقد ذهب إلى هذا بعضُ أئمة اللغة. وأحسب أنه اشتباه؛ لأن تغيير الأسهاء في الأمور العامة يُدخِلُ على الناس تلبيسًا لا يقصده الشارع، ألا ترى أن رسول الله على لل خطب في حجة الوداع فقال: «أي شهر هذا؟، قال الراوي: فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس ذا الحجة؟»، ثم

⁽١) على أحن: على حقد وضغن.

⁽٢) أي ساوره وواثبه.

⁽٣) أُقُر -بضم الهمزة وضم القاف- اسم جبل، وبجانبه واديقال له ذو أقر. وهو مراد النابغة، فحذف ذو. وهو واد لبني مرة، وكانت ذبيان نزلت به بعد إغارتهم على بلاد الشام. والتربع الإقامة في الربيع لأجل المرعى. ومراده «بكل أصفار» في كل شهر صفر من كل عام؛ لأنهم يتعرضون لغارة النعهان بن الحارث. - المصنف. ديوان النابغة الذبياني، ص٧٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٢٠ (نشرة ابن عاشور). والبيت هو طالع قصيدة من البحر البسيط قالها النابغة بعد موت النعهان بن الحارث يصف فيها ما حصل لقومه بني ذبيان في وادي ذي أُقُرٍ على يدي عمرو بن الحارث أخى النعمان لعدم ساعهم نصيحة النابغة.

⁽٤) وكانوا لا يعتمرون في أشهر الحج، بل يرجعون إلى آفاقهم ثم يخرجون معتمرين. - المصنف.

ذكر في أثناء الخطبة الأشهر الحرم فقال: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان. «(۱) فلو كان اسم المحرم اسمًا جديدًا لوضحه للحاضرين الواردين من الآفاق القاصية. على أن حادثًا مثل هذا لو حدث لتناقله الناس، وإنها كانوا يطلقون عليه (۲) وصفر لفظ الصَّفَرَيْنِ تغليباً.

فنهى النبي على عن التشاؤم بصفر، روى مسلم من حديث جابر بن عبدالله وأبي هريرة والسائب بن يزيد أن رسول الله على قال: «لا عدوى، ولا صفر». اتفق هؤلاء الأصحابُ الثلاثة على هذا اللفظ، وفي بعضهم زيادة: «ولا هامة ولا غول ولا طيرة ولا نوء». (٣)

وقد اختلف العلماء في المراد من صفر في هذا الحديث، فقيل أراد الشهر، وهو الصحيح. وبه قال مالك، وأبو عبيدة معمر بن المثنى. وقيل أراد مرضًا في البطن سُمِّي الصفر، كانت العرب يعتقدونه معديًا، وبه قال ابن وهب ومطرف وأبو عبيد القاسم بن سلام. وفيه بعد؛ لأن قوله: «لا عدوى» يغني عن قوله: «ولا صفر». وعلى أنه أراد الشهر، فقيل: أراد إبطال النسيء، وقيل: أراد إبطال التشاؤم بشهر صفر، وهذا الأخير هو الظاهر عندي. (3)

ووجهُ الدلالة فيه أنه قد عُلم من استعمال العرب أنه إذا نُفِيَ اسمُ اجنسِ ولم يُذكر الخبر، أن يُقَدَّرَ الخبر بها يدل عليه المقام. فالمعنى هنا لا صفر مشؤوم، إذ هذا

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ٤٤٠، ص٧٤٧؛ «كتاب الأضاحي»، الحديث ٥٥٥٠، ص٩٨٠؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٩١-١٩١.

⁽٢) الضمير هنا عائد على المحرم. أي يطلقون على المحرم وصَفَر لفظ الصَّفَرَيْن.

⁽٣) انظر الروايات المختلفة في ذلك في: صحيح البخاري، «كتاب الطب»، الأحاديث ٧٠٧٥ (ص٥٠١)؛ صحيح مسلم، «كتاب السلام»، الأحاديث ٢٢٢٠-٢٢٢، ص٥٧٦-٨٧٧.

⁽٤) وجهُ كونه الظاهر أنه لو أريد إبطال النسيء لكان الأظهر أن يقول: لا نسيء؛ لأنه أشهر، ولأن النسيء لا يختص بشهر صفر بل يقع بين صفر ومحرم؛ لأنه جعل محرمًا أو العكس. - المصنف.

الوصفُ هو الوصف الذي يختصُّ به صفر من بين الأشهر. وهكذا يُقدَّر لكلِّ مَنْفِيٍّ في هذا الحديث على اختلاف رواياته بها يناسب مُعْتَقَدَ أهل الجاهلية فيه.

وسواء كان هذا هو المراد من هذا الحديث أم غيره، فقد اتفق علماءُ الإسلام على أن اعتقاد نحس هذا الشهر اعتقادٌ باطل في نظر الإسلام، وأنه من بقايا الجاهلية التي أنقذ الله منها بنعمة الإسلام.

قد أبطل الإسلامُ عوائد الجاهلية، فزالت من عقول جمهور المؤمنين، وبقيت بقاياها في عقول الجهلة من الأعراب البعداء عن التوغل في تعاليم الإسلام. فلصقت تلك العقائد بالمسلمين شيئًا فشيئًا مع تخييم الجهل بالدين بينهم، ومنها التشاؤم بشهر صفر، حتى صار كثيرٌ من الناس يتجنب السفر في شهر صفر اقتباسًا من حذر الجاهلية السفر فيه خوفًا من تعرض الأعداء. ويتجنبون فيه ابتداء الأعمال، خشية أن لا تكون مباركة.

وقد شاع بين المسلمين أن يصفوا شهرَ صفر بقولهم: صفر الخير، فلا أدري هل أرادوا به الردَّ على مَنْ يتشاءم به، أو أرادوا التفاؤل لتلطيف شره، كما يُقال للملدوغ السليم. وأيًّا ما كان، فذلك الوصف مُؤْذِنٌ بتأصل عقيدة التشاؤم بهذا الشهر عندهم.

ولأهل تونس حظُّ عظيمٌ من اعتقاد التشاؤم بصفر، لا سيها النساء وضعاف النفوس. فالنساء يسمينه «ربيب العاشوراء»، ليجعلوا له حظًّا من الحزن فيه وتجنب الأعراس والتنقلات. ومن الناس مَنْ يزيد ضغثًا على إبالة، (١) فيضم إلى عقيدة

⁽۱) في الأصل «ضغطًا على إبالة»، والصواب ما أثبتناه. يقال: زاد ضغثًا على إبالة، وهو مثل يُضرب للرجل يحمل صاحبه المكروه، ثم يزيده منه. وهو قريب المعنى من قولهم: زاد الطين بلة. والإبالة الحزمة من الحطب، والضغث الجرزة التي فوقها، يجعلها الحطاب لنفسه، والجرزة والحزمة بمعنى واحد، قال أسهاء بن خارجة:

لِي كُلِّ لَي سُومٍ مِنْ ذُوَّالَهُ ضِعْثُ يَسِزِيدُ عَلَى إِبَالَهُ =

الجاهلية عقيدة أجهل منها، وهي اعتقاد أن يوم الأربعاء الأخير من صفر هو أنحسُ أيام العام. ومن العجب أنهم ينسبون ذلك إلى الدين الذي أوصاهم بإبطال عقائد الجاهلية، فتكون هذه النسبةُ ضلالةً مضاعفة؛ [إذ] يستندون إلى حديث موضوع يروى عن ابن عباس أن رسول الله قال: «آخرُ أربعاء في الشهر يومُ نَحْسٍ مستمر» (١) وقد نص الأئمةُ على أن هذا حديثٌ موضوع. فإذا ضُمَّ ذلك إلى التشاؤم بشهر صفر من بين الأشهر، أنتجت هذه المقدماتُ الباطلة نتيجةً مثلها، وهي أن آخرَ أربعاء من شهر صفر أشأمُ أيام العام. وأهلُ تونس يسمونها «الأربعاء الكحلاء»، أي السوداء، كنايةً عن نحسها؛ لأن السواد شعار الحزن والمصائب، عكس البياض. قال أبو الطيب في الشيب:

ابْعَدْ بَعِدْتَ بَيَاضًا لاَ بَيَاضَ لَهُ لأَنْتَ أَسْوَدُ فِي عَيْنِي مِنَ الظُّلَم (٢)

وذؤالة: الذئب، اسم له معرفة لا ينصرف، واشتقاقه من الذَّألان، وسُمِّي به لخفته في حركته وعدوه. وقد صار البيت مثلاً يضرب، بمعنى للأمر يتبع بعضه بعضًا، أي أن لي كل يوم من ذؤالة بلية على بلية. انظر ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج١١، ص٢٥٥ - ٢٥٥ (باب اللام، فصل الذال).

⁽۱) أخرجه الخطيب البغدادي في ترجمة أبي الوزير صاحب ديوان المهدي، من طريق مسلمة بن الصامت، قال: «حدثنا أبو الوزير صاحب ديوان المهدي، قال: حدثنا المهدي أمير المؤمنين، عن أبيه، عن أبيه، عن ابن عباس، عن النبي على أنه قال: آخرُ أربعاء من الشهر يوم نحس مستمر.» تاريخ مدينة السلام، ج١٦، ص٥٨٤. وانظر في أقوال العلماء فيه: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، ج١، ص٥٨٥-٤٨٤؛ الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٥٨٨/١٤٠٨)، الحديث ١٥٨١، ج٤، ص٨٣.

⁽٢) ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، ج٤، ص١٥١. والبيت هو الثاني من قصيدة قالها المتنبي في صباه حين لاحظ أن الشيب هجم على شعره دفعة واحدة من دون تدرج.

وهو اعتقادٌ باطل؛ إذ ليس في الأيام نحس؛ قال مالك رحمه الله: «الأيامُ كلُّها لله»، (١) وإنها يفضل بعضُ الأيام بعضًا بها جعل الله له من الفضل فيها أخبر بذلك رسول الله ﷺ.

ولأجل هذا الاعتقاد الباطل، قد اخترع بعضُ الجهلة المركبين صلاةً تُصلَّى صباح يوم الأربعاء الأخير من صفر. وهي صلاةٌ ذاتُ أربع ركعات متواليات، تُقرأ في كل ركعة منها سورٌ من القرآن مكرَّرة متعددة، وتُعاد في كل ركعة، ويُدعى عَقِبَ الصلاة بدعاء معين. وهي بدعةٌ وضلالة؛ إذ لا تُتَلَقَّى الصلواتُ ذواتُ الهيئات الخاصة إلا من قبل الشرع. ولم يرد في هذه الصلاة من جهة الشرع أثرٌ قويٌّ ولا ضعيف، فهي موضوعة. وليست من قبيل مطلق النوافل؛ لأنها غيرُ جارية على صفات الصلوات النوافل. فليحذر المسلمون من فعلها، ولا سيها مَنْ لهم حظٌّ من العلم. ونعوذ بالله من علم لا ينفع وهوى متبع.

⁽۱) القيرواني: النوادر والزيادات، «كتاب الصوم»، ج٢، ص٥٥؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الصيام والاعتكاف»، ج٢، ص٣٢٢، و«كتاب الجامع الأول»، ج١٧، ص٢٤.

شهر رجب(۱)

هو من الأشهر الحرم، تقرر تحريمه في الجاهلية عند مضر كلها، دون بقية العرب من العدنانيين والقحطانيين. فالظن أن تحريمه لم يكن من عهد إبراهيم الكلاً؛ لأنه لم تُجمع العربُ على تحريمه. والظاهر أن مضر جعلوه شهرًا حرامًا ليكونوا آمنين فيه، قصدًا لزيادة الأمن في العام. ولذلك جعلوه شهر العمرة، ليُكسِبوه مهابةً عند غير المُضريين من العرب، والعرب كلهم يعظمون القاصدين زيارة البيت، قال النابغة يصف حجّه:

مُشَسِمِّرِينَ عَلَى خُروصٍ مُزَمَّةٍ نَرْجُو الإِلَهَ وَنَرْجُو البِرَّ وَالطُّعَا(٢)

ومن تعظيم الحجيج أن أقسمت العربُ بالله بعنوان كونه تعالى ربَّ الحجيج، قال العجاج:

وَرَبِّ أَسْرَابِ حَجِيبٍ كَظَّهِ عَنِ اللَّغَا وَرَفَتِ السَّكَلُّمِ (٣)

فحصل من ذلك تعظيمُ هذا الشهر عند العرب، وقد أشار إلى ذلك النبي عليه في خطبة حجة الوداع في ذكر الأشهر الحرم إذ قال: «ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان». (3) وقد لقبه العرب بالأصم، أرادوا أنه لا يسمع الناسُ فيه قعقعة

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ٢، الجزء ١، شعبان ١٣٥٦/ أكتوبر ١٩٣٧ (ص ٤٥-٤٦).

⁽۲) ديوان النايغة الذبياني، ص١٠٦ (نشرة عبدالسلام هارون)، وص٢١٧ (نشرة ابن عاشور).

⁽٣) ديوان العجاج، برواية الأصمعي وشرحه، تحقيقُ عزت حسن (بيروت: مكتبة دار الشرق، بدون تاريخ)، ص٥٥. التيمي، أبو عبيدة مَعْمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ج١، ص٧٠. (وقد استشهد بعجز البيت).

⁽٤) سبق تخريجه في مقال «لا صفر».

السلاح للقتال، فجعلوه أصم عن سهاعها على طريقة المجاز العقلي. ولقبه المولَّدون بالأصب، بالباء، ولعله تحريف أو قلب خفيف. ولقبوه أيضًا بالفرد؛ لأنه شهرٌ حرام فرد بين أشهر حلال، بخلاف الأشهر الحرم الأخرى فهي متتابعة. فلذلك شاع إرداف شهر رجب عند الكتاب والمؤلفين بوصفه بأحد هذه الأوصاف. وليتهم تركوا ذلك، فإنه من الفضول في الكلام والتطويل الذي لا طائل تحته. وما كانت العربُ تفعل ذلك، ولا هو مأثور عن السلف.

فلما جاء الإسلام، أقرَّ تحريم هذا الشهر في جملة ما أقر من المنافع، كما أشار إليه قولُ النبي على يوم فتح مكة: «والله لا يسألونني خطةً يعظّمون فيها حرمات الله إلا أجبتُهم إليها»، (١) فورد اعتبارُه من الشهر الحرم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَةَ الشَّهُورِ عِندَ اللهِ أَثْنَا عَشَرَ شَهِّرًا فِي كَتَبِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا اللهُ عَدَةً حُرُمٌ ﴿ وَإِن عِدة اللهِ اثنى عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض، منها أربعة الشهور عند الله اثنى عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض، منها أربعة حرم: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان». (٢)

وإن تحريم الأشهر الحرم في الإسلام لم يبق له حكم بعد عموم الإسلام بلاد العرب في نظر جمهور العلماء؛ لأن القتال في الإسلام قد انقسم إلى مأذون فيه ومحرم. فالقتال المأذون فيه لا يتعطل إذا وجد سببه، والقتال الحرام في الإسلام ممنوع في كل وقت. فلم يبق للأشهر الحرم مزيةٌ في الإسلام غير الفضيلة التي

⁽۱) وأخرج البخاري عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، من حديث طويل أنه على قال: «والذي نفسي بيده، لا يسألونني خطةً يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها». صحيح البخاري، «كتاب الشروط»، الحديث ٢٧٣١-٢٧٣١، ص٤٤٩؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٣، ص٢٤٦؛ السهيلي: الروض الأنف، ج٤، ص٤٢-٤٣. وجاء بلفط قريب مما ذكره المصنف: «والله لا يدعونني إلى خطة يعظمون فيها حرمةً ولا يدعون فيها إلى صلة إلا أجبتُهم إليها». عند المتقى المندي: كنز العمال، «غزوة الحديبية» الحديث ١٠٤٥، ج٠١، ص٤٩٠.

⁽٢) سبق تخريجه.

تَقَرَّرْت لها من سالف الأيام، فهي معدودة من الأوقات الفاضلة، ولذلك يرغب الناس في الصوم فيها.

قال علماؤنا إن جميع أيام الأشهر الحرم أوقاتٌ للصوم المرغّبِ فيه، ويزداد الترغيبُ بالنسبة للتسعة الأيام الأول من ذي الحجة، وللعشرة الأيام الأول من المحرم وخاصة التاسع والعاشر. ولم يثبت في الدين تفضيلٌ لصومِ أيامٍ معينة من الأشهر الحرم غير ما ذكرنا، وأما ما رُوِيَ عن أنس يرفعه: «رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمتي»، فهو حديثٌ موضوع أو ضعيف. (١) ولم يرد في تخصيص يوم من أيام رجب بصوم أو صلاة حديث، والأحاديثُ المروية في ذلك لا تخرج عن الموضوع والضعيف.

أما ما ورد في «سنن ابن ماجة» من أن رسول الله ﷺ نهى عن صوم رجب كله، (٢) فمعناه عند العلماء الكراهة لئلا يظن الناسُ وجوبَ صومه كوجوب صوم رمضان. ولم يقل أحدٌ من أئمة مذاهب أهل السنة باستحباب صوم يوم معيَّن من

⁽۱) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن جعفر: كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: أضواء السلف، ط۱، الموفوعات، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار (الرياض: أضواء السلف، ط۱، المحديث: «هو موضوع، ورجاله مجهولون. وهذه هي صلاة الرغائب المشهورة، وقد اتفق الحفاظ على أنها موضوعة، وألفوا فيها مؤلفات، وغلطوا الخطيب في كلامه فيها. وأول من رد عليه من المعاصرين له ابن عبدالسلام. وليس كون هذه الصلاة موضوعة مما يخفى على مثل الخطيب، والله أعلم ما حمله على ذلك، وإنها أطال الحفاظ المقال في هذه الصلاة المكذوبة بسبب كلام الخطيب، والله وهي أقل من أن يشتغل بها ويتكلم عليها، فوضعها لا يمتري فيه مَنْ له إلمام بفن الحديث.» الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبدالرحمن المعلمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط۲، ۷۰، ۱۸ (۱۹۸۷)، الحديث، ١٤ من ١٦- ٦٠. ونلاحظ أن ورود اسم الخطيب في كلام الشوكاني خطأ أو تحريف؛ لأن الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٣٤٦ه. ويعضد ما قلنا ذكره للعز بن عبدالسلام المتوفى عام ٢٠ ه بحسبانه أول من رد عليه من معاصريه.

رجب، بَلْه سُنيَّتِه. ويومُ الجمعة الأول من رجب يسميه الناس جمعة الرغائب، ولا وجه لهذه التسمية. وإنها ورد في حديث عن أنس مرفوعًا أن الملائكة تسمي أول ليلةٍ من رجب ليلة الرغائب، وهو حديثٌ ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: "إنه موضوع، ورجاله مجهولون". (١) ولم يتعقبه السيوطي في «اللالئ المصنوعة».

هذا وقد قيل: إن شهر رجب كان فيه الإسراء برسول الله على، وذلك أحد أقوال. فقيل: كان الإسراء في ربيع الأول سبعة عشرة، وقيل: سبع وعشرين، وقيل: كان ليلة تسع وعشرين من رمضان، وقيل: ليلة سبع وعشرين من ربب، واختار هذا الحافظ عبد الغني المقدسي. (٢) وقيل: كان الإسراء في شوال، وقيل: في ذي الحجة. وقد جرى عملُ المسلمين على متابعة ما اختاره الحافظ عبد الغني المقدسي، فجعلوا ليلة سبع وعشرين من رجب ليلة ذكرى الإسراء، ولعل الله قد وفقهم في هذا العمل فيكون ترجيحًا لذلك الاختيار.

⁽۱) قال ابن الجوزي: «وسمعت شيخنا عبدالوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عنهم جميع الكتب فها وجدتهم.» كتاب الموضوعات، ج٢، ص٤٣٨. ثم قال هو: «هذا حديثٌ موضوع على رسول الله ﷺ.» المرجع نفسه، ص٧٧٥.

⁽۲) هو الإمام الحافظ تقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر، المقدسي، الجيّاعيلي، ثم الدمشقي، الصالحي الحنبلي. وُلِدَ بجيّاعيل من أرض نابلس سنة ٤١هم، ونُسِب لبيت المقدس لقُرب جاعيل منه ولأن نابلس وأعالها جميعًا من توابع بيت المقدس. اتيّه الحافظ عبد الغني إلى طلب العلم في سن مبكرة، فتتلْمَذ في صغره على عميد أسرته الشيخ محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، ثم تتلمذ على شيوخ دمشق وعلمائها، فأخذ عنهم الفقه وغيره من العلوم. كانت له رحلاتٌ علمية جابَ خلالها كثيرًا من البلدان، وسمع خلالها بدمشق والإسكندرية وبيت المقدس والقاهرة وبغداد وحرَّان والموصل وأصبهان وهمذان وغيرها. رحل إلى بغداد سنة ٢٥ه مع ابن خاله الشيخ الموفق (وكان ميلُ الموفق إلى الفقه، والحافظ عبدالغني إلى الحديث)، فأقاما بها أربع سنين ونزلا على الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي كان يراعيها ويحسن إليها، وقرآ عليه شيئًا من الحديث والفقه. ثم رحل الحافظ المقدسي سنة ٢٦٥ه إلى القاهرة والإسكندرية وأقام هناك مدة سمع فيها من الحافظ أبي الطاهر السَّلْفي وغيره، ولم يزل كثير الإقراء والإفادة والتصنيف، معروفًا بالتبتل والعبادة إلى أن توفاه الله على ذلك سنة ٢٠٠ه.

شهر شعبان(۱)

هو شهرٌ يُستحبُّ الصومُ فيه، وقد كان رسولُ الله ﷺ يُكْثِر صومَه، حتى ورد في الصحيح من طرق كثيرة أن رسولَ الله لم يكن يصوم شهرًا كاملاً دون شهر رمضان إلا شهر شعبان. (٢)

وليس لشهر شعبان فضيلةٌ غير هذه. وأما ما رُوي أن رسول الله قال: «فضلُ شهر شعبان على الشهور كفضلي على سائر الأنبياء»، فهو حديثٌ موضوع. (٣) ولعل هذا الحديث هو الذي حمل الكتّابَ على أن يُتْبِعوا اسمَ شعبان بوصف الإكرام، وهو فضولٌ زائد كما قلناه في شهر رجب. وقد تقدم آنفًا الكلامُ على حديث «رجب شهر

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد الثاني، العد الأول، ١٩٣٧/١٣٥٦ (ص٤٦-٤٧).

⁽۲) عن أبي سلمة أن عائشة رضي الله عنها حدثته قالت: «لم يكن النبي على يصوم شهراً أكثر من شعبان، فإنه كان يصوم شعبان كله، وكان يقول: «خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا». وأحب الصلاة إلى النبي على ما دووم عليه وإن قلت، وكان إذا صلى صلاة داوم عليها». صحيح البخاري، «كتاب الصوم»، الحديث ١٩٧٠، ص٣١٧. وعند مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما رأيتُ رسول الله على استكمل صيام شهر قط إلا رمضان، وما رأيته في شعبان». وفي رواية أخرى عنها، عن أبي سلمة، قال: «سألت عائشة رضي الله عنها عن صيام رسول الله على فقالت: كان يصوم حتى نقول: قد صام. ويفطر حتى نقول: قد أفطر. ولم أره صائبًا من شهر قط أكثر من صيامه من شعبان؛ كان يصوم شعبان كله. كان يصوم شعبان الا قليلا». صحيح مسلم، «كتاب الصيام»، الحديث ١١٥٦ / ١٧٥ – ١٧٦، ص ١٤٥.

⁽٣) جزء من حديث طويل لفظه: «فضلُ شهر رجب على الشهور كفضل القرآن على سائر الكلام، وفضلُ شهر رمضان كفضل الله على وفضلُ شهر رمضان كفضل الله على سائر الانبياء، وفضلُ شهر رمضان كفضل الله على سائر العباد.» قال السخاوي: «قال شيخنا (يعني ابن حجر): إنه موضوع». السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، الدين محمد بن عبدالله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، الحديث ٧٣٨، ٥٠٠٠٠/١٤٢٧.

الله، وشعبان شهري»، إلخ. وقد شاع عند كثير من الناس أن لليلة النصف من شعبان فضائل ومزايا خاصة:

1 - منها اعتقادُهم أن فيها صلاةً خاصة يروون فيها كيفيات: منها كيفيةٌ في حديث يُروى بطرق عن علي بن أبي طالب وابن عمر وجماعة من الصحابة مرفوعًا، أن مَنْ صلّى ليلة النصف من شعبان أعدادًا مختلفة الركعات بأعداد من فاتحة الكتاب وسورة الإخلاص أعطاه الله خيراتٍ في الدنيا والآخرة، وصفت في ذلك الحديث وصفًا طويلاً ركيكاً. وهو حديثٌ موضوع بجميع طرقه، وعلى اختلاف رواياته لاختلال أسانيده.

ولِمَا عليه من سمة الوضع في ثقله وإسهابه، قال الحافظ على بن سلطان المكي^(۱): «أحاديثُ صلاة ليلة النصف من شعبان كلُّها باطلة، والعجبُ عمن يشم رائحة العلم بالسنة كيف يغتر بمثل هذا الهذيان ويصليها. وهذه الصلاة وُضعت في الإسلام بعد الأربعائة، ونشأت ببيت المقدس؛ وضع لها عدةُ أحاديث لا يصح منها شيء». (۲) قال ابنُ العربي في العارضة: «وقد أولع الناسُ بها في أقطار الأرض.» (۳)

 ⁽١) هو أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي، المشهور بملا علي القاري،
 توفي سنة ١٠١٤هـ.

⁽۲) انظر ثلاث روايات لهذا الحديث (۱۲۰۱–۱۲۵۳) وتعليق القاري عليها (الذي ساقه المصنف بتصرف تقديمًا وتأخيرًا) في: الملا علي القاري، نور الدين علي بن محمد سلطان: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ص٣٣٠.

⁽٣) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج٢/٣، ص٢١٧. وانظر تفاصيل قصة نشأتها كها حكاها الطرطوشي عن أبي محمد المقدسي -أحد علهاء بيت المقدس- في: الطرطوشي، أبو بكر: كتاب الحوادث والبدع، تحقيق عبدالمجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١/ ١٩٩٠)، ص٢٦٦-٢٦٧؛ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: كتاب الاعتصام، نشرة بعناية خالد عبدالفتاح شبل أبو سليهان (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦/١٤١٦)، ج١، ص١٤١ (نقلاً عن الطرطوشي).

ومنها ما روَوْهُ في صوم يوم النصف منه وقيام ليلته، وقد رُويَ في ذلك حديثٌ ضعيف في سنن ابن ماجة. (١)

٢- ومنها اعتقادُهم أن ليلة النصف من شعبان يغفر الله فيها ذنوبًا كثيرة. وقد روي في ذلك حديثٌ في سنن الترمذي وابن ماجة بسند واحد عن عائشة مرفوعًا، قال الترمذي: سمعت محمدًا يضعف هذا الحديث. (٢) وروى ابنُ ماجة في ذلك حديثًا آخر هو أيضًا ضعيف، (٣) ورُويت أحاديثُ أخر قريبةٌ من هذا المعنى لا تخرج عن حالة الضعف.

⁽۱) وهو ما رُوي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: «إذا كانت ليلةُ النصف من شعبان، فقوموا ليلها وصوموا نهارها؛ فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سهاء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له؟ ألا من مسترزقٌ فأرزقه؟ ألا مبتلًى فأعافيه؟ ألا كذا؟ حتى يطلع الفجر».» سنن ابن ماجه، «كتاب الصلاة»، الحديث، ١٣٨٨، ص١٩٨. قال الألباني فيه: «ضعيف جدًّا أو موضوع.» الألباني، محمد ناصر الدين: ضعيف سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧/١٤١٧)، الحديث، ١٤٠٠، ص١٠٥.

⁽٢) ونص الحديث: «عن عروة عن عائشة قالت: «فقدتُ رَسُولَ الله عَلَيْهُ لَيلَةً فَخَرَجتُ فإِذَا هُوَ بالبقيعِ، فَقَالَ: «أَكنتِ ثَخَافِينَ أَنْ يَجيفَ الله عَليكِ ورَسُولُهُ؟» قُلتُ: يا رَسُولَ الله، ظَننتُ أَنَّكَ أَتَيتَ بعضَ نِسائِكَ، فَقَالَ: «إِنَّ الله تَبَارَكُ وتَعَالَى يَنزِلُ لَيلَةَ النِّصفُ من شَعبَانَ إلى سهاءِ الدُّنيا، فيغفرُ بعض نِسائِك، فقَالَ: «إِنَّ الله تَبَارَكُ وتَعَالَى يَنزِلُ لَيلَةَ النِّصفُ من شَعبَانَ إلى سهاءِ الدُّنيا، فيغفرُ لأكثرَ من عددِ شعرِ غَنَم كلب». » سنن الترمذي، «كتاب الصوم»، الحديث ٧٣٩، ص٧٠٠؛ سنن ابن ماجه، «كتاب الصلاة»، الحديث ١٣٨٩، ص١٩٨،

⁽٣) وَلَفَظُهُ عَن: «إِنَّ اللهِ لَيَطَّلِعُ فِي لِيلةَ النصف من شعبان، فيغفر لجميع خلقه، إلا لمشرك أو مشاحن.» سنن ابن ماجه، «كتاب الصلاة»، الحديث ١٣٩٠، ص١٩٨. وأخرجه عبدالرزاق مع اختلاف يسير وبزيادة لفظة «لرجل» قبل لفظة «مشرك». الصنعاني: المصنف، «كتاب الزكاة والمناسك»، الحديث ٧٩٢٣، ج٤، ص٣١٦–٣١٧.

[الدحان:٣-٤]، وجعلوا معنى يفرق أي يقضى، وجعلوا معنى الأمر الحكيم هو الأرزاق والآجال.

قال ابن العربي في العارضة: «وهذا باطل؛ لأن الله لم ينزل القرآن في شعبان، [وإنها قال: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَكُ ﴾، أي في رمضان]، قال تعالى: ﴿ شَهُّرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِى أُنزِلَ فيهِ ٱلْقُرَّءَانُ هُدًى لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة:١٨٥]، فهذا كلامُ مَنْ تعدّى على كتاب الله ولم يبال ما تكلم به، ونحن نحذركم من ذلك وأنه قال: ﴿ فِيهَا يُقْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴿ الله الله والم الله والم الله المور في ليلة القدر المباركة لا في ليلة النصف من شعبان. » (١)

٤- ومن خرافات العوام بتونس زعمهم أن مَنْ يقف في ضوء القمر ليلة النصف من شعبان وينظر إلى ظل عنقه في ضوء القمر إن وجد ظل عُنقِه واضحًا فهو حي في تلك السنة، وإن لم يجد لعنقه ظلاً بل وجد ظل رأسه متصلاً بظل كتفيه، فهو ميت في تلك السنة.

وهذا جهلٌ واختلال مبين؛ فإن امتدادَ الظل وانقباضَه يتبع موقعَ سمت القمر من جسد الواقف في ضوئه، فيكون القمر في أول طلوعه في الأفق وما يقرب منه في سمت جانب الجسم فيظهر ظله طويلاً، ويكون في أواسط الليل في كبد السماء فيُسَامِتُ أعلى الجسم، فيظهر ظلُّ الجسم قصيرًا، فلا يبدو ظلُّ العنق.

⁽١) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج٢/ ٣، ص٢١٧.

لا عزاء بعد ثلاث(۱)

تسير على الألسنة أقوالٌ تصادف هوًى من الناس، فتدفعهم الشهوة إلى قبولها، ويتلقونها تلقي النفس للمحبوب غير مصغية إلى عذولها. ثم تسع بين العامة قددًا، ولا يتطلبون لها سنداً. ولربَّها كانت من قبل أن تتعلق بها الأهواء عاكفة في حجر الانزواء، وكذلك تراها إذا انصرفت عنها الأهواء تذهب كها يذهب الغثاء. ولقد يبلغ الغلوُّ في بعض الأحوال فيكسو هذا القبول حليةً مشذورة؛ (٢) إذ يجعل تلك الأقوال من السنة المأثورة. وبهذه العلة كثرت الأحاديثُ المشتهرة، التي نِسبتُها إلى الرسول الكريم مستَنْكرة.

وفي عداد هذه الأقوال التي راجت كلمة «لا عزاء بعد ثلاث»، تناقلها الناسُ وظنوها من كلام الرسول ﷺ، وفرَّعوا على هذه النسبة تفاريعَ وأحكامًا، ووقتوا الماتيمَ أوقاتًا وأياماً. وليس هذا القولُ من كلام الرسول ﷺ، وشواهدُ الغلط في نسبته إليه واضحة سندًا ومعنى.

أما من جهة السند، فهذا كلامٌ لم ينسبه إلى رسول الله ولا إلى أصحابه أحد؛ إذ لا يوجد له ذكرٌ فيها علمنا من كتب الحديث المعدة لإخراج الحديث الضعيف والتنبيه على الأحاديث الموضوعة، بله كتب الصحيح والحسن.

وأما من جهة المعنى، فهو غير مستقيم؛ لأن العزاء لغة هو الصبر، فيصير المعنى: لا صبر بعد ثلاث، أي ليال. وهذا معنى باطل؛ لأن الصبر بعد مضيِّ ثلاث

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ٣، العدد ٢، ذو الحجة ١٣٥٥/ فيفري [فبراير] ١٩٣٧ (ص٥٥-٦١).

 ⁽٢) مشذورة، من الشذر، وهو قطعٌ من الذهب تُلقط من معدنه بلا إذابة، أو خَرَزٌ يفصَّل بها النظم، أو
 هو اللؤلؤ الصغار، وواحدته شذرة.

ليال أقربُ إلى الحصول منه عند حلول المصيبة أو في اليوم الأول، وهكذا ما زادت الأيام كان الصبر أمكن وأقرب. وفي الحديث الصحيح أن رسول الله على قال: «الصبر عند الصدمة الأولى»، (١) يعني الصبر الكامل، وإلا فالصبر مأمورٌ به ومثاب عليه في كل وقت، بقدر ما يحملُ المصابُ نفسَه على دفع الجزع والحزن، وبقدر ما له من جزع وحزن مدفوعين.

فإن قيل: لعل المراد بقوله: «لا عزاء بعد ثلاث» أي: لا ثوابَ على الصبر بعد ثلاث، قلنا: هذا لا يستقيم؛ لأنه يصير الكلامُ إغراءً بالدوام على الحزن والجزع إذا فاتت ثلاثُ ليال قبل أن يحصل الصبرُ أو بعضُه، مع أن الحزن يعاود الحزين ولو بعد مدة طويلة، ولا يملك له دفعًا إلا بمعاودة الصبر. وقد عاود الحزنُ يعقوبَ المنه بعد مدة طويلة، كما حكى الله عنه بقوله: ﴿وَاتَيْضَتْ عَيْسَنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُو كَظِيمُ ﴾ بعد مدة طويلة، كما حكى الله عنه بقوله: ﴿وَاتَيْضَتْ عَيْسَنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُو كَظِيمُ ﴾ الى قوله: ﴿إِنَّمَا أَشَكُواْ بَقِي وَحُرْنِ إِلَى ٱللهِ ﴾ [يوسف: ٨٥-٨٦]، مع أنه صبر عند الصدمة الأولى؛ إذ قال حين أخبره أو لاده بهلاك يوسف: ﴿فَصَبْرُ جَمِيلٌ وَاللّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا اللّهُ وَلَى اللّهُ اللّهُ اللهُ اللهُ عنه الله عنى المفاد من كلمة لا عزاء بعد ثلاث معنى باطل.

ولا يصح أن يكون النفيُ في قولهم: «لا عزاء بعد ثلاث» مرادًا به النهي، مثل «لا وتران في ليلة»، (٢) أي: لا تُعَزُّوا ولِيَّ الميت بعد ثلاث، أي: النهي عن تذكيره بواجب الصبر وترغيبه فيه بعد مرور ثلاث ليال على موته، كما يتوهمه الناسُ

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الجنائز»، الحديث ١٣٠٢، ص ٢٠٠٨؛ صحيح مسلم، «كتاب الجنائز»، الحديث ٩٨٨، الحديث ٩٨٨، الحديث ٩٨٨، الحديث ٩٨٨، ص ٢٦٠.

⁽٢) عن قَيْسِ بن طَلْقِ بن عَلِيٍّ عَن أَبِيهِ قَالَ: سَمِعتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «لا وِترَانِ في لَيلَةٍ». سنن الترمذي، «أَبْوَابُ الوِترِ»، الحديث ٤٧٠، ص ١٤٠. قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غريب».

فيسوقون هذا الكلام في هذا الغرض؛ لأنه لو كان ذلك المراد منه لقيل: «لا تعزية بعد ثلاث»؛ لأن الفعل الذي يدل على هذا المعنى هو عزَّى المشدد. يقال: عزَّاه، أي جعله ذا عزاء، أي: صبر، مثل سلَّى. فيكون مصدره التعزية، مثل التسلية، ولم يُسمع في كلام العرب إطلاقُ لفظ العزاء على معنى التعزية. وبذلك يُجزم بأن لا تصح نسبةُ هذا الكلام إلى رسول الله على الله المنا أنه موضوع، فكيف وهو لم يروه أحد؟

وأما بها سرى هذا الكلام إلى الأوهام، فهو سوء النقل وقلة التمييز؛ فإن أصلَ هذا القول هو كلامٌ مأثور عن الوزير يحيى بن خالد البرمكي أنه قال: «التعزية بعد ثلاث استخفاف بالمودة». (۱) وهو كلامٌ نفيس مغزاه وجوب المبادرة بالتعزية والتهنئة؛ لأن في إيقاعها بعد ذلك إدخالَ ضرر على أصحاب المصيبة، أو إيذانًا بقلة الابتهاج بحصول النعمة لِمَن حصلت له. وليس المراد ترك الأمرين بعد ثلاث؛ لأن ذلك أشد جفاء. فجاء بعض الضعفاء في الأدب فحرَّف لفظ التعزية إلى لفظ العزاء، وقلب معنى التنبيه على الجفاء فصيره نهيًا، ثم عبر بصيغة نفي الجنس التي تُستعمل في النهي يظن نفسه قد الحق به منحى إيجاز الأمثال، وما آفة الأخبار إلا رواتها.

وقد توهم كثيرٌ من الناس في تونس بسبب هذا أن إقامةَ المآتم للميت هو أمر من السنة أخذًا بمفهوم العدد في مقالة «لا عزاء بعد ثلاث». فجعلوه شاهدًا شرعيًّا لبعض عوائدهم إقامةَ مأتم يوم الدفن والمَأتم المُسمَّى بالفرق الأول -وهو ثالث

⁽۱) القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري: نزهة المجالس وأنس المجالس وشحد الذاهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢)، ج٢، ص٣٥٣. ويساق هذا الكلام كذلك مساق مثل من أمثال العرب بلفظ: «التعزية بعد ثلاث تجديدٌ للمصيبة، وإعادةٌ لفتح الجروح، والتهنئة بعد ثلاث استخفافٌ بالمودة». ويُنسب كذلك إلى على بن أبي طالب ...

يوم ليوم الدفن. وأبطلوا ما يُسمى بالفرق الثاني - الذي هو سادسُ يوم الدفن - وما يسمى بالزيادة الذي هو نهايةُ الأسبوع الثاني ليوم الوفاة، ومأتم الأربعين، ومأتم غلق العام. مع أن هذه العوائد مفعولها ومتروكها لا حظ لها في السنة، وما هي إلا من العوائد المبتدَعَة الجارية على أحكام البدعة الخمسة. (١) وهم وإن أحسنوا في أبطلوه منها، فهم لم يصيبوا في اعتقاد أن ما استبقوه هو من السنة.

هذا ولإكمال الفائدة في هذا الغرض نُلِمُّ بالمقصد الشرعي في باب التعزية؛ فإن من مقاصد الشريعة إبطال ما كان عليه أهلُ الجاهلية من إظهار الحزن والجزع عند المصيبة، ومن التظاهر به والمبالغة فيه والإعانة عليه. ولذلك ورد الوعيدُ الشديد على النياحة، وشقِّ الجيوب، ولطم الخدود، وحَثْوِ التراب، ورثاثة الحال.

وحكمة هذا التشريع الجليل الذي انفرد به الإسلام أن حلول المصائب بالإنسان من نواميس هذا العالم، وهي من مكاره الدنيا. فمن شأنها أن تَغُمَّ النفسَ وتُفْسِدَ المزاج، فينشأ عن أعراضها أدواء كثيرة مضرتها على صحة البدن مُحَقَّقة. ولذلك كان الجزاء عليها بالثواب الجزيل؛ لأن ما يصيب المؤمن من الرزايا يناله عليه الثواب حتى الشوكة يشاكها، كما ورد في الصحيح. (٢) فإذا راضَ المؤمنُ نفسَه

⁽۱) وذلك جريًا على ما قرره القرافي من أن الأعمال المبتدعة تنطبق عليها الأحكام التكليفية الخمسة من وجوب وحرمة وندب وكراهة وإباحة. القرافي، كتاب الفروق، ج٤، ص١٣٣٥-١٣٣٥. وراجع مناقشة المصنف وتحقيقه القول في هذه المسألة في بحث «بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر» في المحور الثالث من هذا المجموع.

⁽٢) من ذلك ما رواه عرَوة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله على: «ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفَّر الله بها عنه، حتى الشوكة يُشاكها»، وما رواه أبو سعيد الخدري وأبو هريرة رضي الله عنها، عن النبي على قال: «ما يصيب المسلم من نَصَب ولا وَصَب، ولا همَّ ولا حَزَن، ولا أذى ولا غم -حتى الشوكة يُشاكها- إلا كفَّر الله بها من خطاياه». صحيح البخاري، «كتاب المرضى»، الحديثان ٥٦٤-٥٦٤، ص٩٩٩؛ صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديثان ٢٥٧٢، ٥ و ٢٥٧٣، ص٩٩٩ (واللفظ للبخاري). (وغير ذلك من الروايات). وأصل ذلك هو قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ وَلا تَصَبُّ وَلا تَعْمَصُهُ فِي سَكِيلِ اللَّهِ وَلا عَلَمُ عَلْمَ اللَّهُ وَلا عَلَمُ اللَّهُ وَلا عَلَمُ عَلَمُ اللَّهُ وَلا عَلَى اللَّهِ وَلا عَلَمُ اللَّهُ وَلا عَلَى اللَّهُ وَلا اللَّهُ وَلا عَلَمُ اللَّهُ وَلا عَلَمُ اللَّهُ وَلا عَلَى اللَّهُ وَلا اللَّهُ اللَّهُ وَلا عَلَى اللَّهُ وَلا اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ ال

على الصبر وتلقِّي المصيبة بالجلد خفَّ مفعولها في صحته ومزاجه، وإذا بالغ في الحزن وعاوده قوي مفعولُ المصيبة فاشتدت الأعراضُ المنهِكة للبدن، والمسلم مأمور بحفظ بدنه.

على أن الجزع لا يُخفِّف الرزية، فكانت مضرة الحزن خالصة غير مشوبة بمصلحة. فلذلك لم يكن في تربيته عذر، وكانت مفسدته الخالصة قاضية بحكم التحريم، ولم يُرَخص إلا في العذر الجِبلِّي منه، كدمع العين وصعداء النفس. وحُرِّم غيرُ الجِبلِّيِّ منه تحريعًا شديدًا، كالنياحة والقول وهو دعوى الجاهلية. وفي الحديث الصحيح: «ليس منا مَنْ شقَّ الجيوب، ولطم الخدود، ودعا بدعوى الجاهلية.»(١)

ولذلك كان إثم مَنْ يجدِّد الحزنَ لأهل الميت شديدًا، مثل اللائي يُسعفن نساءَ الميت بالنياحة، وبذكر محاسنه، وتعظيم رزيته. وبعكس ذلك مَنْ خفف عن أهل الميت مصيبتهم، ففي سنن الترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود مرفوعًا: «من عزَّى مصابًا فله مثلُ أجره.» (وهذا الحديث غريب، تفرد به علي بن عاصم عن محمد بن سوقة. قال الترمذي: «وقد نُقم على على بن عاصم، وتُكلم فيه لأجل هذا الحديث»). (٢) وفي سنن ابن ماجه والترمذي عن محمد بن عمرو بن حزم مرفوعًا: «ما مِنْ مؤمِنٍ يعزِّي أخاه بمصيبة إلا كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة.» (٣)

يَطَعُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِ نَيَلًا إِلَّا كُيْبَ لَهُ مِيهِ عَمَلُ صَلِحُ إِنَ اللهَ لا
 يُضِيعُ أَجْرً ٱلمُحْسِنِينَ (التوبة: ١٢٠].

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الجنائز»، الحديث ١٢٩٤، ص٧٠٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ١٦٥، ص٧٥.

⁽٢) سنن الترمذي، «أبوابُ الجنائزِ عن رسولِ الله على»، الحديث ١٠٧٣، ص ٢٧٩ (ولفظ كلام الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث علي بن عاصم. وروى بعضهم عن محمد بن سوقة - بهذا الإسناد - مثله موقوفًا، ولم يرفعه. ويُقال: أكثرُ ما ابتُلِي به علي بن عاصم، بهذا الحديث، نقموا عليه.»)؛ سنن ابن ماجه، «كتاب الجنائز»، الحديث ١٦٠١، ص ٢٢٨.

⁽٣) سنن ابن ماجه، «كتاب الجنائز»، الحديث ١٦٠١، ص٢٢٨. وهو ليس عند الترمذي، ولم يذكره ابن العربي في العارضة، ولعله نسبته إلى أبي عيسى زلة قلم من المصنف عليه رحمه الله.

وفي هذا التشريع حكمةٌ أخرى عائدة إلى الْخُلُق، وهي الارتياضُ على تلقي المكاره برباطة جأش وجلادة، حتى لا يذهب حلولُ المصائب بلب المسلم، ولا يملك سائرَ قلبه، فلا يهتدي للخلاص منها سبيلاً، فذلك من سمو الأخلاق. ولَــًا كان الغالب في الجاهلية ظهور الحزن في النساء، خصَّ النساءَ بالنهي عن ذلك في أحاديث كثيرة، لا رُخصة في شيء منها لشيء من مظاهر الحزن المتعلقة بالذوات من فعل وقول سوى البكاء بلا صوت، وفيها رخصةٌ قليلة لما يتعلق باللباس في حديث النهي عن أضعف هذه الأحوال، وهو لبس السواد وترك الزينة، وهو ما روي في الموطأ وغيره: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِدَّ على ميّتٍ فوق ثلاثِ ليال، إلا على زوج أربعة أشهرٍ وعشرًا»، (١) أي إذا كانت عدتها بالأشهر. وأما الحامل فتحد مدة الحمل؛ لأن عدتها وضعُ حملها، وذلك سدُّ لذريعة التزويج في العدة حفظًا لحق الميت في إثبات نسبه.

ورخَّص النبِيُّ عَلَيْهِ فِي البكاء بلا صوت مدة ثلاثة أيام، ففي كتاب أبي داود عن عبدالله بن جعفر أن رسول الله «أمهل آل جعفر (بن أبي طالب) ثلاثًا أن يأتيهم، ثم أتاهم فقال: «لا تبكوا على أخي بعد اليوم». (٢) ورُوي أن الخنساء جاءت المدينة حاجة فدخلت على عائشة رضي الله عنها وعلى الخنساء صِدَارٌ من شعر أسود وهي حليقة الرأس، فقالت لها عائشة: «أخناس! قالت: لبيكِ يا أماه، قالت: أتلبسين الصدار وقد نُهِي عنه في الإسلام؟ فقالت: لم أعلم بنهيه». (٣)

⁽۱) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الطلاق»، الحديثان ۱۳۸۲-۱۳۸۳، ج۳، ص ۳۲۱ و ۳۲۳-۳۲۶؛ سنن أبي داود، «كتاب الطلاق»، الحديث ۲۲۹، ص ۳۲۸. (وهو يرويه عن القعنبي عن مالك عن عبدالله بن أبي بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة).

⁽٢) سنن أبي داود، «كتاب الترجل»، الحدث ١٩٢، ص ٦٥٧. وما بين قوسين إضافة من المصنف.

⁽٣) يقال إن الخنساء دخلت على عائشة رضي الله عنها فنظرت إليها (عائشة) وعليها الصدار، وهي حليقة الرأس، تدّب من الكبر على عصا، فقالت لها عائشة: أخناس! فقالت: لبيك يا أماه، قالت: أتلبسين الصدار وقد نهي عنه في الإسلام؟ فقالت: لم أعلم بنهيه. قالت: ما الذي بلغ بك ما أرى؟ قالت: موتُ أخى صخر، قالت عائشة: ما دعاك إلى هذا إلا صنائع منه جميلة، فصفيها لي.

وبِهذا يُعلم أن جميع ما يفعله بعضُ الناس من تجديد ذكر الأحزان على الأموات والتجمع للبكاء في الأعياد ونحوها من المُحرَّمات شرعًا، وكذلك الحزنُ الذي يزعمُه العامةُ في يوم عاشوراء وما يليه حدادًا على الحسين بن على رضي الله عنها.

قالت: نعم، إن لشعاري سببًا، وذلك أن زوجي كان رجلاً متلافًا للأموال، يقامر بالقداح، فأتلف فيها مالَه حتى بقينا على غير شيء، فأراد أن يسافر فقلت له: أقيم وأنا آبي أخي صخرًا فأسأله. فأتيتُه وشكوتُ إليه حالنا وقلة ذات اليد بنا، فشاطرني مالَه. فانطلق زوجي فقامر به فقُمر حتى لم يبق لنا شيء، فعُدتُ إليه في العام المقبل أشكو إليه حالنا، فعاد لي بمثل ذلك فأتلفه زوجي. فلما كان في السنة الثالثة والرابعة خلت بصخر امرأته فعذلته، ثم قالت: إن زوجها مقامر وهذا ما لا يقوم له شيء فإن كان لا بد من صلتها فأعطها أخس مالك فإنها هو متلف والخيار فيه والشرار سيان فأنشأ يقول لامرأته:

وَاللهُ لاَ أَمْنَحُهَا الْمِرَارَهَا وَهِمَ مَصَانٌ قَدْ كُفَتْنِ عَارَهَا وَلَلْهُ لاَ أَمْنَحُهَا وَاللهُ لاَ أَخُلف ظنه، ولا وَلَلْهُ لاَ أَخُلف ظنه، ولا ثم شطر ماله فأعطاني أفضل شَطرَيْه. فلما هلك اتخذتُ هذا الصدار، والله لا أخلف ظنه، ولا أكذب قوله ما حييت. النيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء، جمع وتحقيق وشرح الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩٦)، ص٢٠-٢١. وذكر محقق الديوان أن القصة المذكورة وردت في بعض مخطوطات الديوان، ولم أتمكن من توثيقها من كتب التاريخ والتراجم. وقد ساق القصة مختصرة صاحبُ الخزانة، مع اختلافٍ في ألفاظ البيتين المنسوبين لصخر وصورتها، دون ذكر لمصدرها. البغدادي، عبدالقادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لبب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٠٦/١٩٠١)، ج١، ص٣٥٥-٣٦٤. «والصّدار ثوب رأسه كالمقنعة، وأسفله يغشي الصدر والمنكبين، تلبسه المرأة. قال الأزهري: وكانت المرأة الثكلي إذا فقدت حميمَها فأحَدَّت عليه لبست صدارًا من صوف.» ابن منظور: لسان العرب، ج٤، ص٤٤٧.

تحقيق معنى لفظ العزاء(١)

إلى ابني العزيز الشيخ سيدي محمد الشاذلي ابن القاضي -المدرس من الطبقة الأولى وصاحب المجلة الزيتونية- حفظه الله تعالى، تحية طيبة مباركة.

قد اطلعتُ على الإشكال الذي ورد إليكم من الشيخ ابن باشير الرابحي الإمام ببلدة الزحاوة من القطر الجزائري الذي يقول فيه: «لقد جاء في الجزء ٢ من المجلد ٣ صفحة ٦٠ في المقال المعنون «لا عزاء إلا في ثلاث» ما نصه: «ولم يسمع إطلاق لفظ العزاء على معنى التعزية. وقد قال شرف الدين النووي في كتاب تهذيب الأسماء واللغات خلاف ذلك ولفظه: والعزاء اسم أقيم مقام التعزية وعزاه للأزهري»، اهـ. بالحرف.

وقد رأيته حقيقًا بالإشكال لما وقع في كلام النووي من الاختزال، فصاغ به كلام الأزهري على غير مثال.

اعلم أن كلمات أئمة اللغة قد أطبقت على أن العزاء اسم بمعنى الصبر، وهو من الناقص البائي. وفعله كرضي، ولم يُسمع مصدره القياسي أي بوزن رضي كأنهم

⁽۱) المجلة الزيتونة، المجلد ٣، الجزء ٦، ربيع الثاني ١٣٥٨/ جوان [يونيو] ١٩٣٩ (ص٢٩٣-٢٩٤). كتب المصنف هذا التحقيق جوابًا على استشكال من الشيخ باشير الرابحي (إمام وخطيب جامع سيدي محمد ببليدة الزحاوة بالجزائر) في خطاب بعث به إلى الشيخ محمد الشاذلي ابن القاضي رئيس تحرير المجلة، وذلك بخصوص ما قرره المصنف (في مقال «لا عزاء بعد ثلاث») من أنه «لم يسمع في كلام العرب إطلاق لفظ العزاء على معنى التعزية». واحتج صاحبُ الاستشكال بها قاله النووي في كتاب الأسهاء والصفات: «والعزاء اسم أقيم مقام التعزية»، وعزاه (أي النووي) للأزهري. وقد نشر محرر المجلة الخطاب المشار إليه وأتبعه بجواب المصنف عليه. ومع أن هذه المقالة هي أدخلُ في باب التحقيق اللغوي، إلا أننا أدرجناها هنا لاتصالها بالمقال السابق.

استغنوا بالاسم عن المصدر. وأطبقت على أن العزاء يُطلق في مادة أخرى مصدرًا لفعل عزا الناقص الواوي (ويأتي أيضًا يائيًّا بقلة)، وذلك بمعنى النسبة، يقال: عزوت هذه القصيدة إلى فلان عزوًا وعزاء.

وقد رُوي حديث أن الرسول عَلَيْ قال: «مَنْ لم يتعزّ بعزاء الله فليس منا». قال ابن مكرم في لسان العرب: «أي من لم يَدْعُ بدعوى الإسلام فيقول: يا لله، أو يا للمسلمين»، يعني أنه من عزا الواوي، فالمراد النهي عن الاستصراخ بالقبائل وهو دعوى الجاهلية. ثم قال: «قال الأزهري: له وجهان (يعني لمعنى الحديث): أحدهما أن لا يتعزّى بعزاء الجاهلية ودعوى القبائل، ولكن يقول: يا للمسلمين... والوجه الثاني أن معنى التعزّي في هذا الحديث التأسي والصبر. ومعنى بعزاء الله، أي: بتعزية الله إياه، فأقام الاسمَ مُقامَ المصدر الحقيقي، وهو التعزية من عزّيث، كما يقال: أعطيته عطاء، ومعناه أعطيته إعطاء.» (١) وقريبٌ منه في النهاية لابن الأثير غير معزوّ إلى الأزهري. (٢)

⁽۱) ابن منظور: لسان العرب، ج۱۰، ص۰۵. هذا وقد أورد الحديث محل الشاهد أبو عبيد والزخشري والبغوي وابن الجوزي بدون إسناد، ولم يخرجه محققو كتبهم، وساق البغوي الشرح نفسه المنسوب للأزهري. الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: غريب الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۲۰۳/۱٤۲٤ الرخشري: الفائق في غريب الحديث، ج۲، ص۲۸۱؛ الزخشري: الفائق في غريب الحديث، ج۲، ص۲۵؛ البغوي، الحسين بن مسعود: شرح السنة، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، ط۲، ۳۱، ۱۹۸۳)، «باب التعزي بعزاء الجاهلية»، ج۱۳، ص۱۲۸؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحن بن علي بن محمد: غريب الحديث، تحقيق عبدالمعطي أمين قلعه جي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۹۸۵)، ج۲، ص۶۶.

⁽۲) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج٣، ص٢١١.

والأزهري لم يذكر هذا في كتاب التهذيب له في اللغة، بل في كتاب «شرح مختصر المزني» في الفقه الشافعي، (١) فهو واردٌ في مساق شرح وتأويل، لا في مساق بيان الألفاظ اللغوية، وليس واردًا موردَ النقل. وقد فرض احتمالين في الحديث، وحاصل الاحتمال الثاني أن لفظ العزاء الذي هو اسم مرادف للصبر أقيم مقام مصدر تعزّى على وجه النيابة بطريق التوسع. ولذلك قال: فأقام الاسم مقام المصدر الحقيقي، فدل على أنه ليس بمصدر حقيقي بل توسعي، أي بقرينة وقوعه بعد قوله: «لم يتعز». والتوسع باب في كلام العرب يشبه باب المجاز، وهو استعمال الكلمة في غير معناها الموضوعة له لا على طريقة المجاز، بل توسعًا في الكلام للتخفيف أو نحوه. فالفرق بين التوسع والمجاز بشيئين هما عدم العلاقة في التوسع بخلاف نحوه. فالفرق بين التوسع والمجاز بشيئين هما عدم العلاقة في التوسع بخلاف المجاز، وكون القرينة في المجاز قرينة مانعة والقرينة في التوسع قرينة معينة فقط.

فالنوويُّ نقل كلامَ الأزهري مبتورًا محذوفًا منه ما فيه من العبارات المحررة، فأوهم أن التعزية من معاني لفظ العزاء، ولم يذكر الحديث الذي تأوله الأزهري. على أن قول الأزهري: «أقيم مقام التعزية» حارسٌ من توهم أن العزاء مرادفٌ للتعزية؛ إذ لو كان مرادفًا لما استقام قوله: «أقيم مقامه». ولو كان الأزهري يريد بذلك إثبات معنى التعزية لكلمة العزاء لكان نقلاً شاذًا لم يسبقه به أحد من أئمة اللغة، وليس الأزهري في عداد الأئمة الذين تقبل أفرادهم، المذكورة جماعة منهم في النوع الخامس من كتاب المزهر.

⁽۱) لم يتسن لي الاطلاع على الشرح المنسوب لأبي منصور الأزهري. ولكن الصواب أن الأزهري ذكر الوجهين في معجمه اللغوي الكبير، وقال في الزاهر: «والعزاء: اسم أقيم مقام التعزية. ومعنى قوله: تَعزَّ بعزاء الله، تصبر لأمر الله.» الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، مماعة من العلماء وتقديم عبدالسلام في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، تحقيق عبدالمنعم طوعي بشنّاتي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، ١٩٨/ ١٩٩٨)، ص ٢٠٠.

ولو قبلنا منه هذا الفرد لكان إطلاق العزاء على معنى التعزية من غريب اللغة غير المشتهر بين نقلة اللغة، وذلك ينافي وقوعه في كلام أفصح العرب على إذ الخلوص من الغرابة من جملة معنى فصاحة الكلمة. وأيضًا فكلام الأزهري لو أخذ على ما يلوح منه أول وهلة لكان قصاراه أن هذا احتمال في الحديث، والمعاني اللغوية لا تثبت بالاحتمال، بل يتعين في إثباتها إيرادُ شاهد لا احتمال فيه أو إيراد شواهد كثيرة ظاهرة في المعنى المثبت وإن كانت فيها احتمالات ضعيفة تدحضها كثرة الظواهر على نحو ما قرره علماء أصول الفقه في خبر الواحد.

فليئس

o	إهداء
V	فاتحة الكتاب
11	بين يدي مقالات ابن عاشور ورسائله
11	تمهيد: أنا وتراث ابن عاشور
كن	محاولات سابقة لجمع مقالات ابن عاشور، ولا
۲٠	
YV	شكر وعرفان ودعاء
٣١	ضميمة
<i>أو</i> ل	المحور اا
والفكر والحكمة	في العقيدة والتفسير
ئول	الفرع الا
تفسير	العقيدة وال
٣٧	تنبيه ونصيحة
٤٠	الرحمن على العرش استوى
٤٠	مقدمة
٤٠	موقع الآية من المتشابه
٤١	طريقة السلف إزاء المتشابه
٤٣	الخلف وتأويل المتشابه
٤٨	رأي المصنف
	تكليم الله لموسى المنفلة
٥٧	وجه تسمية يوم القيامة بيوم التغابن
	فطرة الله
νξ	عصمة الأنبياء
بياء من بعد النبوة ومن قبل٧٤	القول: الفصل -لا في الفضل- في عصمة الأذ
۸٠	
ΑΥ	الخلاصة

۸٥	شفاعة محمد ﷺ
	معنى الشفاعة
۹٠	أنواع الشفاعة ومكانة الرسول ﷺ منها
٩٦	مراجعة في تفسير قوله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربي ﴾
١٠٣	المهدي المنتظر
	مقدمة
١٠٣	مكانة حديث المهدي من تعاليم الإسلام
١٠٦	مذاهب العلماء في المهدي
۱۰۸	كيف نشأ القول بالمهدي المنتظر
1 • 9	أنواع الآثار المروية في المهدي
	الآثار المروية في المهدي
١٢٠	الرأي في هذه الآثار من جهة علم الحديث
177	الرأي فيها من جهة النظر
الفرع الثاني الفكر والحكمة	
177	من يجدد لهذه الأمة أمر دينها؟
177	تهيد تمهيد
١٣٣	دعائم الإسلام
	معنى التجديد ٰ
١٣٦	
	_
	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد
١٣٧	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد
١٣٧	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديدكيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة
\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده
\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة
147	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده
147	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلة الحق المبين
\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلة الحق المبين
14V	مضي مائة سنة مظنة لتطرق الرثاثة والاحتياج إلى التجديد كيف يكون مبدأ تعيين المائة السنة رأي ابن السبكي في نعت المجدد وزمنه رأي مجد الدين ابن الأثير في تعيين المجددين التحقيق في صفات المجدد وصنفه وعدده التوسم في تعيين المجددين بحسب أدلة الحق المبين المائة الأولى

171	المائة السادسة
٠ ٨٢١	المائة السابعة
١٧٣	المائة الثامنة
٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠	المائة التاسعة
١٨٠	المائة العاشرة
١٨١	المائة الحادية عشرة
19Y	انحلال الجامعة الإسلامية وتزاد الفتن
199	المائة الثانية عشرة
۲۰۳	التقوى وحسن الخلق
YYW	شرف الكعبة
7 & 1	اللذة مع الحكمة
7 £ V	احترام الأفكار
۲۰۸	العلم عند الله
۲۰۸	
709	
177	خطته
777	نعيمه والغاية القصوي منه
رِجود	مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الو
YV0	ابن سينا والحكمة المشرقية
YV0 ,	تمهيد
YVA	
YV9	طريقة الشيخ ابن سيناء في الحكمة
7.7.	
۲۹۰	الكتاب المعنون «منطق المشرقيين»
	الإنسان على الأرضا
٣٠١	عمر الإنسان: ماذا أردت؟
٣٠٦	أصول التقدم والمدنية في الإسلام
۳۰٦	
۳•٧	ما هو الإسلام؟
r) r	
۳۱۳	وحدة النوع الإنساني

٣١٦	ظهور الإسلام
	واجب المسلمين أن يقتنعوا بهداية الإسلام
	واجب المسلمين: النصيحة
٣٢٩	ما هو النصح والنصيحة؟
٣٣٢	اضطلاع الناصح بحق النصيحة
***	قبول المنصوح للنصيحة
	الرفق بالحيوان في الإسلام
٣٣٩	تحرير مسألة في علم الهيئة

المحور الثاني في فقه السنة

الفرع الأول فقه الحديث

۳٤٧	التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس ونشأة علم الحديث
۳٤٧	
۳۰۲	الاهتمام بتدوين ما صحت روايته عن رسول الله ﷺ
۳٥۸	الغرضٰ من تأليف الموطأ
۳٦٠	ما المراد بالحديث الصحيح؟
۳٦۲	نسخ الموطأ
٣٦٥	اسم كتاب «الموطأ»
۳٦٧	تحقيق مسمىٰ الحديث القدسي
۳٦٧	تقديم
	تعريف الحديث القدسي
۳۷٤	صيغة رواية الحديث القدسي
۳۷٤	الفرق بين الحديث القدسي والقرآن وبينه وبين غيره من الأحاديث النبوية
۳۷۸	مراجعة ما تضمنه كتاب «فتح الملك العلي»
۳۸۰	المراجعة الإجمالية
۳۸۳	المراجعة التفصيلية
	درس في موطأ الإمام مالك ﷺ: «جامع القضاء وكراهيته»
~ a.	قد التناب التناب التناب

191	العدل أساس صلاح العمران
47	شرح الحديث
٤٠٩	الأسانيد المريضة الرواية: «حديث طلب العلم فريضة»
٤٠٩	أقوال الحفاظ في رجال سنده
	آراء الحفاظ في حالته
	روايات الحديث
173	التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس
3 7 3	خلق النور المحمدي
	متن هذا الحديث
	مرتبة هذا الحديث من الصحة
	نقده من جهة اللفظ
	نقده من جهة المعنى
	دفع إشكال في حديث نبوي: «سألتُ ربي»
	سند هذا الحديث
	معنى الحديث
	حديث: من سُئل عن علم فكتمه
	سند الحديث
	معنی الحدیث
	مسائل في فقه الحديث
	حديث: من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم
	سند الحديث واختلاف ألفاظه
	معنی الحدیث
	تحقيق الخبر المأثور: «لا رهبانية في الإسلام»
	معنى الرهبانية
	لاصفر
	شهر رجب ًشهر رجب أ
	شهر شعبان
	لا عزاء بعد ثلاث
294	تحقيق معنى لفظ العزاء









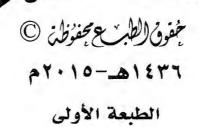
جمعها وقرأها ووثقها محمر (الطه هر (الميساوي

المجكلة الثافث









رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 7.14/7/47.4

ابن عاشور، محمد الطاهر

توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤

() ص.

Y-17/7/77-T ..!.,

يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.



دارالنفائس

ردمك,



فاكس: 5693941 60962 6

Email: alnafaes@hotmail.com www.al-nafaes.com







نسب الرسول ﷺ ومناسبته لعلي ذلك المقام(١)

سلسلت النسب النبوي

رسول الله على هو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن حكيم (ويلقب بكلاب) بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ابن عدنان. (٢) وينتهي نسبُ عدنان إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام باتفاق علماء الأنساب في الإسلام والجاهلية، وبالتواتر عند العرب وغيرهم من الأمم السامية، وبنصوص القرآن والسنة.

قال الله تعالى مُخَاطِبًا أهلَ مكة: ﴿ مِلَّةَ أَيِكُمْ إِبْرَهِيمُ ﴾ [الحج: ١٧]، وقال حكاية عن إبراهيم: ﴿ رَبَّنَا إِنِيَّ أَسْكَنتُ مِن ذُرِيَّتِي بِوَادٍ عَيْرِ ذِى زَرْعِ عِندَ بَيْلِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا عن إبراهيم: ﴿ رَبَّنَا إِنِيِّ أَسْكَنتُ مِن ذُرِيَّتِي بِوَادٍ عَيْرِ ذِى زَرْعِ عِندَ بَيْلِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَوةَ فَأَجْعَلْ أَفْعُم مِن ٱلثَّمَرَتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿ النَّالِ مَهُوى إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِن ٱلثَّمَرَتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿ النَّالِ اللهِ وَالْمَعْلَ وَاللهُ مَن الثَّمَرَتِ مَنْ الشَّمَرَتِ مَنْ الشَّمَرَتِ مَنْ الشَّمَرَتِ مَنْ عَامَنَ مِنْهُم اللهِ وَالْمُولِ اللهِ وَالْمُؤْمِنُ النَّمُونِ الشَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَالْمَعِيلُ وَاللهُ وَمَن كُفَرَ فَأُمْتِعُهُ مَ وَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ وَإِلَى عَذَابِ ٱلنَّارِ وَيِسْ ٱلْمَعِيمُ الْمَا وَالْمَعْلَ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ مِن ٱلْمَعِيمُ الْمَعْلِيمُ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ مِن ٱلْمَعْدِيمُ اللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ مِن ٱلْمُعِيمُ الْمَعْلَ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ مِن ٱلْمُعْدِيمُ وَاللّهُ مِن ٱللْمُعِيمُ الللّهُ وَاللّهُ وَلِيلًا لَهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَاللّهُ وَلَهُ مِن ٱلْمُعْلِيمُ وَاللّهُ وَالْمُولُولُولُ وَاللّهُ وَالْمُ وَاللّهُ وَالللللّهُ وَاللّ

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٩، ربيع الأنور ١٣٥٦/ مايو ١٩٣٧ (ص٤١٦-٤٢٤).

⁽٢) قال الحلبي: «هذا هو النسب المجمع عليه في نسبه عليه عند العلماء بالأنساب.» الحلبي الشافعي، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد: السيرة الحلبية وهو الكتاب المسمى إنسان العيون في سيرة النبي المأمون، نشرة بعناية عبدالله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، سيرة النبي المأمون، نشرة بعناية عبدالله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، سـ ٢٨٠)، ج١، صـ ٢٨.

مُسْلِمَيْنِلَكَ وَمِن ذُرِّيَتِنَآ أُمَّةُ مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْعَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ السَّ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِئَبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ اللَّهِ اللِهِ هَ:١٢١-١٢٩].

وقد ثبت في السنة أن النبي التلك انتسب (أي ذكر آباءه)، فبلغ مرةً إلى كنانة ولم يزد، وبلغ مرة إلى عدنان ولم يزد. وزاد مرة فذكر عدنان بن أدد، ثم أمسك. وروى عنه ابن عباس أنه لما بلغ عدنان قال: «كذب النسابون» مرتين أو ثلاثًا، أي لا تحقيقَ عند العارفين بالأنساب بمن فوق عدنان، أو بمن فوق أدد. (۱) قال السهيلي: «والأصح أن قوله: «كذب النسابون» من كلام عبدالله بن مسعود، وأن عمر ابن الخطاب أيضًا قال: «إنها ننتسب إلى عدنان، وفوق ذلك لا ندري ما هو. (۲)

⁽۱) روى ابن سعد عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبته معد بن عدنان ابن أدد، ثم يمسك ويقول: كذب النسابون، قال الله تعالى: ﴿ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا ﴿ آَ الله وَ الله وَالله وَ الله وَالله وَالله وَ الله وَ الله وَالله وَالله وَ الله وَ الله وَ ال

⁽۲) السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: الروض الأنف في شرح السنة النبوية لابن هشام، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، بدون تاريخ)، ج۱، ص۳۳. ولفظ كلام السهيلي: «والأصح في هذا الحديث أنه من قول عبدالله بن مسعود». ونسب الحلبي القول نفسه للبيهقي، ثم قال: «ولا مانع أن يكون هذا القول صدر منه على أولاً، ثم تابعه ابن مسعود عليه». إنسان العيون، ج۱، ص۳۰. وقال ابن سلام: «ولم يجاوز أبناء نزار في أنسابها وأشعارها عدنان، اقتصروا على معد، ولم يذكر عدنان جاهلي قط غير لبيد في بيت قاله: فإن لم تجد من دون عدنان والدا، وقد يروى لعباس بن مرداس بيت في عدنان». الجمعي: طبقات الشعراء، ص۲۹. وما أشار إليه ابن سلام من شعر لبيد هو قوله: فَان أنْت لَم تَصُدُق نَفُسُكَ فَانتَسِبْ لَعَلَّكَ تَهْدِيكَ الْقُرونُ الأَوَائِكُ وَالله أَن أَنْ الله بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، ط۱، ۱٤۲٥/ ۲۰۰٤)، ديوان لبيد بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، ط۱، ۱٤۲٥/ ۲۰۰٤)، ديوان لبيد بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، ط۱، ۱٤۲٥)،

وأمُّ رسول الله هي آمنهُ بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن حكيم، فزهرة أخو قُصي، وهي تلتقي مع رسول الله في حكيم. هذا العِقدُ النفيس ما انتظم في سمطيه إلا جوهر، ولم يشنه وَكْت، (١) ولم تنخره قادحة. فكانت كلُّ فرائده في الأجيال نيرة واضحة، وما هو إلا نسبٌ شريف العنصر، وكفاه برهانًا أن يسمع واع ويرى مبصر.

وإن الله تعالى كما قَدَّر لمحمد أن يكون أفضل رسله، وأن يكون مبعوثًا بما وصل إليه من أقوم سبله، كذلك قَدَّر له إكمال الفضائل في ذاته وما يحف به، وجعل أولَ مظهر لذلك أن قدر له طهارة نسبه، حتى لا توضع تلك الجوهرةُ الفذة في غير صدف أمثالها، ولا تزن (٢) بنقيصة تتطرق إليها أو إلى مثالها، فإذا نحن غصنا في بحر الأنساب روم استخراجها، ملئت نفوسنا عجبًا من صفاتها وابتهاجها، فمثلنا حينئذ كمثل قوله:

كَمُضِ يئَةٍ صَدَفِيَّةٍ غَوَّاصُ هَا بَهِ جُ مَتَى يَرَهَا يَهِلُّ وَيَسْجُدِ (٣)

شرف هذا النسب:

إن شرف العنصر والنسب في الفضائل معدودٌ في الفضائل الذاتية، ولكن ليس عدُّه في الفضائل من حيث هو كافٍ في تحصيل فضائل الذات؛ إذ قد يخلف للفرع مخيلة الأصل، وينبت في منابت النخيل شجر الأثل. (١) وإنها يُعدُّ فضيلةً من حيث هو وسيلةٌ إلى نهاء الفضائل في النفس المطبوعة على الفضيلة، وقدوةٌ للخلف

⁽١) الوكت: الأثر اليسير في الشيء.

⁽٢) زِنَّ فلانًا يزنه: اتهمه، والزَّنَّة: التهمة.

⁽٣) ديوان النابغة الذبياني، ص٩٢ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٩٦ (نشرة ابن عاشور، وفيها جاء أول البيت بلفظ: «أو درة» بدل «كمضيئة»).

⁽٤) الأثل (tamarisk): شجر من الفصيلة الطرفاوية، طويل مستقيم يُعمَّر، جيد الأغصان متعقدها، دقيق الورق. واحدته: أَثْلة.

يأتسون بها آثار أسلافهم في مرتقى الكمال، فيحصل من ذلك كمالان: كمالُ الذات وكمالُ القدوة، ومن حيث هو قاطعٌ لألسنة الحاسدين الذين يحسدون أهلَ الكمال على كمالهم، والمعاندين لكل مَنْ يدعوهم إلى خلع ذميم أعمالهم، فإذا لم يجدوا مغمزًا فيمن حسدوه وعاندوه التمسوا له ما يحفُّ به من العوارض، ولا شيء يحف بالمرء أشدُّ به تعلقًا من حال آبائه.

إن شرف النسب يتقوَّم من شرف القوم وشرف العشيرة، ومن نزاهة سلسلة الآباء والأمهات عن أن يلتصق بها ما يثلم ذلك الشرف، ويعود نقصه بفضاضة في شرف الخلف. فأما شرف القوم وشرف العشيرة فحاصلٌ في شرف العرب من بين الأمم، وفي شرف قريش وفي شرف بني هاشم. ولستُ الآن بصدد تفصيل الكلام فيها؛ لأن ذلك يطول، وأقتنع هنا بها رواه مسلم في صحيحه والترمذي عن واثلة

⁽١) انظر ذلك مثلاً في اليحصبي: الشفا، ص١٣ - ١٤.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب بدء الوحي»، الحديث٧، ص٢-٣.

ابن الأسقع (۱) قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى من ولدِ إبراهيم إسماعيل، ومن ولد إسماعيل كِنانة، ومن كنانة قريشًا، واصطفى من قريش بني هاشم». (۲)

وأما نزاهةُ الآباء والأمهات، فنزاهةُ سلسلة الآباء هي السُؤْدَد، ونزاهةُ سلسلة الأمهات هي الصيانة. فأما سؤدد آبائه ﷺ، فأولهم إبراهيم رسول الله، ثم ابنه إساعيل رسولُ ابن رسول، وهو أفضل أولاد إبراهيم على الصحيح. (٣)

ثُمَّ إن جميع آباء رسول الله الذين حُفظت أسهاؤهم إلى عدنان كانوا أفضل أجيالهم في أقوامهم ومجمع مكارمهم، مرموقين بعين الوقار والتعظيم: فأبوه عبدالله فضّله الله بمنقبة نذر عبدالمطلب أبيه أن يذبحه قربانًا لله شكرًا على أن جعله عاشر عشرة ذكور من أبنائه، وألهم الله قريشًا فأشاروا بفدائه بهائة من الإبل، فكان ذلك إلهامًا إلهيًّا ليكون آخرُ آباء رسول الله في ذرية إبراهيم ذبيحًا مفدًى كها كان أولهم من تلك الذرية ذبيحًا مفدى، ولذلك وصف رسول الله بأنه ابن الذبيحين. وأبوه عبدالمطلب كان أفضلُ قريش، وسيدَ أهل البطحاء، ومُظهِرَ بئر زمزم كها ظهرت لإسهاعيل، وأبوه هاشم -واسمه عمرو- كان سيدَ قريش ومُطْعِمَ الناس في المجاعة، قال عبدالله بن جُدعان: (3)

⁽١) واثلة (بالثاء المثلثة) والأسقع (بقاف)، وهو من بني كنانة، صحابي خدم النبي ثلاث سنين، وتُوُقِّي سنة ٨٨هـ. - المصنف.

⁽٢) صحيح مسلم، «كتاب الفضائل عليه»، الحديث ٢٢٧٦، ص ٨٩٧؛ سنن الترمذي، «أبواب المناقِب عَن رَسُولِ الله عَلَيْهِ»، الحديث ٢٦١٤، ص ٨٢٥.

⁽٣) قال ابن هشام في خاتمة كلامه على أمهات الرسول النه الله على أشرف وَلد آدم وأفضلُهم نسبًا من قبل أبيه وأمه. السيرة النبوية، ج ١/ ١، ص ٩٠؛ السهيلي: الروض الأنف، ج ١، ص ٢١١.

عَمْرُو الْعُلاَ هَشَمَ الثَّرِيدَ لِقَوْمِهِ قَوْم بِمَكَّةَ مُسْنِتِينَ عِجَافِ(١)

وأبوه عبد مناف، كانت قريش تلقبه قمر البطحاء. وأبوه قصي هو سيدُ قريش، ومعيدُ مجدهم، وجامع شتاتهم، وهو الذي استردَّ ولاية الكعبة من خُزاعة. ولم يحفظ لنا التاريخُ ما كان من السيادة لحكيم ومرة على قومهم. وكعب كان من أعظمَ سادة قريش والعرب قاطبة. وهو أولُ مَنْ سَمَّى يومَ العروبة بالجمعة؛ لأنه كان يجمع فيه قريشًا ويخطبهم، وقد أرَّخت قريش بعام موته. (٢) ولم يحفظ لنا التاريخُ ما كان من مجد لؤي، وغالب، وفهر الملقب بقريش؛ لأنه كان يقرش عن خلة المحتاج فيسدها بهاله. ومالك والنضر طُوِيَ مجدُهما في منسيِّ التاريخ، وكنانةُ كان عظيمَ القدر أعزَّ من دفعت إليه المطي، وخزيمةُ لم يحظ التاريخ بذكر مجده. ومدركة عظيمَ القدر أعزَّ من دفعت إليه المطي، وخزيمةُ لم يحظ التاريخ بذكر مجده. ومدركة كان في وجهه نور، فكانوا يعلمون به أنه يؤذن بنبي يخرج من نسله.

وإلياس أولُ مَنْ أهدى البُدْنَ إلى الكعبة، (٣) وهو الذي ظفر بالحجر الذي قام

كَانَتْ قُرِيْشٌ بَيْضَةٌ فَتَهَقَّاتُ فَاللَّهُ خَالِصُهُ لِعَبْدِ مَنَافِ الْحُوالِمُ الْطِينَ فَقِ يَرَهُمْ بِعَنِيقِهِمْ وَالظَّاعِينَ لِرِحْلَةِ الأَضْيَافِ وَالزَّائِشِينَ لِرِحْلَةِ الأَضْيَافِ وَالزَّائِشِينَ وَلَيْسُ يُوجَدُ رُائِدَ شُن وَالْقَائِينَ هَلُمَ مَّ للأَضْيَافِ عَمْرُو الْعُلَا هَشَمَ الثَّرِيدَ لِقَوْمِهِ قَوْمِ بِمَكَّةَ مُسْنِتِينَ عِجَافِ وقال ابن إسحاق: «كان هاشم فيها يزعمون أول من سن الرحلتين لقريش: رحلتي الشتاء والصيف. وأول من أطعم الثريد للحجاج بمكة، وإنها كان اسمه عمرًا؛ فها سمي هاشِمًا إلا بهشمه الخبز بمكة لقومه، فقال شاعر من قريش أو من بعض العرب:

⁽١) هذا البيت هو الرابع من مقطوعة ذكر السهيلي أنها لعبدالله بن الزبعري، يقول فيها:

عَمْ رُو الَّذِي هَشَ مَ الثَّرِي لَ لَقَوْمِ فَ قَدُومِ بِمَكَّ مَ مُسْ نِتِينَ عِجَافِ سُ خَمْ الْهِ عَمَ ال سُ نَّتْ إِلَيْ بِ الرِّحْلَةِ الزِيلَاهُمَ السَّفِي الروض الأنف، ج١، ص٢٤٩ . ٢٥٠ . ٢٥٠.

⁽٢) كان موت كعب قبل عام الفيل بخمسائة وستين سنة. - المصنف.

⁽٣) كذا قال الزبير بن بكار. السهيلي: الروض الأنف، ج١، ص٣٠.

عليه إبراهيم لبناء الكعبة، وهو المسمَّى بمقام إبراهيم. وأبوه مضر كان أفضلَ قومه، وقد رُوي أن رسول الله على قال: «لا تسبوا مضر، فإنه كان قد أسلم». (١) وأبوه نزار كان في وجهه نور، وكان واضعَ الكتابة العربية في أحد الأقوال. وأبوه معد كان قائدَ قومه، وكان يحارب بني إسرائيل يدفع غاراتهم عن بلاد العرب. وأبوه عدنان كان أشرفَ العرب، وكان بُخْتَنَصَّر لَمَّا غزا بلادَ العرب وغزا أورشليم حمل معه عدنان ومعه النبي إرميا إلى بابل. (٢) وبين عدنان وإسهاعيل أربعون أبًا أو سبعةٌ وثلاثون، (٣) أسدلت العصورُ على مجدهم ستورَ القدم، فحجبت عنَّا مجدًا يملأ ذكرُه السمعَ والفم.

وَهَلْ يُنْبِتُ الْخَطِيَّ إِلاَّ وَشِيجُهُ وَتَنْبُتُ إِلاَّ فِي مَنَابِتِهَا النَّخْلُ (٤)

⁽۱) رواه ابن سعد عن عبدالله بن خالد مرسلاً. وفي الروض الأنف للسهيلي أن الزبير بن بكار روى في مسنده: «لا تسبوا مضر ولا ربيعة؛ فإنها كانا مؤمنين»، وكلا الحديثين بين مرتبتي الحسن والضعف. - المصنف. الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٤٠؛ السهيلي: الروض الأنف، ج١، ص٣٠؛ وقد رواه البلاذري عن رَوْح بن عَبْدِ المُؤْمِن، عَنْ عَبُّوب الْقُرَشِيِّ، عَنْ عَمْرو بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ البصري، بلفظ: «لا تَشبُّوا مُضَرَ وَرَبِيعَةً، فَإِنَّهُمَا قَدْ أَسْلَمَا.» وفي رواية أخرى عنده: «لا تَشبُّوا مُضَرَ، فَإِنَّهُ كان مسلمًا.» البلاذري: أنساب الأشراف، ج١، ص٣٠.

⁽٢) مع أن الطبري ذكر أن بختنصر هزم عدنانًا بذات عرق، وأنه سار في بلاد العرب حتى بلغ حضور أو حضوراء باليمن، ومع ذكره أن النبيَّين برخيا وإرمياء من بني إسرائيل حملا معد بن عدنان إلى حران حمايةً له من الملك البابلي، إلا أنه لم يذكر أن بختنصر حمل عدنانًا مع إرمياء إلى بابل. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص٥٥٥-٥٦٠. ولم يذكر ابن كثير ذلك أيضًا عند الكلام على فتك بختنصر بالعرب في زمن معد بن عدنان. البداية والنهاية، ج٣، ص٢٥٥.

⁽٣) قال ابن حجر في شرح ما جاء من حديث في نسبة اليمن إلى إسماعيل: «وحكى أبو الفرج الأصبهاني عن دغفل النسابة أنه ساق بين عدنان وإسماعيل سبعة وثلاثين أبًا فذكرها، وهي مغايرة للمذكور قبل.» العسقلاني: فتح الباري، «كتاب المناقب»، ج٢، ص١٦١٠.

⁽٤) البيت هو الأخير من قصيدة «صحا القلب عن سلمى» التي مدح فيها زهيرُ بن أبي سلمى سنانَ ابن أبي حارثة النمري، وهي من بحر الطويل. وقد جاء قبله الأبياتُ الستة الآتية التي يبرز فيها الشاع, خصال ممدوحيه:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ، حِسَانٌ وُجُوهُمْ وَأَنْدِيَةٌ "يَنْتَأَجُهُ الْقُتُولُ وَالْفِعْلُ =

طهارة هذا النسب:

طهارةُ النسب هي خلوصُه من الشكوك والأمشاج. وهذا النسبُ النبوي قد كان آباؤه في شرف مختدهم وحسن سمعتهم ورئاستهم لأفضل مكان في بلاد العرب وفي العالم أجمع -وهو بيتُ إبراهيم- وتسلسلهم من إبراهيم، ما كانوا ليجعلوا اقترائهم بالنساء إلا على طريقة العقد المسمَّى بالنكاح الذي تتقوَّم حقيقتُه من وصفين: وهما الاختصاص والشهرة اللذان هما أوثقُ ضهانٍ لصحة النسب.

فالاختصاصُ هو حقيقة النكاح، أي أن تختص المرأة برجل لا يقربها غيرُه ما دامت في عصمته لم تنفصل عنه بطلاق أو موت، وبذلك الاختصاص لا يتطرق الاحتمالُ في الأبوة والبنوة.

والشهرة أن يخطب الرجلُ المرأة بواسطة أوليائها أو ذوي قرابتها من رجال قبيلتها فترضى ويرضون، ويدفع إليها صداقًا، وتُزَفُّ إليه علنًا، بذلك يسلم النسب من الخفاء والادعاء. قال محمد بن السايب الكلبي النسابة: «كتبتُ للنبي عَلَيْ خس مائة أم، فها وجدتُ فيهن سفاحًا ولا شيئًا عِمَّا كان عليه الجاهليةُ»(١) غيرَ النكاح. فتنزيه الله نسبَ رسوله من ذلك لكون تلك العقود محرمة إذ لم يكن يومئذ شرع يميز الحلال من الحرام؛ لأن ما عدا النكاح يعتريه الشكُّ في صحة النسب المتولِّد منه.

وَعِنْدِ الْمُقِلِّ بِنَ السَّاحَةُ وَالْبَدْلُ الْمَسَاحَةُ وَالْبَدْلُ الْمَسَاحَةُ وَالْبَدْلُ الْمَحْدُلُ الْمَسْدُنَ، فَلا غُرْمٌ عَلَيْكَ وَلاَ خَدْلُ الْمَسْدُنَ، فَلا غُرْمٌ عَلَيْكَ وَلاَ خَدْلُ فَلَكَمْ مَا يَفْعَلُ وا وَلَمْ يُلِيمُ وا وَلَمْ يَسَالُوا وَلَمْ يَلِيمُ وا وَلَمْ يَسَالُوا وَوَارَدُ هُ أَبُ اللّهِ مُ قَبْلُ لَا عُرِارَدُ هُ أَبُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللللّهُ اللّهُ الللّهُ ا

⁼ عَالَى مُكْثِرِيمِ مْ رِزْقُ مَانْ يَعْتَرِيهُمُ وَإِنْ جِئْتَهُمْ أَلْفَيْتَ حَوْلَ بُيُوتِهِمُ وَإِنْ قَامَ فِيهِمْ حَامِلٌ قَالَ قَاعِدٌ سَعَى بَعْدَهُمْ قَوْمٌ لِكَيْ يُدُرِكُوهُمُ فَا يَالُ مِنْ خَدِيرٍ أَتَوْهُ فَاإِنَّمَا ديوان زهير بن أبي سلمي، ص٣٨-٧٧.

⁽١) اليحصبي: الشفا، ص١٤؛ الحلبي: إنسان العيون، ج١، ص٢٠. وانظر في أسهاء أمهاته الله: ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٧٦-٩٢.

زكاء هذا النسب:

أردتُ بزكاء النسب سلامةَ السادة آباء رسول الله من وصمة الخزي يوم عرض الأمم وحسابها. وهذا فضيلةٌ دينية إليها كبيرُ التفاتِ في شرف الابن؛ لأن النقائصَ الجثمانية إذا اعترت الأصولَ كان من شأنها أن تجر للفرع نقصًا يتطرق خِلقتَه؛ لأن الفرعَ سُلالةُ من الأصل، أو يتطرق عِرضَه، أو رمق عيون القوم إياه، إذا كانت نقائصُ الأصول مِمَّا يُذَمُّ به الأصلُ في عرف البشر أو عرف القبيلة، كعدم الحصانة في الأمهات وخسة الفعال في الآباء، كها أشرنا إليه آنفا.

وأما الأغلاطُ الاعتقادية والعلمية، فهي أشياء تتعلق بالتفكير، وهو حركةُ النفس في المعقولات. وتلك من الانفعالات النفسية المتجددة والمتغيرة، وليست من أصل الخلقة. ألا ترى أنها تقبل الإيجاد والاضمحلال والزيادة والنقصان، بحسب البيئة والتعليم وحسن التلقي وصحة العلوم والانكاب على التمحيص وبحسب أضداد تلك؟ فربها صدئت عقولٌ نابهةٌ ذكية بسبب الإعراض عن استعمال ذكائها، وربها ثقفت عقولٌ بطيئة بقوة الكد والانكباب. فعلمنا من ذلك أن الأعراض الفكرية لا ينجر مفعولها من الأصل إلى فرعه، ولا يثبت حكمُها إلا لصاحبها خاصة.

فالنظرُ إلى الحالة الاعتقادية في أزمان الجاهلية إن كان من توقَّع تطرق النبز للمتَّصِف بها، فأهلُ الجاهلية كانوا يَعُدُّون الذين اعتقدوا اعتقادهم من كُمَّل سادتهم، فلا يُتوقع منهم أن ينبزوا الرسول السلا بتقدير كون بعض آبائه كانوا يعتقدون اعتقاد الجاهلية. وإن كان من جانب توقُّع غضِّ نظر المسلمين، فالمسلمون قد تقرر في قلوبهم من جلالة قدر الرسول السلا وفضله ما لا يخالجهم معه خاطرٌ من خواطر التنقيص، [قال تعالى:] ﴿ لَقَدُ جَاءَ كُمْ رَسُولُ مِن مِنْ أَنفُسِكُمْ ﴾ [التوبة: ١٢٩].

وأما من جانب الحقائق، فتنقيصُ المرء لأحوال أصوله تنقيصٌ وهمي، إذ الحقيقةُ لا تسمح بأن يوصف أحدٌ إلا بها فيه. والأمورُ الوهمية إنها تظهر آثارُها في العالم الدنيوي، وأما العالم الأخروي فهو عالمَ الحقائق، فلا يُنتقص المرءُ فيه

بالأحوال الإضافية المنجرة من غيره: ﴿لَهَا مَاكُسَبَتُ وَعَلَيْهَا مَا أَكْسَبَتُ ﴾ [البقرة:٢٨٦]. فالزكاء الأخروي لا يُؤْثِرُ وجودُه ولا عدمُه شرفًا في الدنيا والآخرة قبل مجيء الشريعة؛ إذ التدين بلطل أو بالكفر والشرك لا ينافي كرمَ العنصر ولا شعارَ السؤدد. فكمْ مِنْ سادةٍ وكرامٍ وقادةٍ أمم كانوا في العرب وغيرهم بلغوا من شرف المحتد ومرتقى السُّؤدد مبلغًا بعيدًا، ولم يكونوا متقلِّدين دينًا صحيحاً! وكم مِنْ صالحي قوم وطلاب نجاة كانوا ضعفاء لا يُؤبه بهم، وقد قال قومُ شعيب له: ﴿وَلَوْلَارَهُ لُكَ رَبَّمُنْكُ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ اللهِ المود: ١٩]. وكان حاتم الطائي وهرم ابن سنان وعبدالله بن جدعان من أكبر سادة العرب من المشركين.

وفي الحديث: «الناسُ معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارُهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام». (١) فلو كان آباءُ رسول الله أو بعضُهم على دين العرب في الجاهلية كما كان آباء أفاضل المسلمين من الصحابة، لما كان ذلك مُجلاً بما يثبت لهم من كرم العنصر وشرف السؤدد ولا منقصًا من قدر الرسول عَلَيْهِ. ولكن عِظمَ قدر الرسول وكرامته على ربه زوَتْ له من عند ربه الكريم جميعَ ما به التفاضل والاعتبار، فضم إلى كرم عنصره في الدنيا شرف آبائه في الآخرة. والشرف الأخروي يتقوَّم بالنجاة من العذاب وبرفع الدرجات في دار الثواب.

ولعلماء الإسلام في تحقيق مقام آبائه ﷺ من هذا الشرف أقوال، فكأن جماعةً قليلة نظرت إلى ما يقتضي أن هذا الشرف لا ينتفع به غيرُ صاحبه، وليس هو كالشرف في الدنيا يعد عدمُه أو الضعفُ فيه نقصًا بين أهلها. فمن أجل ذلك لم

⁽۱) جزء من حديث عن أبي هريرة على قال: «سئل رسول الله على: مَنْ أكرمُ الناس؟ قال: «أتقاهم لله»، قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فأكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله»، قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فعن معادن العرب تسألونني؟ الناس معادن: خيارهم في الإسلام إذا قَقُهوا».» صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٣٨٣، ص٥٦٦.

يغوصوا بالنظر، واتبعوا أدلةً ظاهرية، فقالوا إن آباء رسول الله الذين كانوا على دين قومهم [فهم](١) غيرُ ناجين يوم القيامة.

وهذا قولُ مَنْ يرى أن الإيهانَ بالله ووحدانيته واجبٌ بالعقل لا بالشرع، وهو قولُ جمهور الماتريدية وكافة المعتزلة. ورأوا أن شأنَ العرب كلِّهم في تلك العصور هو الشرك، وأن أحاديثَ كثيرةً دلت على عقوبة مشركي العرب على شركهم في الآخرة، وأن رسول الله قال لأعرابي سأله عن أبيه: «في النار».(٢)

وأنا أجيبُ عن هذا بأنا لو سلَّمْنا أن الإيهان واجبٌ على الناس بدلالة العقل، فمَنْ أنبأنا بأن أبوَيْ رسولِ الله وآباءَه كانوا على دين قومهم ولم يكونوا مِمَّنْ رفض عبادة الأصنام وتوخَّى الحنيفية ما استطاع؟ وأنهم لم يكونوا يتظاهرون بذلك؛ إذ لا موجِب للتظاهر به إذ لم تكن لهم قدرةٌ على تقويم دين قومهم ولا شريعةٌ توجب عليهم تغييرَ المنكر؟

وربها كان التظاهرُ به يوجب نفورَ قومهم منهم، فيضيع بذلك كثيرٌ من مساعيهم لخير قومهم وعهارة كعبتهم، وليس وجود أحد في أمة تدين بالشرك يقتضي أن يكون الموجودُ بينهم هو على ملتهم.

وأما الحديث الذي رواه مسلم عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن أعرابيًّا سأل رسول الله عن أبيه فقال له: «في النار، فقال له: وأين أبوك يا رسول الله؟ قال: في النار»، (٣) فقد أجاب عنه العلماء بوجوه أحسنُها أن الراوي -وهو حماد ابن سلمة- رواه بالمعنى فغلط فيه؛ لأنه قد رواه معمر بن ثابت عن أنس أنه لمَّا قال

⁽١) زيادة اقتضاها السياق.

⁽٢) سيأتي تخريج الحديث بعد قليل.

⁽٣) وتمام لفظه: «عن أنس أن رجلاً قال: يا رسول الله! أين أبي؟ قال: «في النار»، فلما قفى دعاه فقال: «إن أبي وأباك في النار».» صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٣٤٧، ص٠٠٠. ومعنى فلما قفى: ذهب موليًا، وكأنه من القفا، أي أعطاه قفاه وظهره.

له: أين أبوك يا رسول الله؟ قال رسول الله: «حيثها مررت بقبر مشرك فبشره بالنار»، قالوا: ومعمر أثبت من حماد؛ فإن حمادًا تُكُلِّم في حفظه، وله أحاديث منكرة، ولذلك لم يخرج له البخاري في الصحيح شيئاً. (١)

وكذلك روى الحديث ابنُ ماجة عن الزهري عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه بمثل ما رواه معمر عن ثابت عن أنس، (٢) فيكون جوابُ رسول الله جرى على الأسلوب الحكيم على خلاف مقتضى الظاهر، فلا علاقة له بالمسؤول عنه فظنه حماد جاريًا على مقتضى الظاهر، ولم ير له وجة اتصال بالسؤال عنه إلا أن يكون على معنى إفادة الحكم الخاص بوجه العموم فعبر عنه بها اقتضى أنه إخبارٌ بأن المسؤول عنه في النار. واعلم أن الحال الذي اقتضى إخراجَ جواب رسول الله على طريقة الأسلوب الحكيم وعدولَه عن صريح الجواب أنه رأى في جواب سؤاله ما يوجب إنكسارَ نفسه؛ لأن شأن الذي يصيبه ما يكره أن يشتد عليه إذا كان غيرُه عن يظنه قد شاركه في المصيبة سالًا من تلك المصيبة.

وقيل في الجواب: إن السائل عنى بقوله: «أين أبوك؟» أبا طالب، فإنه الذي يعرفه الناس وكان النبي ﷺ يُنسب إليه؛ لأنه كافله. ألا ترى أن قريشًا قالوا لأبي طالب: «قل لابنك يرجع عن شتم آبائنا»؟ (٣)

⁽۱) انظر في ذلك: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: الحاوي للفتاوى (بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۲/۱۹۸۲، مصور عن طبعة ۱۳۵۲)، ج۲، ص۲۵٦–۲۵۷.

⁽٢) وتمام لفظه: «عَن الزهري، عَن سالم، عَن أبيه؛ قال: جاء أعرابي لله النّبي عَلَيْ فقال: يا رَسُول الله، إن أبي كان يصل الرحم، وكان وكان، فأين هو؟ قال: «في النار». قال: فكأنه وجد من ذلك، فقال: يا رسول الله، فأين أبوك؟ فقال رَسُول الله عَلَيْ: «حيثُما مررتَ بقبر مشرك، فبشره بالنار»، قال: فأسلم الأعرابي، بعد، وقال: لقد كلفني رَسُول الله عَلَيْ تعبًا، ما مررت بقبر كافر إلا بشرتُه بالنار.» سنن ابن ماجه، «كتاب الجنائز»، الحديث ١٥٧٣، ص ٢٢٤.

⁽٣) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن ذكر ابن إسحاق أن قريشًا حين عرفوا أن أبا طالب مصمم على عدم خذلان رسول الله على قالوا له: «يا أبا طالب، هذا عمارة بن الوليد، أنهد فتى في قريش وأعلمه، فخده فلك عقله ونصره، واتخده ولدًا فهو لك، وأَسْلِمْ إلينا ابنَ أخيك هذا الذي قد خالف =

وذهب جماعةٌ إلى أن الحديث منسوخٌ بها دلَّ على عدم مؤاخذة أهل الفَتْرة، وهو بعيد؛ لأن النسخ لا يدخل الأخبار. والرسول على مقتضى تلك الرواية أخبر بأن المسؤول عنه في النار، فكيف ينسخ ما أخبر به؟ فلا يستقيم هذا الجوابُ إلا بتكلف.

فأما جمهور علماء الأمة -ونحن في زمرتهم- فقد أثبتوا لأبوي رسول الله وآبائه الشرفَ الأخروي، ولهم في ذلك ثلاث مراتب:

1 - المرتبة الأولى أنه شرف النجاة من خزي يوم القيامة بأن يكونوا ناجين من على عذاب النار، وذلك بأنهم على دين قومهم أو بعضه، ولكنهم غير مؤاخذين على ذلك؛ لأنهم لم يأتهم رسولٌ بشرع فيكفروا به حتى يحقَّ عليهم عذابُ الكافرين بالرسل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِينَ حَتَى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿ الله العروف في اللغة، ومَنْ تأوَّله بها يشمل دلالة العقل فقد خرج عن مهيع اللغة، على أنه يصادمه قولُه: «نبعث» إذ العقل لا يُبعث.

ومما نوقن به أن آباء رسول الله وأمهاتِه كانوا كلُّهم من أهل الفترة، إذ لم يقم في العرب العدنانية رسولٌ بعد إسماعيل السُّخ، فإن الرُّسُلَ الذين جاؤوا بعدُ في العرب هم هود وصالح -أرسلاً إلى عاد وثمود من العرب القحطانيين- وشعيب -أرسل لأهل الرَّس وهم بقية من ثمود - وخالد بن سنان العبسي- أُرسل إلى عبس خاصة من العدنانيين، وقيل: هو نبي وليس برسول.

دینک ودین آبائك، وفرَّق جماعة قومك، وسفَّة أحلامَهم، فنقتله، فإنها هو رجل برجل. فقال: والله لا بكون هذا لبئس ما تسومونني! أتُعطونني ابنكم أغذوه لكم، وأُعطيكم ابني تقتلونه؟ والله لا يكون هذا أبدا.» ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٣١٣ – ٢١٤. وانظر كذلك السهيلي: الروض الأنف، ج٢، ص٣٣٠. ولكن ذكر السيوطي – دون بيان مصدره – «أن إطلاق ذلك على أبي طالب [يعني لفظ الأب بالنسبة للنبي النفي اكان شائعًا في زمن النبي بالنبي المفالي للفتاى، ج٢، ص٣٤٣.

فَمَنْ كَانَ يُعَدُّ مِن آباء رسول الله بعد الذين أدركوا إسماعيل فهم أهل فترة. وقد قال جمهور علماء السنة والأئمة الثلاثة –مالك والشافعي وأحمد والأشاعرة كلَّهم وأهل بخارى من الماتريدية: إن أهل الفترة غير مؤاخذين على الجهل بالله وبوحدانيته، لقوله تعالى: ﴿وَمَاكُنَّا مُعَذِّبِينَ حَقَّ نَبْعَثَرَسُولًا ﴿ الإسراء:١٥]، وردوا أو تأوّلوا جميع الآثار الدالة على خلاف هذا الأصل. وقال المالكية: إنها أخبارُ آحاد لا تعارضُ قواطِع الاعتقاد، وإذا بطل استحقاقُ العذاب لم يتحقق الوعيدُ في شأنهم. فقيل: إنهم غيرُ معذَّبين ولا مثابين – وهو ظاهرُ كلام المحدثين، ثم يقع امتحائهم فيدخلون الجنة. وقيل: يدخلون الجنة دون امتحان، وهو منسوبٌ لأهل الأصول من الأشاعرة وللشافعي في الأم. (١)

⁽١) انظر في ذلك: البيهقي، الاعتقاد، ص٧٦-٧٧؛ ابن كثير: عمدة التفسير، ج٢، ص٤٢٤-٤٢٥. وقد قرر العلامة محمد الأمين الشنقيطي -بعد أن حكى مختلف الأقوال في المسألة مقرونة بها ساقه كلُّ فريق من أدلة على مذهبه- ضرورة الجمع بين الأدلة ما أمكن، ثم قال: «ووجهُ الجمع بين هذه الأدلة: هو عذرُهم بالفترة، وامتحائهم يوم القيامة بالأمر باقتحام النار: فمن اقتحمها دخل الجنة، وهو الذي كان يُصدِّق الرسلَ لو جاءته في الدنيا، ومن امتنع عُذَّب بالنار، وهو الذي يكذب الرسلَ لو جاءته في الدنيا؛ لأن الله يعلم ما كانوا عاملين لو جاءتهم الرسل. وبهذا الجمع تتفق الأدلة، فيكون أهلُ الفترة معذورين، وقوم منهم من أهل النار بعد الامتحان، وقوم منهم من أهل الجنة بعده أيضًا، ويُحمل كل واحد من القولين على بعض منهم علم الله مصيرهم، وأعلم نبيَّه عليه، فيزول التعارض.» الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المُختار الجكني: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦)، ص١٩٨-١٩٩ . وانظر له كذلك: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦)، ج٣، ص٥٩ه-٥٧٣. وقد قال المصنف عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿ أَنَّ ﴾ [الإسراء:١٥]: «هذا استقصاء في الإعذار لأهل الضلال زيادةً على نفي مؤاخذتهم بأجرام غيرهم. ولهذا اقتصر على قوله: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ﴾ دون أن يقال: ولا مثيبين؛ لأن المقام مقامُ إعذارٍ وقطع حجة، وليس مقامَ امتنان بالإرشاد. والعذاب هنا عذاب الدنيا بقرينة السياق وقرينة عطف: ﴿ وَإِذَاۤ أَرَدُّنَآ أَن نُهُمِّكَ قَرْيَةً أَمْرَيَا مُتَّرَفِيها ﴾ [الإسراء:١٦] الآية. ودلت على ذلك آياتٌ كثيرة، قال الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَهْلَكُنَامِن قَرْيَةٍ

◄- المرتبة الثانية أن شرفَهم الأخروي شرفُ الثواب على الإيمان بالله الواحد على حكم ما ثبت لمن خلع الشرك من أهل الفترة، مثل أمية بن أبي الصلت (١) وزيد

إِلَّا لَمَا مُنذِرُونَ ﴿ يَكُرَىٰ وَمَا كُنَا ظَلِمِينَ ﴿ الشعراء: ٢٠٨- ٢٠٩]، وقال: ﴿ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِى بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿ اَ اللهِ البعثة من معنى المعتملة ا

(۱) هو أمية بن أبي الصلت بن عوف بن عقدة بن عنزة بن قسي، وأبوه هو عبدالله بن أبي ربيعة. ووالدته هي رقية بنت عبد شمس. كان أمية من بيت عرف بالشعر، فأبوه شاعر، وولداه القاسم وربيعة كانا شاعرين. اختلف في ديانته؛ فقيل: كان على اليهودية، وقيل: تنصر، وقيل: كان على الحنيفية. وقد كان على اطلاع على الأسفار المقدسة لليهود وعلى الإنجيل. وشعره طافح بمعاني دينية توحيدية، وفيه اقتباسات كثيرة من الكتب المقدسة لليهود والنصارى وخاصة الإنجيل. وقد عده الأب لويس شيخو اليسوعي من شعراء النصرانية قبل الإسلام. والمؤكد أنه كان حنيفيًّا، ويشهد لذلك الكثير من شعره، ومنه قولُه:

كُلُّ دِينِ يَوْمَ القيَامَة عنْدَ اللَّهِ وَقَالُ أَمِية بنَ أَبِي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المسوح وقال أبو الفرج الأصفهاني: «كان أمية بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المسوح تعبدًا، وكان ممن ذكر إبراهيم وإسهاعيل والحنيفية، وحرم الخمر وشك في الأوثان. وكان محققًا، والتمس الدين وطمع في النبوة؛ لأنه قرأ في الكتب أن نبيًّا يُبعث في العرب، فكان يرجو أن يكونه». الأغاني، ج٢/٤، ص٩٢. وقيل إنه قصد النبي المنظم يريد أن يسلم، فصده جماعةٌ من =

ابن عمرو بن نفيل. (١) فإذا كانوا كذلك، ثبتت لهم النجاةُ والثوابُ على قول جميع علىاء الإسلام. وبهذا قال الإمامُ فخرُ الدين الرازي وجماعةٌ من العلماء، منهم جلال الدين السيوطي والقسطلاني، وهو قول الشيعة.

وأنا أستروح لهذا دليلاً من قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ ۚ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَفِي فَإِنَّهُ, سَيَهُدِينِ ۞ وَجَعَلَهَا كَلِمَةٌ بَاقِيَةٌ فِي عَقِبِهِ عَلَيْهُ مِمَّا تَعْبُدُونَ ۞ بَلَ مَتَّعْتُ هَنَوُلاّ وَ وَابَالَهُ هُمْ حَتَّى جَآءَ هُمُ ٱلْحَقُ وَرَسُولٌ مَبِينٌ ۞ ﴾ لَعَلَهُمْ يَرْجِعُونَ ۞ بَلَ مَتَّعْتُ هَنُولاّ وَ وَابَالَهُ هُمْ حَتَّى جَآءَ هُمُ ٱلْحَقُ وَرَسُولٌ مَبِينٌ ۞ ﴾ [الزحرف:٢١-٢٩]، فأثبت أنَّ كلمة التوحيد بقيت في عقب إبراهيم، أي لم تنقطع، فلم تزل يحفظها حافظٌ من عقبه.

وقوله: «لعلهم يرجعون»، أي: رجاء أن يرجع مَنْ لا يعلمها إلى مَنْ يعلمها، فلا ينقطع ذلك من عقب إبراهيم. والإشارة والضمير عائدان إلى العرب بقرينة السياق وبقرينة قوله: ﴿وَلَمَا جَاءَهُمُ ٱلْحَقُ قَالُواْ هَنذَاسِحُرُّ وَإِنَّا بِهِ عَكَفِرُونَ ﴿ وَقَالُواْ لَوَلَا نُزِلَ هَذَا السَّعَالُ وَلَا نَزِلُ هَذَا السَّعَالُ وَلَا أَنْ عَلَى رَجُلٍ مِنَ ٱلْقَرْءَانُ عَلَى مَا عَلَيْهِ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الْعَلَى الْعَلَا لَهُ عَلَى مَا عَلَى مَا عَلَيْهِ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى مَا عَلَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَيْهُ اللّهُ عَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الل

وهذه كلَّها مقالةُ العرب، وآباء العرب يشملون جميعَ آباء جميعهم، ما عدا آباء رسول الله ﷺ؛ لأنه غيرُ داخل في الإشارة. ومعنى تمتيعهم وآبائهم تمتيعُهم بكفً

⁼ قريش محتجين بها جرى لعتبة وشيبة ابني خاله ربيعة وما جرى لهما في بدر، فارتد على عقبيه وأنشأ قصيدة طويلة في رثائهها. انظر مزيدًا من التفاصيل حول ذلك فيها كتبه محققو ديوانه في تقديمهم له في: ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٨)؛ وكذلك شرح ديوان أمية الصلت، نشرة بعناية سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ). هذا وقد ذكر ابن سلام – بعد أن حكى ماكان من شأن أمية في الاهتهام بأمر الدين – أن من آخر ما قاله وهو ينازع:

إِنْ تَغْفِرِ اللَّهُ مَّ تَغْفِرُ جَمَّا وَأَيُّ عَبْدِ لَكَ كَ لَا أَلَّاكًا الْمُحَى: طبقات الشعراء، ص١٠٣.

⁽١) سبقت ترجمته.

مؤاخذتهم، فيُؤخذ من عرض هذا الكلام وفحواه أن آباء محمد على من العقب الذين بقيت فيهم كلمة التوحيد في مدة الفترة ولم يكونوا ممتعين. ولا يقال: لعل الذين بقيت فيهم كلمة التوحيد هم بنو إسرائيل؛ لأنا نقول: هذا القول ينافي سياق توبيخ العرب والتعريض بهم والتعليل.

٣- المرتبة الثالثة أن يكون شرفُهم في الآخرة بنيل فضيلة صالحي المسلمين من أتباع هذا الدين المحمدي. وهذه المرتبة لم يدلَّ عليها دليلٌ من صحاح الآثار، وإنها رُوي فيها حديثٌ عن عائشة رضي الله عنها خاص «بأن الله أحيا لرسول الله

⁽۱) والتفسير المشار إليه والذي وصفه المصنف بالبعد هو ما رُوي عن ابن عباس أن معنى ﴿ وَبَقَلْبُكَ فِ السَّيجِدِينَ ﴿ الله والذي وصفه المصنف بالبعد هو ما رُوي عن ابن عباس أن معنى ﴿ وَبَقَلْبُكَ فِ السَّيجِدِينَ ﴿ الله على السَّيْعِدِينَ ﴿ الله على العبار الله و ععفر: معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط١، ١٤١٠ / ١٩٨٩)، ج٥، ص٧٠١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٨٥. وقد أضرب عن ذكره الطبري وابن عطية، فلم يورداه فيها ساقا من أقوال في تفسير الآية.

⁽٢) راجع تلك الآثار وتخريجها في فصل «زكاء هذا النسب» من هذا المقال.

أبويه حتى آمنا به»، رواه الخطيب البغدادي والسهيلي وابن عساكر والقرطبي وابن شاهين وابن المنيِّر والطبري وابن كثير. واتفق معظمُهم على أن سنده ضعيف، فيه مجاهيل، ومال بعضُهم إلى تصحيحه. (١) ووقع للبعض في هذا المقام تخليطٌ وخروجٌ عن دائرة مجاري البحث.

ونحن -على ما عاهدنا عليه من ترك التكلُّف وصَوْن العلم عن التحريف ويقيننا بأن الله أغنى أهل هذا الدين بصحيحه عن الضعيف- نقول الحق: إن هذا الحديث ضعيف، وإن نوال أبوي رسول الله فضيلة الإيهان لا تكون رهنا على حالة إحياء أبويه الأقربين، بحيث إذا صح الحديث حقت وإذا ضعف بطلت. فإنا إذا جزمنا بأنهم كانوا على بقية من ملة إبراهيم، كان ذلك محصلاً لاستحقاقها الثواب بفضل الله تعالى، وثبتت لهم فضيلةٌ قل أن شاركهم فيها مشارك.

⁽١) قال السهيلي: «ورُوي حديثٌ غريبٌ لعله يصح، وجدته بخط جدي أبي عمران أحمد بن أبي الحسن القاضي رحمه الله بسند فيه مجهولون، ذكر أن نقله من كتاب انتُسِخ من كتاب معوِّذ بن داود بن معوذ الزاهد، يرفعه إلى عبدالرحمن بن أبي الزناد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، أخبرت أن رسول الله ﷺ سأل ربه أن يحيي له أبويه، فأحياهما له، وآمنا به، ثم أماتهما.» الروض الأنف، ج١، ص٢٩٩. وأورد ابن الجوزي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «حج بنا رسولُ الله علي حجة الوداع، فمر على عقبة الحجون، وهو باك حزين مغتم، فبكيت لبكائه. ثم إنه نزل فقال: يا مُميراء استمسكي، فاستندت إلى جنب البعير، فمكث عني طويلاً، ثم إنه عاد إلى وهو فرح متبسِّم، فقلت له: بأبي أنت وأمي، نزلت من عندي وأنت باكٍ حزين مغتم، فبكيت لبكائك، ثم عدت إلى وأنت فرح مبتسم، فعَم ذا يا رسول الله؟ فقال: «ذهبت لقبر أمي آمنة ، فسألت الله أن يحييها، فأحياها فآمنت بي، وردها الله عز وجل».» ابن الجوزي: كتاب الموضوعات، «كتاب الفضائل والمثالب»، الحديث ٥٤٦، ج٢، ص١١-١٢. قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك، والذي وضعه قليلُ الفهم عديمُ العلم.» وانظره بلفظ مختلف في: ابن شاهين، حفص عمر بن أحمد بن عثمان: الناسخ والمنسوخ من الحديث، تحقيق على محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢/١٩٩٢)، الحديث٦٣١، ص٢٨٤– ٢٨٥. وقال الحلبي: «وهذا الحديث قد حكم بضعفه جماعة، منهم الحافظ أبو الفضل بن ناصر الدين، والجوزقاني، وابن الجوزي، والذهبي في الميزان، وأقره ابن حجر في لسان الميزان، وجعله ابن شاهين ومن تبعه ناسخًا لأحاديث النهي عن الاستغفار، أي لها.» إنسان العيون، ج١، ص١٥٥.

وإذا انفتح بابُ الفضل لم يبق إلا رفعُ الدرجات، فلِلَه الاختيار في إكرامهم بأحسن ما يُكرَم به صالحو المؤمنين. فإذا كان الله قد أكرم مَنْ نصر رسولَ الله وأيده وهم أهل بدر - فقال: «اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم»، (١) أفلا يُكْرِم مَنْ كان سببًا في ظهور رسوله وهم آباؤه وأمهاته؟ فإن كلَّ الأسباب الخاصة بالرسول مظاهرُ لعناية الله تعالى به، وكلُها من عند الله، ﴿وَمَا رَمَيْتَ وَلَكِحَ اللهُ مَنْ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى آنَ ﴾ [الأنفال:١٧]، ولقد قال الله لرسوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى آنَ ﴾ الضعى:٥].

⁽۱) جزء من حديث طويل من خبر حاطب بن أبي بلتعة عند فتح مكة. صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ٢٩٤، ص٣٠٠؛ «كتاب المغازي»، الحديث ٢٩٤، ص٢٧٣؛ صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث ٢٤٩٤، ص٧٧٧؛ سنن الترمذي، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث ٣٣٠، ص٧٦٠.

قصة المولد [والمبعث والرسالة](١)

الحمد لله الذي أطلع للناس في ظلمة الضلالة بدرَ هدى، وبلَّ بغيث الرشاد المحمدي ما لحق طينة قلوبهم من صدا، ورفع قدرَ نبيه محمد وأعلى مقامه، وبعثه رحمة للعالمين في الدنيا وعرصات القيامه، وأمر أمتَه بتعظيمه فنبههم لذلك بالأمر بالصلاة عليه، والنهي عن رفع الصوت عنده والتقدم بين يديه.

اللهم فصلِّ عليه صلاةً تكون بين أيدينا نوراً، ونزداد بها نضرة وسروراً، وعلى آله الذين خصصتهم بمزايا الشرف، وأطلعتهم في سهاء الفضائل بدورًا ما يشينها كلف (٢)، وارْضَ عن أصحابه الذين أَثْبتَّ رضاك عنهم في كتابك إعلاناً، (٣) الذين هاجروا ونصروا وآثروا، يبتغون فضلاً من الله ورضواناً، والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا، فأنعِمْ بهم إخواناً.

أما بعد، فهذه سحابةٌ أظلت بذكر الفضائل المحمدية فبث رشاشُها، وزجاجة مُلئت من عطر الأخلاق النبوية فيها لنفوس السامعين انتعاشُها، لو وُزنت بأغلى الدرر واليواقيت لما غلت سومًا على السامع فلقال: هات أو هيت، وكيف لا وإن

⁽۱) نشرت هذه الرسالة بالعنوان نفسه في صدر كتاب أصدرته الدار التونسية للنشر بتونس بدون تاريخ يحمل عنوان «قصة المولد» باسم محمد الطاهر ابن عاشور ويشتمل على المحتويات الآتية: «كشف الذعرات بوصف الشعرات» للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وقصائد «الهمزية» و «بردة المديح» و «المضرية» و «المحمدية»، وكلها للشيخ محمد البوصيري.

⁽٢) الكَلَفَ والكُلفة: مُحرة كَدِرة تعلو الوجه، وقيل: لونٌ بين السواد والحمرة، وقيل هو سوادٌ يعلو الوجه. ومراد المصنف واضح.

 ⁽٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قَلَدُ رَضِى اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُومِهِمْ
 قَانَزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْمِمْ وَأَثْنَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (الفت ١٨٠].

مَلاَّها لَمِنْ زُلال شرف الرسول، وانبثاق لوامع برقها يُشام منها خيرُ غيث هطول؟ آثرتُ فيها جمع لُع كافية للذين تعلقت قلوبُهم بمحبته، وأخبار غير واهية الأساس من مختار عيون سيرته، إذ كان الله قد أغنى هذه الأمة عن التشبث بها ليس من محجة الثبوت، ولقنها أن تربأ عنه بإشارة قوله: ﴿ وَإِنَّ أَوْهَرَ البُّيُوتِ [لَبَيْتُ الله عنه بإشارة قوله: ﴿ وَإِنَّ أَوْهَرَ البُّيُوتِ [لَبَيْتُ الله الله الله الله عنه بإشارة قوله: ﴿ وَإِنَّ الله الله الله الله الله الله عنه بإشارة قوله عنه الله من علم عنه الله عنه الله عنه الله عنه الله عنه الله عنه الله من صحيح كثير، عن أن يُلفَّق له شاعبُ كلِّ منثلم أو كسير. فلا يحق لحملته أن يشوبوه بها يكدر منه صفو صفاته، وأن لا ينسوا ما خُصت به فلا يحق لحملته أن يشوبوه بها يكدر منه صفو صفاته، وأن لا ينسوا ما خُصت به هذه الأمةُ من صحة بلوغ الدين ورواياته.

فعلى ذلك النير (١) قد سَدَيْتُ مُحكمَ هذا النسيج، وكذلك تفرعت أفنانُ هذه الشجرة الطيبة على ما انفتق عنه ذلك الوشيج. دعاني إليه الائتساء بأفاضل الأمة، الذين ألهمهم الله صرف الهمة إلى العناية بتعظيم اليوم الذي يوافق من كل عام، يوم ميلاد محمد رسوله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كانوا قد عدوه عيدًا، ورموا برشيق نبل عقولهم بذلك مرمًى بعيدًا، علمناه من قوله تعالى في التنويه بشهر رمضان: ﴿شَهَرُ رَمَضَانَ ٱلّذِي أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فأيُّ يومٍ أسعدُ من يوم أظهر اللهُ فيه للعالم مولودًا كان المنقذَ من الضلالة، أخرج به الناس من ظلمات الشرك ومناقص الجهالة؟ وإذا كانت الأعيادُ الثابتة في الدين قد جاءت على مناسبة الفراغ من عبادات مشروعة، فذكرَى الواسطة العظمى في تبليغ ذلك يحق أن تكون مشيدةً مرفوعة. وأولُ مَنْ علِمتُه صرَفَ همتَه إلى

⁽١) النِّير: القصب والخيوط إذا اجتمعت؛ وعَلَم الثوب ولحمته؛ والنيرة: أداة من أدوات النساج ينسج بها وهي الخشبة المعترضة.

الاحتفال باليوم الموافق يوم مولد الرسول على فيها حكاه ابن مرزوق (١) هو القاضي أحمد بن محمد العَزَفي السبتي المالكي (٢) في أواسط القرن السادس، وتبعه عليه ابنه القاضي أبو القاسم محمد من علماء القرن السادس وأوائل السابع. واستحسنه جمهور مشيخة المغرب، ووصفوه بالمسلك الحسن. (٣)

قال أبو القاسم البرزلي: «ميلادُ النبي عَلَيْهُ موسم يُعتنَى به في الحواضر تعظيمًا له عَلَيْهُ». (١) وكان شأنُ أهل الخير إحياء ليلة المولد بالصلاة على النبي عَلَيْهُ، ومعونة آله ومساهمتهم، والإكثار من الصدقات وأعمال البر، وإغاثة الملهوف، مع ما تستجلبه المسرةُ من مُباح اللهو المرخَّص في مثله بنص السنة. وشاع ذلك في بلاد المغرب والأندلس.

ولَّما رحل العلامة أبو الخطاب عمر -المعروف بابن دحية (٥)- البلنسي

⁽۱) انظر المعيار ص٢١٦. - المصنف. قال ابن مرزوق ذلك في كتابه «جنا الجنتين في شرف الليلتين»، كما ذكر الونشريسي. المعيار المعرب، ج١١، ص٢٧٩-٢٨٠.

⁽٢) العَزَفي بفتحتين، نسبه إلى جده أبي عَزَفة اللخمي، وهو تلميذ القاضي أبي بكر بن العربي. كذا في «ذيل اللباب». - المصنف. وهو -كها ذكر التلمساني- أبو العباس أحمد بن محمد بن الحسين بن الفقيه الإمام على (المعاصر لابن أبي زيد) بن محمد بن سليهان بن محمد، الشهير بابن أبي عرَفة، ينتهي نسبه إلى قابوس بن النعهان بن المنذر. (المقري التلمساني: أزهار الرياض بأخبار عياض، ج١، ص٣٧٤). ولد سنة ٥٥٧ه وتُوفِيُ سنة ٣٣٣ه. أما ابنه أبو القاسم العزفي الذي ثار بسبتة وقتل واليها وملك طنجة ودخل أصيلا القريبة منها، فقد ولد سنة ٢٠٧ه. وتُوفِي سنة ٣٧٧ه.

 ⁽٣) في «أزهار الرياض» إن أحمد العزفي شرع في إنشاء كتاب سهاه «الدار المنظم لمولد النبي الأعظم»،
 وأتمه ابنه. - المصنف. المقري التلمساني: أزهار الرياض بأخبار عياض، ج١، ص٣٩ و٣٤٣.

⁽٤) لم أعثر على هذا الكلام المنسوب للبرزلي في كتابه «جامع مسائل الأحكام».

⁽٥) يرجع نسبه من أبيه إلى الصحابي دحية الكلبي، أما نسبه من أمه فيرجع إلى على بن أبي طالب، ولذلك كان يُعرف بذي النسبين. ولد سنة ٤٤٥ه، وتوُفِّي بالقاهرة سنة ٣٣٣ه. انظر ترجمته وخبر رحلته في: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧/١٣٩٧)، ج٣، ص٤٤٨ - ٤٥٠ ابن دحية، مجد الدين أبو الخطاب: نهاية السول في خصائص الرسول محمد بن عبدالله على تحقيق ا

الأندلسي المالكي رحلته الشهيرة إلى المشرق أولَ القرن السابع، واتصل بالملك الجليل مظفر الدين أبى سعيد كوكبوري ابن زين الدين علي كوجك صاحب إربل، (۱) حسَّن الشيخُ للملك التسننَ بهذا السَّنَن، فرغبت همتُه في الاتصال بميسم أفاضل الزمن. لذلك أقام في سنة ست وستهائة حفلاً عظيمًا، وأنشأ له ابنُ دحية كتابًا سهاه «التنوير في مولد السراج المنير»، ليُقرأ في ذلك اليوم، وجعل يعيد قراءته كلَّ عام، تارةً في اليوم الثامن وتارة في اليوم الثاني عشر من ربيع الأول. فهو أولُ الملوك [في] نظم هذا الاحتفال في سلك رسوم دولته. (۱)

وأولُ مَنْ سلك هذا المسلك من ملوك المغرب السلطان أبو عنان المريني، ونَحا ذلك النحو السلطان الجليل أبو فارس عبدالعزيز بن أحمد الحفصي سلطان تونس، وعين لذلك ليلة اثنتي عشرة من ربيع الأول، فكم أغدق في تلك الليالي من خيرات، وأجرى من عوائد وصلات. (٣) ثم لحقت بهذه الإيالة شدائد ومحن، وانطوى من بهجة الدولة الحفصية ذلك البساطُ الحسن، فلم يبق من تلك الرسوم إلا ما ينبعث عن أريحية أهل الطريق أو أصحاب العلوم. حتى قيض الله لتجديد ما رثَّ منها، وتلقيم ما ذوى من شجرتها وتفرع عنها، الأميرَ السامي الهمه، (١) الرامي إلى معالي الأمور عن قوسٍ أراشَ سهمَه، (٥) الفائز بتعظيم قدر المصطفى، المشير

عبدالله عبدالقادر الشيخ محمد نور الفادني (الدوحة: إدارة الشؤون الإسلامية - وزارة الأوقاف والأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ص١٧ - ٣٠ (مقدمة المحقق).

⁽١) تُوفِّي سنة ١٣٠ ه في بلده، ودفن بالمشهد العلوي بالكوفة. - المصنف.

⁽٢) ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٧، ص٥٠٠؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٤٤٨-٤٤٩ (٢) وانظر ترجمة الملك المذكور وخبر شأنه مع العلماء والاحتفال بمولد المصطفى في المصدر نفسه، ج٤، ص١١٣-١٠٠).

⁽٣) المقري التلمساني: أزهار الرياض بأخبار عياض، ج١، ص٣٩ و٢٤٣.

⁽٤) أُبدلت التاء هاءً مراعاة للسجع.

⁽٥) أراش السهم: شد عليه الريش، ومنه قول الشاعر:

فَأَرَاشَ ــــتْ لَنَـــا اللَّيَــالِي سِــــهَامًا مِــنْ صُرُوفِ النَّــوَى فَجَــدَّ جَفَاهَــا =

الأول أحمد باشا ابن مصطفى، (١) نوَّر الله مقرَّ روحه بنور ما له انطِفَا، (٢) فأمر بإقامة حفلات لليلة المولد ويومه بحاضرة تونس ومدينة القيروان، وأجرى لذلك من النفقات ما فيه وفاءٌ بالإحسان، وأمر بإطلاق المدافع الحربية من القلاع بنية التسليم على أفضل الرسل، على صفة أعظم تحية للملوك في اصطلاح الدول. وكتب له العلامةُ شيخ الإسلام أبو إسحاق إبراهيم الرياحي (٣) في ذكر المولد مختصرًا من

(٢) حذفت الهمزة في آخر هذه اللفظة مراعاة للسجع.

(٣) هو إبراهيم بن عبدالقادر بن أحمد، قدم جده الأعلى إبراهيم المحمودي من طرابلس الغرب إلى تونس واستقر بمكان اسمه العروسة كان يتبع لعمل رياح (ويعرف بمجاز الباب)، ومن ذلك جاءت نسبة الرياحي. ولد الشيخ إبراهيم الرياحي ببلدة تستور التي تقع بشهال تونس وتتبع الآن لولاية باجة سنة ١١٨٠ / ١٧٦٧، وهناك حفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى حاضرة تونس لطلب العلم، فسكن بالمدرسة العاشورية ثم بمدرسة بير الحجاز، والتحق بجامع الزيتونة. كان من مشايخه البارزين صالح الكواش، وإسهاعيل التميمي، وعمر المحجوب وغيرهم من علهاء الزيتونة. بلغ الغاية في التحصيل العلمي، وتصدر للتدريس، وكان صاحب طريقة مبتكرة فيه تابعه عليها كثير من العلماء. أوكل له بعضُ أمراء العرش الحسيني بتونس عدة مهام سافر بمقتضاها إلى المغرب والآستانة وناب عن بعضهم في قيادة بعثة الحج. كان أول من جمع بين رئاسة بمقتضاها إلى المغرب والآستانة وناب عن بعضهم إلى الطريقة التجانية وعمل على نشرها في تونس المذهب المالكي وإمامة جامع الزيتونة. انضم إلى الطريقة التجانية وعمل على نشرها في تونس حيث أسس لها زاوية معروفة. توفي الشيخ إبراهيم الرياحي سنة ١٢٦٦/ ١٨٥٠. من آثاره عجموعة خطب جمعية، مجموعة فتاوى في مسائل فقهية متعددة، عدة رسائل (منها مبرد الصوارم والأسنة في الرد على من أخرج الشيخ أحمد التداني من دائرة أهل السنة)، منظومة نحوية، حاشية =

البيت للشيخ عبدالله بن علي بن عبدالله الوايل الإحسائي، المعروف بـ «الصائغ» (والمتوفى سنة ١٣٠٥ هـ) في ملحمته «نهج الأزرية» التي تشتمل على أكثر من ١٥٠٠ بيت. انظر دراسة عنه بقلم جعفر الهلالي تحت عنوان «من التراث الأدبي المنسي في الأحساء» في مجلة تراثنا، العدد الرابع، السنة الأولى، ربيع ٢٠٤٦هـ.

⁽۱) هو أحمد باشا بن مصطفى باشا من الأسرة الحسينية التي تأسس ملكُها في تونس سنة ١٧٠٥ على يدي حسين بن علي ذي الأصول التركية، ولد سنة ١٨٠٥ وتوفي سنة ١٨٥٥. تولى الحكم من عام ١٨٣٧ حتى وفاته، وشهدت ولايتُه بعضَ المبادرات الإصلاحية على نمط الإصلاحات العثمانية في الآستانة (التي عرفت باسم التنظيمات)، وذلك لمعالجة أوضاع البلاد في النواحي الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والتعليمية، من أهمها إنشاء مدرسة باردو الحربية، وإصلاح التعليم بجامع الزيتونة، وإلغاء الرق وسوق النخاسة.

مولد المقدس الشيخ مصطفى البكري المصري.

وجاء من بعده الأمير الجليل، الخائض غمرات العلا بعزم صارم صقيل، والذي كان لأعمال ابنِ عمه خير ناسق، المشير الثالث محمد الصادق. فأمر بتعميم الاحتفال بالمولد في جميع مدن الإيالة، وأجرى لها من مال الدولة عطايا فيها كفاية وفُضالة. فهي إلى اليوم صدقة جارية من منبع عين الحكومة، مخلدة بها مآثر في المحاسن له معلومة، وتركها سنة باقية فيمن بعده، فتلاحقوا في الوفاء بحقها وشدوا عقده. وكم من لطف خفي حف بهذه البلاد لعله من بركات هذا الاعتناء. قال ابن الجوزي: «ومِمّا جُرِّب من بركة رسول الله عليه أن الاحتفال بيوم مولده أمانٌ في ذلك العام، وبشرى لَنْ فعله بنيل المرام». (١)

نسب رسول الله ﷺ:

هو محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن عبد مناف بن قصي بن حكيم -ويُلَقَّب كلابًا- بن مُرَّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر، وهو قريش بن مالك ابن النضر ابن كنانة بن خُزيمة بن مدرِكة بن إلياس بن مضر بن نزار -واسمه خلدان- بن معد ابن عدنان، (۲) ولم يثبت بالتحقيق ما فوق عدنان. روى ابن عباس أن رسول الله عليه

⁼ على شرح الفاكهي لقطر الندة، المهنل الأصفى في مولد الرسول المصطفى (وهو المختصر الذي أشار إليه المصنف)، ديوان شعر.

⁽۱) نقل ذلك عنه القسطلاني، ولفظه كاملاً: «ولا زال أهلُ الإسلام يحتفلون بشهر مولده عليه الصلاة والسلام، ويعملون الولائم، ويتصدقون في ليليه بأنواع الصدقات، ويظهرون السرور، ويزيدون في المبرات، ويعتنون بقراءة مولده الكريم، ويظهر عليهم من بركاته فضلٌ عميم، ومما جرب من خواصه أنه أمان في ذلك العام، وبشرى عاجلة بنيل البغية والمرام، فرحم الله امراً اتخذ ليالي شهر مولده أعيادًا، ليكون أشد علة على من في قلبه مرض وأعيى داء.» شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية، ج١، ص٢٦٥-٢٦٣. وانظر كذلك الحلبي: السيرة الحلبية، ج١، ص٢٥٥-٢٦٣.

⁽٢) انظر: ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٣-٤؛ الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٣٧؛ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٢٣٩-٢٧١؛ السهيلي: الروض الأنف، =

رفع نسبه إلى عدنان، ثم قال: «كذب النسابون»، مرتين أو ثلاثًا، (۱) وفي رواية أن رسول الله زاد فذكر عدنان بن أدد. (۲) واتفق أهل الأنساب على أن عدنان من عقب إسهاعيل بن إبراهيم الخليل، وثبت ذلك بنص القرآن، إذ جعل العربَ أبناء إبراهيم في قوله تعالى: ﴿مِّلَةَ أَبِيكُمْ إِبْرَهِيمُ هُوَسَمَّنَكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الج: ٧٨].

- ج١، ص٢٣- ٢١؛ ابن الجوزي: المنتظم، ج١، ص١٩٥؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء: السيرة النبوية، ج١، ص٣٠؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق جماعة من الباحثين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤/ ٢٠٤٢)، ج١٦، ص٥. قال الذهبي بعد أن ذكر أسهاء الآباء الذين ذكرهم المصنف هنا: «وعدنان من ولد إسهاعيل بن إبراهيم -صلى الله عليهها وعلى نبينها وسلم- بإجماع الناس. لكن اختلفوا فيها بين عدنان وإسهاعيل من الآباء، فقيل: بينهها تسعة آباء، وقيل سبعة، وقيل مثل ذلك. لكن اختلفوا في أسهاء بعض الآباء.» الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧/ ١٩٩٦)، السيرة النبوية، ج١، ص٢٥. وقال الحلبي: «هذا هو النسب المجمع عليه في نسبه عليه عند العلهاء بالأنساب.» إنسان العيون، ج١، ص٢٨.
- (۱) روى ابن سعد عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبته معد بن عدنان ابن أدد، ثم يمسك ويقول: كذب النسابون، قال الله تعالى: ﴿ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا ﴿ آَ ﴾ [النرنان:۲۸]. الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٣٨.

وفي «أعلام النبوة» أن نزارًا كان في زمن يستاسب ملك الفرس رهينةً عن عرب مكة، على عادة الأمم يومئذ في إعطائهم أشراف قومهم رهائن عند الملوك الغالبين، وأن الملك يستاسب لقبه نزارًا، وتفسيره باللغة القديمة الفهلوية: «يا مهزول»؛ لأنه كان نَحيفاً. وكان معد أيضًا قد بقي مدةً رهينة عند بختنصر ملك بابل، بعد أن حارب بلاد العرب، وما رجع معد إلى قومه إلا بعد هلاك بختنصر. (1)

وأمُّ رسول الله ﷺ آمنةُ بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة، فزهرة أخو قصي جد النبي ﷺ وليس لأبوي رسول الله ﷺ – رمز رباني مشير إلى معنى فَذَاذَتِه. (٢)

وتُوفِي أبوه عبدالله في مدة الحمل به، على المشهور الصحيح. (٣) وكانت وفاتُه في يثرب عند أخواله بني النجار؛ مرض في رحلته إلى يثرب، وكانت أمُّ عبدالمطلب من بني النجار، وهي سلمى بنت عمرو النجارية. وتوفيت آمنة ابنة وهب وعمره ستُّ سنين، توفيت بموضع يقال له الأبواء بين مكة ويثرب. وكانت قدمت يثرب مع عبدالمطلب وأمِّ أيْمن حاضنة رسول الله على لزيارة أخوال عبدالمطلب من بني النجار، وقبرها بالأبواء. وثبت في الصحيح أن رسول الله زار قبر أمه بالأبواء في

⁽۱) قيل كان عمر نزار حين الخروج به إلى بابل اثنتي عشرة سنة. – المصنف. انظر في ذلك: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أعلام النبوة، ضبط نصه وعلق عليه خالد عبدالرحمن العك (بيروت: دار النفائس، ط۱، ۱۹۹٤/۱۶۱۶)، ص۲۷۳-۲۷۶؛ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج۲، ص۲۷۳ (وذكر الطبري أن الذي أعاد معدًّا إلى قومه -حسب بعض النسابة - نبيان من أنبياء بني إسرئيل هما إرميا وبرخيا). وقد ذكر السهيلي في تسميته نزارًا سببًا آخر غير ما ذكره الماوردي. الروض الأنف، ج۱، ص۳۰. وانظر كذلك النويري: نهاية الأرب، ج۱، ص۸؛ العسقلاني: فتح الباري، «كتاب المناقب»، ج۲، ص۱٦۱۰.

⁽٢) وانظر في سياقة نسب الرسول عليه من ناحيتي آبائه وأمهاته: البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص١٧٩ - ١٨٤.

⁽٣) الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٠٨؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء: السيرة النبوية، ج١، ص٥٣.

طريقه في إحدى غزواته، وبكى عنده. (١)

طهارة النسب الشريف:

لَمَّ جعل الله تعالى محمدًا أفضل رسله، وقدر أن يبعثه بشريعة هي أقومُ سبله، قدر له أكمل الفضائل في ذاته وما يتصل به، وجعل في أول ذلك طهارة نسبه، حتى لا توضع جوهرتُه الفريدة في غير صدف أمثالها، ولا تزن بنقيصة تلتصق ببدئها أو مآلها. فأظهره من أكرم الأصلاب والأرحام، إذا لم يكن في عمود نسبه شيء مما كان عليه أهل الجاهليه من مجلبة الشكوك والأوهام، لا لأن بعض ما كانوا عليه يعد من الحرام، إذ لم يكن لهم شرع تتمايز به الأفعال في الأحكام، بل لأن العقود المسهاة عندهم بالنكاح هي أرفع مقامًا، وأبعد عن أن تُسام ذاماً، (٢) والنسب بها أوثق اتصالاً، فقصر الله تسلل رسوله على تلك الصفة لئلا يكون في نسبه غضاضة، ولا موجب انتقاص في جاهلية ولا بعدها. روى عياض في الشفاء عن محمد بن السائب الكلبي النسابة أنه قال: «كتبت لرسول الله على هوى النكاح، وهو العقد على المرأة عن رضا من أوليائها، ورضا منها علنًا بنية الاختصاص والدوام.

فآباءُ رسول الله على وأمهاتُه كرام، خلاصةٌ من قومهم وأزمانهم، وذلك قوام صفاء النسب وزكائه. فقد جمع الله لرسوله في أصوله السؤدد والصيانة، وأوْفَر له في نفسه الكرامة المستبانة.

⁽۱) روى ابن سعد بعد أن ذكر أن أم أيمن كانت تحضن رسول الله على مع أمه آمنة ثم بعد أن ماتت بالأبواء: «فلما مر رسول الله على في عمرة الحديبية بالأبواء قال: إن الله قد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه، فأتاه رسول الله على فأصلحه وبكى عنده، وبكى المسلمون لبكاء رسول الله على فقيل له، فقال: أدركتنى رحمتها فبكيت.» الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٩٥.

⁽٢) الذام والذأم (يُهمز ولا يُهمز): العيب. يقال: ذأمته، أي: عِبته، وهو أكثر من ذممته.

⁽٣) اليحصبي: الشفا، ص١٤.

وأما أمر الدين فليس بثالم لشرف العنصر؛ إذ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، خيارُهم في الجاهليه خيارهم في الإسلام. على أن آباء رسول الله على وأمهاته -ولا سيها الأدنون منهم- ما سنوا لقومهم شركًا، ولا نصبوا لهم أوثاناً. ولكنهم وجدوا الناس في حالة شرك فسايروهم، ولم تبعث فيهم رسل يدعونهم، ولكنهم عالى: ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ﴾ [المائدة: ١٩]، وقال: ﴿ أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ ٱلْكِئَبُ عَلَى طَآيِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنّا عَن دِرَاسَتِهِم لَعَنفِلِينَ وَقَال: ﴿ أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ ٱلْكِئَبُ عَلَى طَآيِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنّا عَن دِرَاسَتِهِم لَعَنفِلِينَ وَقَالَ: ﴿ أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ ٱلْكِئَبُ كُنّا أَهْدَىٰ مِنْهُم فَقَدْ جَآءَ كُم بَيِّنَةٌ مِن رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ [الأنعام: ١٥ - ١٥].

فلا شك أنهم من أهل الفترة، وأهل الفترة ناجون من العذاب، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَقَّى نَبْعَث رَسُولًا ﴿ الساء: ١٥]. وجمهور أهل السنة يفسرون الرسول في هذه الآيه بالنبي المرسل، ولا يحملونه على أنه العقل، (١) إذ لا بد للعقول من هاد، وليس بالسهل إدراك أدلة الاعتقاد. فإن استبان لأحد من أهل الفترة دليلُ

⁽۱) قال الإمام الماتريدي في تفسير الآية المذكورة: "وقوله عز وجل: ﴿ وَمَا كُنّا مُعَذِيبِنَ حَقّى بَعَث رَسُولًا ﴿ قَ عَتَمل: ما كنا معذبين تعذيب استئصال في الدنيا إلا بعد دفع الشبه -ودفعها عن الحجج- من كل وجه، وبعد تمامها، وإن كانت الحجة قد لومتهم بدون بعث الرسل، ليدفع عنهم عذرهم من كل وجه، أو أن يكون قوله: ﴿ وَمَا كُنّا مُعَذِيبِنَ حَقّ بَعَث رَسُولًا ﴿ قَ الله الله عنه ورحمة، وإن كان العذاب قد يلزمهم، والحجة قد قامت عليهم، والعذاب الذي كانوا يعذبونه في الدنيا ليس هو عذاب الكفر؛ لأن عذاب الكفر دائم أبدًا لا انقطاع له، وهذا مما ينقطع وينفصل، لكن يعذبون بأشياء كانت منهم من العناد ودفع الآيات، وأما عذاب الكفر فهو في الآخرة أبدًا لا كن يعذبون بأشياء كانت منهم من العناد ودفع الآيات، وأما عذاب الكفر فهو في الآخرة أبدًا لا كن يعتب وفي الآية دلالة على أن حجة التوحيد قد لزمتهم وقامت عليهم بالعقل، حيث قال: ﴿ وَمَا كُنّا مُعَزِيبِنَ حَقَى بَعَث رَسُولًا ﴿ قَ الله له لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعوهم إلى ذلك يقولون: من أنتم ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الاحتجاج دل أن الحجة قد قامت عليهم، لكن الله بفضله أراد أن يدفع الشبه عنهم ويقطع عنهم عذرهم برسول يبعث إليهم، لما أن أسباب العلم بالأمور ثعلائة: فمنها ما يُعلم بظاهر الحواس بالبديهة، ومنها ما بُفهم ويُعلم بالتأمل والنظر، ومنها ما لا يُعلم إلا بالتعليم والتنبيه.» تأويلات أهل السنة، ج٧، ص١٩٠.

الوحدانية بالعقل، فقد يُؤاخذ وحده على الشرك ولا يؤاخذ جميع قومه. وعلى ذلك يُحمل ما ورد في الآثار أن عمرو بن لحي يجر قصبة في النار.

فعندنا: النسبُ الشريف ما انتظم في سمطيه إلا جوهر لم تنخره قادحة، فكانت فرائدُه في سائر الأجيال نيرة واضحة، وما هو إلا نسبُّ زكيُّ العنصر، وما بينه وبين استبانته إلا أن يسمع واع ويرى مبصر.

وأما الحديثُ المرويُّ في صحيح مسلم، فقد تأوله العلماء، ويحق تأويله على كل مسلم. رواه مسلم عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن أعرابيًّا سأل رسول الله عن أبيه فقال له: «في النار، فقال له: وأين أبوك يا رسول الله؟ قال: في النار». (١) على أن أخبار الآحاد لا تنتقض بها أصول الإعتقاد. فإذا كان آباء رسول الله لم تحق على أن أخبار الآحاد لا تنتقض بها مرجوة لهم في رفع منازلهم يوم الحساب، لقول الله عليهم كلمةُ العذاب، فإن بركته مرجوة لهم في رفع منازلهم يوم الحساب، لقول الله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعُطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى آنَ ﴾ [الضحى:٥]، فعلى المؤمن الموفق أن يكون عمن أعرض عما يخالف هذا وأغضى.

مولده ﷺ:

لا خلافَ في أن سيدنا محمد علي ولد يوم الاثنين، كما في صحيح مسلم. (١)

⁽۱) الحديث المقصود هو ما أخرجه مسلم عن أنس بن مالك أن رجلاً قال: «يا رسول الله! أين أبي؟ قال: «في النار»، فلما قَفَى دعاه فقال: «إن أبي وأباك في النار».» صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٣٤٧، ص٠٠٥. ومعنى «فلما قفى»، أي ذهب موليًا، وكأنه من القفا، أي أعطاه قفاه وظهره. وقد عرض المصنف لهذا الحديث ولغيره مما هو في معناه في المقال السابق، فانظر تعليقه عليه هناك.

⁽٢) عن أبي قتادة الأنصاري أن رسول الله كي سئل عن صوم الاثنين فقال: «فيه ولدت، وفيه أنزل على». صحيح مسلم، «كتاب الصيام»، الحديث ١٩٨/١١٦٢، صحيح مسلم، «كتاب الصيام»، الحديث ١٩٨/١١٦٢، صحيح مسلم، وأورد السهيلي أنه قل جاء في إحدى روايات سيرة ابن إسحاق أنه عليه السلام قال لبلال: «لا يَفُتْكَ صيامُ يوم الاثنين؛ فإني قد وُلِدتُ فيه، وبُعثتُ فيه، وأموتُ فيه». الروض الأنف، ج١، ص٣٩٦. وانظر في المعنى نفسه: ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٣٧٣.

والمشهور أنه ولد في اليوم الثاني عشر منه، وأنه ولد عند الفجر، وذلك من عام الفيل، وهو العام الذي دخل فيه جيش الحبشة مكة. فكان يوم المولد لخمسين أو خسة وخمسين يومًا مضت من يوم دخول الفيل مكة، (۱) ويوافق يوم المولد اليوم العشرين من إبريل سنة إحدى وسبعين وخمسهائة من ميلاد المسيح. قيل كان ذلك عند طلوع منزلة الغفر من منازل القمر، (۲) وكان عند دخول الشمس في برج الحمل، وهو أول البروج الربيعية.

وقبلته الشِّفاء (بكسر الشين وفتح الفاء مخففة)، وهي بنت عوف بن عبد الحارث بن زهرة، قيل هي أم عبدالرحمن بن عوف.

كان موضع ولادته الذي لا اختلاف فيه بين أهل مكة بدار أبيه عبدالله، وهي عند الصفا في شعب بني عامر، الذي سمي بعد ذلك سوق الليل. وقد كانت تلك الدار مسكن رسول الله على مدة إقامته بمكة قبل الهجرة، ولَــ هاجر احتازها عقيل ابن أبي طالب، ثم باعها ولده من محمد بن يوسف الثقفي، فأدخلها في داره التي تعرف بالبيضاء. ولم حجت الخيزران زوج المهدي اشترتها، وفصلت الدار التي وُلد فيها رسولُ الله على فجعلتها مسجدًا، وأشرعت بابه إلى الزقاق المعروف بزقاق المولد. وبنى السلطان محمد خان العثماني الثالث لذلك المسجد قبةً ومئذنة في سنة المولد. وبنى السلطان محمد خان العثماني الثالث لذلك المسجد قبةً ومئذنة في سنة هذه الدار كانت تُسمى دارَ التبابعة، (٣) ولم أقف على وجه هذه التسمية.

⁽١) الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص ٨١؛ البيهقي: دلائل النبوة)، ج١، ص٧٩؛ النويري: نهاية الأرب، ج١٦، ص٤٨.

⁽٢) الغَفْر: منزل من منازل القمر ثلاثة أنجم صغار، وهي من الميزان.

⁽٣) ذكر ذلك الفيروزآبادي في فصل التاء من باب العين حيث قال: «ودارُ التبابعة بمكة وُلد فيها النبي على الله النبي القاموس المحيط، ج٣، ص١٠.

نشأته ﷺ:

كفله جده عبد المطلب وسهاه محمدًا، فقيل لعبد المطلب: لم سميته باسم ليس لأحد من آبائك؟ قال: «لأنّي أرجو أن يحمده أهلُ الأرض كلهم.»(١) والصحيح أنه خُتن يوم سابع ولادته، وأوْلَم لذلك عبد المطلب فنحر جزورًا، ودعا رجالاً من قريش فطعموا.(٢) وقد رُوي في بعض الأخبار أن رسول الله عليه ولد مختونًا،(٣) ورجح المحققون خلافه وأنه ولد كاملاً.

وأرضعته أمَّه، ثُم أرضعته معها ثُوَيبةُ الأسلمية جارية عمه أبي لهب. (٤) وكان من عادة أهل مكة أن يسترضعوا لأبنائهم في البادية؛ لأن مكة كانت وخيمة، فيحبون أن ييفع أبناؤهم في البادية، ولأن ذلك أجلدُ لأجسامهم، وأفصحُ لألسنتهم، فالتمست لمحمد عليه المراضع.

ووردت نسوةٌ من بني سعد بن بكر من هوازن، وكانت منازل هوزان قرب مكة حذو حنين، جئن يلتمسن الرضعاء، فأخذته حليمة بنت أبى ذؤيب. وكان معها زوجُها الحارث بن عبد العزى وابنٌ لها مُرْضَعٌ اسمه عبدالله. وما وضعت رضيعَها المبارك حتى رأت بوارق اليُمن في ذاتها وما حولها، فلما شعر بذلك زوجها قال لها: «تعلمي يا حليمة، لقد أخذت نسمة مباركة». قال السهيلي: «وذكر غيرُ ابن إسحاق أن رسول الله على كان لا يقبل (من حليمة) إلا على ثديها الواحد، وكانت

⁽۱) البيهقي: دلائل النبوة، ج۱، ص۱۱۳؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٣٨٩. وانظر البغدادي: خزانة الأدب، ج١، ص٢٦٦ (ولفظ كلام عبدالمطلب عند ابن كثير).

⁽٢) البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص١١٣.

⁽٣) المصدر نفسه، ج١، ص١١٤.

⁽٤) الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٨٧؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص١٤٨-١٥٠؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٢٠٤-١٠٠. وأم أيمن هي أم أسامة بن زيد، كانت وصيفة لعبدالله ابن عبدالمطلب من الحبشة، حضنت النبي على حتى كبر، فأعتقها الله وزوجها زيد بن حارثة. وقد توفيت رضى الله عنها بعد وفاة رسول الله على بخمسة أشهر، كما ابن شهاب الزهري.

تعرض عليه الثدي الآخر فيأباه، كأنه قد أشعر الطِّيِّلا أن معه شريكًا في لبانها".(١)

فكان مفطورًا على العدل، مجبولاً على جميل المشاركة والفضل. وأرجعته مرضعته إلى أمه وهو ابن خمس سنين وشهر، ولما بلغ ست سنين توفيت أمه، ولما بلغ ثمان سنين وكسرًا توفي عبدالمطلب فكفله عمه أبو طالب. وقد يَفَعَ عليه الصلاة والسلام على أجمل الصفات، كان لا يشبه خُلقُه خلق الصبيان. فمن ذلك أنه كان إذا قرب إليه مع الصبيان تصبيحهم، وهو طعام الصباح، اختلس بقية الصبيان منه، ويكف هو. (٢) وعن أم أيمن حاضنته أنها قالت: «ما رأيته يشكو جوعًا ولا عطشًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، وكان يكثر أن ينام ليلته دون أن يتعشى.» (٣)

وكذلك شأنه حين يشب، وحسبنا حكاية لحاله هذه كلمتان: إحداهما ما رواه أبو الفضل في الشفاء، عن علي بن أبي طالب ، أن رسول الله علي قال: «ما هممت

⁽١) السهيلي: الروض الأنف، ج١، ص٢٨٦.

⁽۲) أخرج ابن قتيبة تحت ترجمة بعنوان «ألفاظ من أحاديث المولد والمبعث» «أنه (أي النبي على كان بينها في حجر أبي طالب، فكان يُقرَّبُ إلى الصبيان تصبيحهم فيختلسون ويكف، ويصبح الصبيان غُمصًا، ويصبح صقِلاً دهينا». وذكره الزمخشري وابن الأثير بلفظ «يتيمًا» بدل «بينها»، والراجح أن مرجع الاختلاف سهو وقع من محقق كتاب ابن قتيبة. ولم أعثر على تخريج لهذا الأثر. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم: غريب الحديث، تحقيق عبدالله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، ط١، عبدالله بن مسلم: المرابعة الزخشري: أساس البلاغة، ج١، ص٣٥٧) بن الأثير: النهاية، ج٣، ص٨٥٨ (نشرة الطناحي وزميله) وج٣، ص٥ (نشرة العلمية). ومعنى تصبيحهم: غداؤهم. والعَمَص والرَّمَص واحد، وهو ما يجتمع من وسخ في موق العين، فإن كان رطبًا أو سائلاً فهو غمص، وإن جمد فهو رمص.

⁽٣) لم أعثر على هذا الكلام المنسوب لأم أيمن فيها أمكنني مراجعته من مصادر السيرة والحديث. ولكن ذكر المقريزي قريبًا منه حيث قال: «وكان أبو طالب يقرب إلى الصبيان تصبيحهم أول البكرة فيجلسون وينهبون، ويكف رسول الله على يده لا ينهب معهم. فلها رأى أبو طالب ذلك عزل له طعامه على حدة. وكان على يصبح في أكثر أيامه فيأتي زمزم فيشرب منه شربة، فرُبها عُرض عليه الغداء فيقول: «لا أريده، أنا شبعان».» المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر بن محمد: إمتاع الأسماع بها للنبي على من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمد عبدالحميد النميسي (بيرت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٩٠/١٤٢٩)، ج١، ص١٤.

بشيء مما كان أهل الجاهلية يعملون به غير مرتين، كل تينك يجول الله بيني وبين ما أريد، من ذلك قلت ليلة لغلام كان يرعى معي: لو أبصرت لي غنمي حتى أرحل إلى مكة فأسمر بها كها يسمر الشباب، فخرجت لذلك حتى جئت أول دار في مكة، سمعت عزفًا بالدفوف والمزامير لعرس بعضهم، فجلست أنظر فضرب على أذني فنمت، فها أيقظني إلا مس الشمس، فرجعت ولم أقض شيئاً. ثم عراني مرة أخرى مثلُ وذلك، ثم لم أهم بعد ذلك بسوء. (۱) الثانية قول النضر بن الحارث لقريش: «قد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، فلها رأيتم الشيب في صدغيه قلتم: ساحر، وقلتم: شاعر، وقلتم: مجنون، والله ما هو بأولئكم. (٢)

ولما بلغ ﷺ أربع عشرة سنة ثارت حربُ الفجار بين قريش ومن معهم من كنانة وبين قيس عيلان. وكانت في شهر حرام، فلذلك سميت الفجار؛ لأن القتال

⁽۱) ابن إسحاق، محمد ابن إسحاق بن يسار: سيرة ابن إسحاق المسهاة كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تعقيق محمد حميدالله (فاس/ المغرب: معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، ١٣٩٦/١٣٩٦)، ص٥٨-٥٩؛ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٢٧٩؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٤٤٥-٤٤؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص١٤٩ -١٥٠. (واللفظ لابن إسحاق).

⁽٢) وتمام كلام النضر ولفظه: "يا معشر قريش، إنه والله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة. حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب وجاءكم بها جاءكم به قلتم: ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله ما هو بشاعر قد رأينا الشعر وسمعنا أصنافه كلها: هزجه ورجزه، وقلتم: مجنون لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فها هو بخنقه ولا وسوسته ولا تخليطه. يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنه والله لقد نزل بكم أمر عظيم." ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٣٣٨. وقد كان النضر -كها قال ابن إسحاق - "من شياطين قريش، وممن يؤذي رسول الله، وينصب له العداوة. وكان قد قدم الحيرة وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله مجلسًا فذكّر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب مَنْ قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثًا منه، فهلم إلى...» (وكذلك ص٢٨٢).

في الشهر الحرام من الفجور. فكان سيدنا محمد على مع أعمامه من بني هاشم ينبل عليهم، أي: يلتقط لهم النبال التي يرميهم بها أعداؤهم ليرموهم بها. وثبت أنه كان راكبًا فرسًا، وأنه رمي بسهم. ولم يزل محمد على السن خيرًا، وتتقدم به سوابقُ الهمم إلى الفضائل سيرًا، فعُرِف في فتوته بصدق الحديث وكرم الأخلاق والوفاء والأمانة، والإعراض عن السفاسف والإقبال على الجد.

فلما بلغ خسًا وعشرين سنة من عمره بلغ خديجة بنت خويلد ما اشتهر به من الأمانة، وكانت امرأة ذات مال، وكانت تقارض رجالاً من قريش يتجرون لها على شيء من الربح تجعله لهم. فرامت أن تقارضه، وأرسلت إليه بذلك ليخرج إلى الشام في تجارة لها، وكانت الشام متجر قريش في رحلة الصيف، فخرج سيدنا محمد على في تجارتها ومعه ميسرة غلام خديجة. وبعد قفوله من رحلته هذه تزوج خديجة رضي الله عنها، وعمره خمس وعشرون سنة، وكانت خديجة أيًّا توُفّى زوجُها أبو هالة التميمي حليف بني عبد الدار من قريش.

وغلب عليه لقب الأمين بين قريش، وربها لقبوه بالمأمون. ولما بلغ خسًا وثلاثين سنة تهدمت الكعبة فشرع قريش في بنائها، وكان سيدنا محمد يومئذ معهم، فكان ينقل الحجارة فقال له عمه العباس: «اجعل إزارك على عاتقك كها يفعل الناس ليخف عليك حملُ الحجارة، فلها رفع إزاره خر مغشيًّا عليه، فقال له عمه العباس: لا حرج عليك شُدَّ عليك إزارك». (١)

ولما ارتفع بناء ركن الكعبة موضع الحجر الأسود وأرادوا وضع الحجر في موضعه، اختلفت بطون قريش فيمن يتولى وضعه، وتنافسوا في الفوز بهذه المنقبة، وبلغ بهم التنازع إلى أن هموا بالقتال فقال لهم أبو أمية بن المغيرة المخزومي -وكان أسنهم يومئذ-: اجعلوا بينكم فيها تختلفون أول داخل من باب بني شيبة، فكان وأل أول داخل منه فقالوا: هذا محمد، هذا الأمين قد رضيناه. فحكموه، فقال: هلم إلى ثوبًا، فأتوه بثوب، فأخذ الحجر فوضعه فيه، ثم قال لتأخذ كل قبيلة، أي كل سيد لها بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعًا، فلما رفعوه أخذه رسول الله بي بيده ووضعه في موضعه المعروف من جدار البيت، وبنى هنالك. فكانت صرفة قريش عن المنافسة في واضع الحجر في موضعه معجزة خفية لرسول الله بي بعلها الله حجة له، إذ في واضع الحجر في موضعه بعد أن وضعه إبراهيم النه.

وألهم الله سبحانه سيدنا محمدًا على إلهامًا صادقًا إلى أن يجاور كل سنة شهر، فحبب إليه الخلاء. فكان يخرج إلى غار في جبل حراء، وهو على ثلاثة أميال من مكة، يجاور به كل سنة شهراً (والمجاورة الاعتكاف أي الخلوة للعبادة، فكان يتحنث به، والتحنث التعبد ويقال: التحنف بالفاء. والظنُّ أن الله تعالى ألهمه ما يتعبد به مما كان من دين إبراهيم، مثل النظر في دلائل الوحدانية، والسجود لله تعالى، والصيام والذكر، وما الله أعلم به منا. وثبت أنه كان في تلك المدة يطعم المساكين. ولم أر من ضبط عد السنين التي دام فيها على ذلك الجوار).

بعثته ﷺ:

وفي شهر ربيع الثاني من السنة الأربعين من عمره المبارك، أي سنة أربعين من عام الفيل، ابتداه الله بالرؤيا الصادقة، وهي أول ما بُدِئ به من الوحي، فكان لا يرى رؤية إلا جاءت مثلَ فلق الصبح، أي وقع الأمر الذي رآه مماثلاً في الخارج للرؤيا.

وفي السابع عشر من رمضان من تلك السنة أوحى الله إليه وهو في غار حراء، فرأى جبريل وأقرأه قوله تعالى: ﴿ أَقَرَأْ بِٱسْمِ رَبِكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ۞ ٱقْرَأ

وفي الترمذي عن أنس بن مالك أن النبي على بعث يوم الاثنين، وضعفه. (٢) فكان يدعو الناسَ إلى الإسلام، فتنكر له المشركون وامتعضوا من ظهور الإسلام. وكان الذين أسلموا وهم زهاء أربعين رجلاً إذا صلوا استخفوا بصلاتهم. وصاروا يأوون إلى دار الأرقم بن عبد مناف المخزومي، وهو المعروف بالأرقم ابن أبي الأرقم، توقيًا من تعرض قريش لهم بالأذى، وبقوا ذلك ثلاث سنين. فلما نزل قوله

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب بدء الوحي»، الحديث ٣، ص ٢؛ «كتاب التفسير»، الحديث ٤٩٥٣، ص ٢٠٠ - ١٢٠٥؛ صحيح مسلم، «كتاب ص ٨٨٠ - ١٢٠٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ٢٥٦، ص ٧٠. واللفظ للبخاري في الرواية الأولى. وانظر في ذلك أيضًا: ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١/١، ص ١٩٠ - ١٩١؛ الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج ١، ص ١٦٠.

⁽٢) ولفظه عن أنس بن مَالِكُ قَالَ: «بُعِثَ النَّبِيُ عَلَيْهُ يوم الاثنين وصلَّى وعليٌّ يوم الثَّلاثاءِ». قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيْبٌ لا نَعْرِفُهُ إلا من حَدِيثِ مُسْلِمٌ الأعورُ، ومُسْلِمٌ الأعورُ ليسَ عندهُمْ بذاكَ القويِّ. وَقَدْ رُويَ هَذَا الحَدِيثُ عَن مُسْلِمٍ عَن حَبَّةَ عَن عَلِيِّ نحوَ هَذَا اسنن الترمذي، «أبواب المناقب عو رسول الله عليه الحديث ٣٧٢٧، ص٨٤٨ - ٨٤٨.

تعالى: ﴿ فَأَصْدَعْ بِمَا تُوْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ اللهِ إِنَّا كَفَيْنَكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِ بِنَ اللهُ ٱلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَنَهَاءَاخَرُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ اللهِ ﴿ اللهِ عَلَيْهِ إِلَا كَافَيْنَكَ ٱلْمُسْتَهُزِءِ بِنَ

أظهر الرسولُ على والمسلمون أمرهم، وتحدّوا به المشركين، وذلك سنة عشر قبل الهجرة. فحمي المشركون لذلك، وأكثروا من أذى رسول الله على وأصحابه، وذهب كبراؤهم (عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو سفيان، وأبو البختري، والأسود بن عبدالمطلب، وأبو جهل، والوليد بن المغيرة، ونبيه بن الحجاج، ومنبه بن الحجاج، والعاصي بن وائل) إلى أبي طالب فقالوا: «إن ابن أخيك قد سب آلهتنا، وعاب ديننا، وسفه أحلامنا، وضلل آباءنا، فإما أن تكفه عنا وإما أن تخلي بيننا وبينه، فإنك على مِثل ما نحن عليه [من خلافه فنكفيكه]»، فأجابهم أبو طالب جوابًا رفيقًا، وردهم ردًّا جميلاً اقتنعوا به. ثم لم يلبثوا أن عادوا إلى أبي طالب ثانية وثالثة، كل ذلك يطلبون أن يكف رسول الله على عن معاملته وإياهم، أو أن يخلي بينهم وبينه. (۱)

ولمّا رأوا أبا طالب غيرَ مُسلِم ابنَ أخيه، ورأوا رسولَ الله على مُقصّر في الدعوة إلى الحق، جعلوا يعذبون ويؤذون مَنْ أسلم من أهل مكة، ويُغْرُون سفهاءهم بأذى رسول الله على يشلونهم (٢) عليه. وفي تلك المدة أكرم الله رسولَه عليه الصلاة والسلام بمعجزة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم إلى السياوات العلى، وكان ذلك في اليقظة على الأصح. وقد رأى من آيات ربه الكبرى، وحديثُه طويلٌ في الصحيحين. (٣) وقد كان ذلك في سنة اثنتين قبل الهجرة، وقيل في

⁽١) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢١٢-٢١٣.

كذا في الرسالة كما هي منشورة، ولم يتبين لي يقينًا وجهُ الصواب في استخدام هذا الفعل.
 يُشْلُون: يدعون، أي: يغرونهم عليه – الناشر.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الصلاة»، الحديث ٣٤٩، ص ٢٦؛ «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٤٩، ص ٥٥٥-٥٥، ص ٧٩-٨٠. الحديث ٣٣٤، ص ٥٥٥-٥٥، صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث ٢٥٩، ص ٧٩-٨٠. وانظر كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١/ ٢، ص ٢٩-٣٨؛ السهيلي: الروض الأنف، ج٢، ص ١٨٥-١٨٠.

سنة ثلاث، والأشْهَرُ أنه كان في شهر رجب. (١)

ولم يزل المسلمون في تزايد، فاغتمت قريش بذلك، وائتمروا بدار الندوة، وأجمع أمرهم على أن يقطعوا صلة بني هاشم وبني المطلب، وتعاهدوا على ذلك، وكتبوا صحيفة بتسجيل ذلك اشتهرت بصحيفة القطعية، وعلقوها في جوف الكعبة إثباتًا لما تضمنته، وتوكيدًا على أنفسهم أن لا ينقضوها، فانحاز بنو هاشم وبنو المطلب فدخلوا شعب أبي طالب مستهلً المحرم سنة سبع من البعثة. (٢) وكان أبو طالب يخرج في تلك المدة، ويحضر مجامع قريش على غضاضة.

وبقيَ بنو هاشم كذلك نحوًا من ثلاث سنين، وكان هشام بن عمرو بن ربيعة يمدهم في تلك المدة بالطعام واللباس؛ لأن أباه عمرو بن ربيعة كان ربيبًا لهشام بن

⁽١) وذكر ابن سعد أنه كان في رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً. » الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص١٨١. وقد اختلفت الأقوال في المسألة، وفي ذلك يقول ابن حجر: «وقد اختُلف في وقت المعراج فقيل: كان قبل المبعث، وهو شاذ إلا إن حمل على أنه وقع حينئذ في المنام كما تقدم، وذهب الأكثر إلى أنه كان بعد المبعث. ثم اختلفوا: فقيل قبل الهجرة بسنة، قاله ابن سعد وغيره، وبه جزم النووي. وبالغ ابن حزم فنقل الإجماع فيه، وهو مردود، فإن في ذلك اختلافًا كثيرًا يزيد على عشرة أقوال: منها ما حكاه ابن الجوزي أنه كان قبلها بثمانية أشهر فيكون في رجب، وقيل بستة أشهر فيكون في رمضان. وحكى هذا الثاني أبو الربيع بن سالم، وحكى ابن حزم مقتضى الذي قبله؛ لأنه قال: كان في رجب سنة اثنتي عشرة من النبوة. وقيل: بأحد عشر شهرًا، جزم به إبراهيم الحربي حيث قال: كان في ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة، ورجحه ابن المنير في شرح السيرة لابن عبد البر. وقيل: قبل الهجرة بسنة وشهرين، حكاه ابن عبد البر. وقيل: بسنة وثلاثة أشهر، حكاه ابن فارس. وقيل: بسنة وخمسة أشهر، قاله السدي، وأخرجه من طريقه الطبري والبيهقي، فعلى هذا كان في أو في رمضان، على إلغاء الكسرين منه ومن ربيع الأول، وبه جزم الواقدي، وعلى ظاهره ينطبق ما ذكره ابن قتيبة. وحكاه ابن عبدالبر أنه كان قبلها بثمانية عشر شهرًا. وعند ابن سعد عن ابن أبي سبرة أنه كان في رمضان، قبل الهجرة بثمانية عشر شهرًا. وقيل كان في رجب حكاه ابن عبد البر، وجزم به النووي في الروضة. وقيل قبل الهجرة بثلاث سنين حكاه ابن الأثير. وحكي عياض وتبعه القرطبي والنووي عن الزهري أنه كان قبل الهجرة بخمس سنين، ورجحه عياض ومَنْ تبعه.» العسقلاني: فتح الباري، «كتاب مناقب الأنصار»، ج٢، ص١٧٣٣. (٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢٧٦-٢٧٧.

عبد مناف. ثم سعى هشام هذا إلى زهير بن أبي أمية المخزومي -وهو ابن عاتكة عمة رسول الله ﷺ فقال له: أقد رضيت لأخوالك ما قد علمت؟ أما أنهم لو كانوا أخوال أبي الحكم -يعني أبا جهل - ما كان يرضى لهم بذلك! فاستجاش لذلك زهيرًا والمطعم بن عدي وأبا البختري بن هشام وزمعة بن الأسود بن المطلب، ودبَّروا أن ينقضوا الصحيفة، فلما أصبحوا دخل زهير المسجد الحرام فقال: «يا أهلَ مكة أنأكل الطعام ونلبس اللباس وبنو هاشم هلكى لا يباع لهم ولا يبتاع منهم؟ والله لا أقعد حتى تُشق هذه الصحيفة القاطعة الظالمة»، فظاهره على ما قال بقية الخمسة، فقال أبو جهل: «هذا أمرٌ قُضي بليل»، وقام المطعم بن عدي ليمزق الصحيفة فوجدها قد أفنتها الأرضة (۱) عدا السطر الذي هو «باسمك اللهم». (۲)

وبعد خروج بني هاشم من الشعب بثمانية وعشرين يومًا توفي أبو طالب، وبعد موته بثلاثة أيام تُوفيت خديجةُ رضي الله عنها، وذلك في شهر رمضان سنة تسع من البعثة أو سنة عشر. وفي شوال من تلك السنة خرج رسولُ الله عليه إلى الطائف يدعوهم إلى الإسلام، ويطلب منهم النصرة والمنعة من كفار قومه، فلم يجد عندهم خيراً. ولما جاءت قبائلُ العرب في موسم الحج، عرض عليهم نفسَه، ودعاهم إلى الإسلام وأن يصدقوه ويمنعوه حتى يبلغ ما بعثه الله له، وأن يخرج مع القبيلة التي تستجيب له، فلم يجد عندهم خيرًا وردوا عليه بجفاء إلا بعض بني شيبان، قالوا: سننظر في أمرنا بعد أن نرجع من الحج، فعل ذلك في موسمين أو ثلاثة.

فلما كان الموسمُ في سنة عشر من البعثة لقي رسولُ الله عند العقبة ستة نفر من الجزرج، فعرض عليهم الإسلام فقبلوا وأسلموا. ولما رجعوا إلى يثرب ذكروا لقومهم هذا الأمر، ودعوهم إلى الإسلام ففشا فيهم. وفي العام المقبل وافى موسمَ الحج اثنا عشر رجلاً من الأوس والخزرج فأسلموا، ولما أرادوا الانصراف إلى

⁽١) الأرضة بفتح الهمزة وفتح الراء دودة بيضاء تشبه النملة تنخر الخشب وغيره. - المصنف.

⁽٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/٢، ص١٢-١٤.

بلدهم بعث معهم رسول الله على مصعب بن عمير الداري ليقرئهم القرآن ويعلمهم شرائع الإسلام. وفي الموسم المقبل سنة اثنتي عشرة من البعثة آمن من الأوس والخزرج ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان، وبايعوا رسول الله عند العقبة من منى على أن يمنعوه بها يمنعون به أبناءهم ونساءهم. وجعل عليهم اثني عشر نقيبًا يكونون على قومهم بالمدينة، وأمر أصحابه بالهجرة إلى المدينة.

الهجرة:

ولمَّا حلَّ شهرُ ربيع الأول من سنة ثلاث عشرة من البعثة أذن الله لرسوله على المجرة من مكة إلى المدينة، وأخبر أبا بكر بذلك فرغب في صحبته. ووجها راحلتيها مع عامر بن فهيرة وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال، وخرجا في فحمة العشاء من ليلة الجمعة من شهر صفر راجلين، ووصلاً غارَ ثور عند الفجر فباتا فيه ثلاث ليال. وخرجا من صبح ثالثة وهو صبح يوم الاثنين غرة ربيع الأول قاصدين المدينة، (۱) وقد أردف أبو بكر عامر ابن فهيرة مولاه على راحلته ودليلها عبدالله بن أرقط ويقال: أريقط الدئلي من المشركين، وكان هاديًا خريتًا، أي: عارفًا بالمسالك، فسلك بهم طريق السواحل ما بين عسفان وملل، ولم يسلك بهم الطريق المعتاد سلوكها بين مكة والمدينة، وهو طريق ثنية الوداع.

ولمّا علمت قريش بخروج الرسول ﷺ حمى غيظهم، وعلموا أنه أفلت من بغيهم، وأنه سيكون في منعة منهم. في صحيح البخاري عن سُراقة بن [مالك] بن جُعْشُم المدلجي قال: «جاءنا رسلُ كفار قريش يجعلون في رسول الله وأبي بكر دية كل واحد منها لمن قتله أو أسره. فبينها أنا جالس في مجلس من مجالس قومي إذ أقبل رجلٌ منهم حتى وقف علينا فقال: يا سراقة، إني قد رأيت آنفًا أَسُودَةً بالساحل أراها محمدًا وأصحابه. قال سراقة: فعرفت أنهم هم، ورجوتُ أن ألحقهم فآتي بهما. قال:

⁽١) السهيلي: الروض الأنف، ج٢، ص ٣٣٠؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص٣٧٣ و٣٤٤.

فقلت له: إنهم ليسوا هم، ولكنك رأيت فلانًا وفلانًا، انطكقوا بأعيننا يبتغون ضالة لهم، فقال: لعله. ثم قمت فركبت فرسي ورفعتها تقرب حتى دنوت منهم فسمعت قراءة رسول الله وهو لا يلتفت، فلما قربت منهم ساخت يدا فرسي في الأرض، فخرَرْتُ عنها ثم زجرتها فنهضت، فلم تكد تخرج يديها، فلما استوت قائمةً إذا لأثر يديها عُثانٌ ساطع في السماء -يعني دخانًا- فناديتهم بالأمان فوقفوا حتى جئتهم، ووقع في نفسي أن سيظهر أمرُ رسول الله وقلت له: إن قومك قد جعلوا فيك الدية لمن جاءهم بك، وإني لا أريبُكم ولا يأتيكم مني شيء تكرهونه. ورجع سراقه وكتم أمرهم. «هذا مختصر خبره، وهو في صحيح البخاري أطول. (١)

وسمع المسلمون في المدينة بخروج الرسول وله من مكة مهاجراً إليهم، فكانوا يغدون كلَّ غداء إلى الحرة فينتظرونه حتى يردهم حر الظهيرة. فانقلبوا يومًا بعدما أطالوا الانتظار، فلما آووا إلى بيوتهم إذا يهوديٌّ كان على أطم من آطامهم بصر برسول الله وله فلم يملك اليهودي أن نادى بأعلى صوته: «يا معاشر العرب هذا جدكم -أي: بختكم - الذي تنتظرون»، فثار المسلمون إلى السلاح فتلقوا رسول الله من بظهر الحرة. وأقبل رسول الله وله من العرج ثم من ثنية الغائر، فتلقاه المسلمون من ظهر الحرة، فعدل بهم ذات اليمين حتى نزل قباء في بني عمرو بن عوف، وذلك يوم الاثنين الثاني عشر -وقيل الثامن - من ربيع الأول الموافق لشهر أيلول، أي: اشتنبر. ونزل بدار كلثوم بن الهدم، وكان يجلس للناس في بيت سعد بن خثيمة المدعو ببيت الأعزاب. وبقى هنالك بضع عشرة ليلة، ثم دخل المدينة يوم الجمعة، والناس سائرون معه ما بين ماش وراكب. وصعدت ذوات الخدور على السطوح يقلن (من الرمل عروضه مجزوء وضربه مُعَرَّى):

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث ٣٩٠، ص ٦٥٨ - ٦٥٩.

طَلَعَ الْبَدُرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْسَوَدَاعُ (۱) وَدَاعُ (۱) وَجَاعُ (۱) وَجَاعُ (۱) وَجَبَ الشَّكُرُ عَلَيْنَا مَا مَا الله دَاعْ وَجَبَ الشَّكُرُ عَلَيْنَا مَا الله دَاعْ أَيُّهَا المَبْعُ وثُ فِينَا جِئْتَ بِالْأَمْرِ الْمُطَاعُ (۲)

وأخذ السودان يلعبون بالدَّرَق (٣) والحراب، ونزل رسول الله على في دور بني النجار بدار أبي أيوب خالد بن زيد النجاري الخزرجي. ثم شرع في بناء مسجده بالمدينة، وأتمه في صفر من العام المقبل. وجعل بيوت أزواجه حول المسجد تفتح أبوابُها إلى المسجد، وجعل لكل امرأة منهن بيتًا، وجعل لكل بيت حجرة، وكان كلما تزوج امرأة بنى لها بيتا. ومكث رسول الله على في دار أبي أيوب سبعة أشهر، ثم انتقل إلى سكنى بيوته قبل أن يكمل بناء المسجد.

⁽١) ثنيات الوداع يدخل منها إلى المدينة الوافد من الشام فلعل هذا البيت قديم مع غيره، وألحق به البيتان. - المصنف.

⁽۲) البيهقي: دلائل النبوة، ج٢، ص٥٠٠-٥، ابن كثير: البداية والنهاية، ج٤، ص٤٤٨. قال الألباني: ضعيف، رواه أبو الحسن الخلعي في الفوائد، وكذا البيهقي في دلائل النبوة، عن الفضل ابن الحباب قال سمعت عبد الله بن محمد بن عائشة يقول، فذكره وهذا إسناد ضعيف رجاله ثقات، لكنه معضل، سقط من إسناده ثلاثة رواة أو أكثر، فإن ابن عائشة هذا من شيوخ الإمام أحمد وقد أرسله، وبذلك أعله الحافظ العراقي في تخريج الإحياء ثم قال البيهقي -كها في تاريخ ابن كثير-: وهذا يذكره علمإؤنا عند مَ قُدُمه المدينة من مكة، لا أنه لما قدِم المدينة من ثنيات الوداع عند مَقْدَمه من تبوك. وهذا الذي حكاه البيهقي عن العلماء جزم به ابن الجوزي في تلبيس إبليس. لكن رده المحقق ابن القيم فقال في الزاد: وهو وهم ظاهر؛ لأن ثنيات الوداع إنها هي من ناحية الشام لا يراها القادم من مكة إلى المدينة، ولا يمر بها إلا إذا توجه إلى الشام. ومع هذا فلا يزال الناس يرون خلاف هذا التحقيق. الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج٢، ص٣٦ (تخريج الحديث رقم ٩٩٥). وانظر كلام ابن القيم في: ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر المروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٤٢٥ / ١٩٩٤)، ج٣، ص٥٥٥.

ظهور الإسلام في المدينة:

دخل أهلُ المدينة في الإسلام أفواجًا ممن كانوا مشركين ونفر من اليهود، ونشأ هنالك فريق لم يكن له نظيرٌ في أهل مكة، وهو فريق أظهروا الإسلامَ في ظاهر أمرهم وأبطنوا الكفر. فأنبأ الله تعالى رسوله بهم، ودعاهم بالمنافقين. وكان رأسهم عبدالله ابن أبي ابن سلول: اشتهر بين المسلمين بالنسبة إلى أمه مع أبيه، تفرقة بينه وبين ابنه عبدالله بن عبدالله الذي كان من خيرة المسلمين وأحبهم لرسول الله عليه.

وآخى رسولُ الله على بين المهاجرين والأنصار، وكان المهاجرون زهاء خسين. وشرع رسول الله على يدبر أحوال المسلمين، ويقيم عهاد جماعتهم، ويسوس نظامَهم. واتسع نزولُ شرائع الإسلام، وتصرف رسولُ الله على تصرف الأئمة القادة، وأخذ الإسلام ينتشر في قبائل العرب الذين حول المدينة.

الغزوات:

وغزا رسول الله على غزواته للذب عن حوزة المسلمين، وخضدًا لشوكة أذى المشركين، فقد كان دأبهم بعد الهجرة تأليبَ العرب وإغراءَهم بمناوأة المسلمين. وكانوا يجدون من خداع المنافقين وكيد اليهود ما وسع أطهاع أعداء الدين بانحلال عراه، وانفضاض من حوله قبل أن يبلغ منتهاه، فأطلع الله رسوله على ذلك وأمره بالانتصار للدين. ولذلك لمَّا غزت الأحزابُ المدينة [أشار عليه سلمان] بحفر الخندق، (۱) وهزم الله الأحزاب قال رسول الله على «الآن نغزوهم ولا يغزوننا». (۲) وقد أظهر الله من نصر المسلمين مع قلتهم ما كان من معجزات هذا النبي الكريم على المَّارِية اللهُ من نصر المسلمين مع قلتهم ما كان من معجزات هذا النبي الكريم

وجملة غزواته سبع وعشرون غزوة، وهي التي كان رسول الله حاضرًا فيها بنفسه. وجملة السرايا التي وجهها بقصد القتال أو التطلع أو الحراسة سبع وأربعون

الكلام سقطًا، وما بين الحاصرتين تمت إضافته ليستقيم الكلام.

⁽٢) وتمامه عن سليمان بن صرد قال: «سمعت النبي ﷺ يقول حين أُجلَى الأُحْزابُ عنه: «الآن نغزوهم ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم».» صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ٢٩٧٠، ص

سرية، وهي التي لم يحضرها بنفسه. وأعظم الغزوات غزوة الفتح، فتح مكة. فلما فُتحت مكة، تسارع العرب إلى الدخول في دين الإسلام أفواجًا، وبدل الله بالعذب ما كان من دينهم أجاجًا، وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذهم منها، وجعل بينهم أخوة ما كانوا من قبل يدركون لها كنها.

ووفدت الوفودُ إلى رسول الله على من جميع من أسلم من قبائل العرب وأحيائها، تتلقى ما هو للقلوب إكسيرُ إحيائها، وتبلغ إسلام من ورائها، وتقفل إليهم بألطاف الشريعة السمحة ورونق روائها، فكان رسول الله يرشدهم ويضيفهم وينزلهم بديار أصحابه ويجيزهم عند رجوعهم، وجعل الموكل بافتقادهم بلالاً بن رباح .

وحج رسول الله على بالناس في السنة العاشرة من الهجرة، واجتمع في تلك الحجة من المسلمين أربعون ألفًا على الأصح، وخطب في تلك الحجة خطبته العظيمة، ونزل عليه في يوم عرفة من تلك الحجة قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ ٱكْمُلْتُ لَكُمْ وَالْمَمْ وَالْمَمْ مُنْ عَلَيْكُمْ وَالْمَمْ مَنْ عَلَيْكُمْ وَالْمَمْ وَيَنَأَ ﴾ [المائدة: ٣].

شأن رسول الله ﷺ:

كان شأن رسول الله عليه في حاج أبياته وفي أبياته تبليغ الدعوه وإبلاغ القرآن، وتدبير أمور المسلمين وتعليم أصحابه، والإمامه بالناس، والخطبة لهم، والقضاء بين الخصوم، وقضاء حوائج أهل الحاجات، ولقاء الوفود وتدبير الغزوات والسرايا.

وكان يجلس للناس في مجلسه بالمسجد صباحًا ومساء إذا لم يكن قد غاب في مهم للمسلمين، وكان موضع مجلسه ما بين منبره وبيت عائشه، وهو الموضع المشتهر بالروضه لقوله عليه: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة». (١) وكان يجلس

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة»، الحديثان١١٩٥-١١٩٦، ص٠٩٠؛ «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٨٨، ص٠٣٠؛ «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٥٨٨، ص٠٩٣٠، ص١٢٦٧.

فيه على دكانة مرتفعة متخذة من طين ويحيط به جلساؤه حلقاً. (١)

وكان في بعض النهار يدخل بيوت أزواجه ويفتقد شؤونهن، ويعين على بعض عمل منزله. قال على بن أبي طالب في: «كان رسول الله إذا آوى إلى منزله جزّاً دخوله ثلاثة أجزاء: جزءًا لله تعالى، وجزءًا لأهله، وجزءًا لنفسه. ثم جزأ جزأه بينه وبين الناس، فيرد ذلك على العامة بالخاصة، ولا يدخر عنهم شيئاً».(٢)

وكان فراشه الذي ينام عليه من أدم، أي: جلد مدبوغ محشو بليف وفوقه مسح مثنيٌّ ثنيتين. وكان يلبس القميص، ولقميصه كهان يبلغان إلى الرسغ وجيب وزر، ويلبس الرداء والإزار، ويجعل إزاره إلى نصف الساق. ولبس الحلة الحمراء والبردين الأخضرين، ولبس مرطًا أسود، ويلبس جبة رومية ضيقة الكمين. وكان يلبس العهامة البيضاء والسوداء، ويسدل آخرها بين كتفيه. ولبس السراويل في الحضر والسفر ومدحها، فقال: "إني أمرت بالستر فلم أجد شيئًا أستر منه». (٣)

وكان يستحسن لبس البياض، ويحث عليه. ولبس النعلين، وكان لهما قبالان،

⁽١) انظر الدراسة المفصلة التي قام بها المصنف في هذا الصدد، وقد سبقت في هذا القسم.

⁽٢) الترمذي: الشمائل المحمدية، الحديث ١٢١، ص ١٤٤.

⁽٣) عن أبي هريرة قال: «دخلت يومًا السوق مع رسول الله على، فجلس إلى البزازين فاشترى سراويل بأربعة دراهم، وكان لأهل السوق وزَّان يزن، فقال له رسول الله على: «اتَّزنْ وأرجِحْ»، فقال الوزان: إن هذه الكلمة ما سمعتها من أحد. فقال أبو هريرة: فقلت له: كفى بك من الرَّهَق والجفاء في دينك، ألا تعرف نبيَّك؟ فطرح الميزان ووثب إلى يد رسول الله يريد أن يقبلها، فحذف رسول الله يهي يده منه، فقال: «ما هذا؟ إنها يفعل هذا الأعاجم بملوكها، ولست بملك، إنها أنا رجل منكم». فوزن وأرجح وأخذ رسول الله الله السراويل. قال أبو هريرة: فذهبت لأحمله عنه، فقال: صاحب الشيء أحق بشيئه أن يحمله، إلا أن يكون ضعيفًا فيعجز عنه فيعينه أخوه المسلم.» قال: قلت: يا رسول الله، وإنك لتلبس السراويل؟ قال: «أجل في السفر والحضر، وفي الليل والنهار، فإني أمرتُ بالستر فلم أجد شيئًا أستر منه».» الهيثمي: بغية الرائد، «كتاب اللباس»، الحديث ١٥٠، ج٥، ص٢١٢. قال الهيثمي: «رواه أبو يعلى والطبراني في الأوسط، وفيه يوسف ابن زياد البصرى، وهو ضعيف.»

وكان يحب النعل التي لا شعر فيها، وربها لبس النعال التي لها شعر. ولبس الخفين في الحضر والسفر، وكان يجعل في الحنصر من يده اليمنى خاتمًا من فضة وفصه حجر حبشي مكتوب فيه «محمد رسول الله» ثلاثة أسطر ابتداء من السطر الأسفل. ولم يتخذه زينة، ولكن ليختم به كتبه التي يرسلها إلى الملوك وغيرهم في مُهِمً الأمور.

وكان يحب التطيبَ بالمسك والعطر، ويُكثر دهن شعر رأسه.

أزواج رسول الله ﷺ وأبناؤه :

تزوج رسول الله اثنتي عشر امرأة على التداول لا على الجمع، ولم يجتمع في عصمته أكثرُ من تسع نسوة، وتلك خصوصية نبوية. فتزوج خديجة كها تقدم، وبعد وفاتها تزوج سودة بنت زمعة من بني عامر من قريش، ثم عائشة بنت أبي بكر الصديق، عقد عليها ولم يبن بها إلا بعد نحو خمس سنين، ثم حفصة بنت عمر بن الخطاب، ثم زينب بنت خزيمة الهلالية المكناة أم المساكين، ثم أم سلمة واسمها هند بنت أبي أمية المخزومية، ثم زينب بنت جحش من بني أسد من خزيمة، ثم جويرية بنت الحارث من بني المصطلق من خزاعة، ثم أم حبيبة بنت أبي سفيان واسمها رملة، ثم صفية بنت حيي من بني النضير وهو من يهود الحجاز، ثم ميمونة بنت الحارث الهلالية وكان اسمها برة فسهاها ميمونة. وعقد على أسهاء بنت النعمان بن الجون الكندية وزفت إليه فرأى منها جفاء فطلقها ساعة زفافها، فلم تُعدَّ في أمهات المؤمنين.

وكانت مارية القبطية سرية له أهداها إليه المقوقس صاحب مصر، وكان منها إبراهيم ابن رسول الله على فكانت أم ولد له رضي الله عنها.

وأول مولود ولد لرسول الله على القاسم وبه كني، ولد قبل بعثته بقليل وعاش سنتين، ثم ولدت زينب، ثم رقية، ثم فاطمة، ثم أم كلثوم، ثم عبدالله ويلقب بالطيب وبالطاهر وتوفي صغيرًا، وهؤلاء كلهم من زوجه خديجة رضي الله عنها وعنهم. وولد له إبراهيم من سريته مارية، وتوفي وعمرُه سنة ونصف. ولم تترك واحد من بناته عقبًا إلا فاطمة رضي الله عنها.

شمائله ﷺ وأخلاقه(١):

كان رسول الله على ربعة، أي: متوسط الطول، وهو إلى الطول أقرب. بعيدُ ما بين المنكبين، جليل الكاهل، عظيم رؤوس المناكب، ضخم العظام ورؤوس المفاصل، ليس بكثير اللحم، ولمَّا أَسَنَّ بدن؛ متماسك اللحم، غير قصير اليدين والأصابع، أزهر اللون، أي: أبيض مشرب البياض بحمرة.

عظیم الهامة (أي الجمجمة) أسود شعر الرأس لیس شعره ملتویاً ولا مرتخیاً، شعره إلى شحمة الذن. كان يفرق شعره، كث اللحیة، أي: كثیر شعرها، قد ملئت أعلى صدره، أسود شعرها، وكان في صدغیه شعرات بیضاء و تحت شفته السفلی شعرات بیضاء، وذلك في آخر عمره المبارك، وكان یقص شاربه. مدور الوجه باستطالة قلیلة، واسع الجبین، سهل الخدین، أي: لا ارتفاع فیها. لوجهه بریق یزداد إذا سر، واضح الأنف بدقة. یری في أنفه احدیداب، تام الأذنین.

أكحل العينين أدعجهما، أي: شديد سوادهما، قد أُشرب بياضُ عينيه بحمرة. أنجل، أي: طويل شق العينين، طويل الأشفار كثير شعرهما. حاجباه دقيقان، مع تقوس قريب من القرن، بين حاجبيه عرق يدره الغضب. واسع الفم بحسن، مفلج الأسنان، إذا تكلم رُئِي كالنور يخرج من بين ثناياه.

في عنقه ارتفاع، سواء البطن والصدر، موصول مابين اللبة والسرة بشعر يجري كالخط. أشعر أعالي الصدر، ليس في بطنه وصدره شعر غير ذلك.

أشعر الذراعين والمنكبين، طويل الزندين، ضخم العضدين، غليظ الكفين، رحب الراحة. بين كفيه خاتم النبوة، وهو بضعة ناتئة مقدار زر الحجلة (والزر عقدة كبيضة الحمام تشد بها شقة الحجلة وهي البيت)، أحمر اللون، فيه شعرات وحوله خيلان كأنها الثآليل. (٢)

⁽١) انظر البحث الذي بعد هذا لمزيد تفصيل في شمائله الكلا.

⁽٢) الثآليل: مفرده ثُؤلول، وهو الحبة تظهر في الجلد كالحمصة في الدونها. وبعض الناس ينطقها بالتاء (المثناة الفوقية) بدل الثاء (المثناة الفوقية) بدل الثاء (المثناة الفوقية)

شثن القدمين، ضامرَ وسطها، أملسها، لا نتوء فيها ولا شقوق، قليل لحم العقب ولم يرد وصف أظفاره. وورد في بعض الآثار أن سبابة رجليه أطولُ من وُسْطَيَيْها. وكان ﷺ إذا مشى يتقلع كأنها ينزل من مكان منحدر، سريعًا في مشيته. إذا التفت التفت جميعاً. جل نظره الملاحظة، أي لا يوجه نظره إلى الشيء بحدة، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى فوق، ضحكه التبسم، وربها ضحك حتى تبدو نواجذه.

وكان كلامه ترتيلاً بحيث لو شاء أحد أن يكتب كلامه لم يفته. وكان أكثر جلوسه في المجلس الاحتباء، وربها اتكاً على وسادة. وكان رسول الله على أحسن الناس خلقاً، كها قال الله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ الله عنها: «كان خلقه القرآن». (١)

وكان أرجح الناس عقلاً، وأفصحهم لسانًا، وأبلغهم معنى، وأجودهم فطنة، وأصفاهم سريرة، وأحسنهم عفوًا، وأكثرهم صبرًا، وأسخاهم، وأسمحهم، وأشجعهم، شديد الحياء إلا في الحق، كثير الإغضاء عن الفلتات، حسن المعاشرة، رحيرًا بالناس، رفيقًا بهم، أصدقهم قولاً وأوفاهم عهدًا، شديد التواضع، كثير الاحتمال على أذى المشركين، شديد الغلظة على الظالمين والمعتدين على الحق، لا ينطق بفاحش القول، غير هياب للملوك والجبابرة، ويتنازل للضعفاء والمساكين، ويمزح ولا يقول إلاحقاً.

أسماؤه الشريفة:

أسماء رسول الله على عنوان ما فيه من الفضائل والمكارم، فلا جرم أن كان أكثر الخلق أسماء. وإن كان حقيقة بأن تعد صفاته أسماء؛ لأنها بلغت فيه منتهى حقائقها، فكانت صفاته دالة على ذاته. وقد أحصى بعضُ العلماء منها ثلاثمائة اسم، ويجمع كثرتَها خمسةُ أسماء. فقد روى الإمام مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب

⁽١) سبق تخريجه في مقال «التقوى وحسن الخلق».

عن محمد بن جبير بن مطعم أن النبي عَلَيْ قال: «لي خسة أسهاء: أنا محمد وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب». (١)

نسأل الله أن يعيدَ على المسلمين من بركات هذا اليوم كما منحهم في أصله، وأن يكتبنا في اجتماعنا له وتفرقنا إثره مع الذين يظلهم الله بظله.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٢، ص٩٩٥؛ «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٩٦، صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديثان٤٥٣٥/ ١٢٥-١٢٥، ص٩١٩؛ سنن الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٨٤، ص١٦٦؛ الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٨٤-٨٥؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص١٥٥-١٥٥،

الشمائل المحمدية(١)

مقدمت:

لا أحسب مسلمًا يخير في أي الأماني أحبُّ إليه أن يحصل بعد تعدادها، ثم لا يكون مختارًا منها أن يرى ذات نبيه محمد على وإذا كان رسولُ الله قد تمنَّى أن يرى مَنْ يجيء بعده من المسلمين لمحبته أمتَه كما في الموطأ عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «وَدِدْتُ أَنِّ قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله أَلَسْنَا إِخْوَانَكَ؟ قَالَ: بَلْ أَتْحُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانِي الّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحُوْضِ». (٢)

فكيف لا تكون شدة حب الأمة نبيها مبعث تمنيهم أن يروه؟

فلئن فاتهم إمكانُ رؤيةِ ذاته الشريفة، فلهم في التعلق بصفاته سلوى، كما قال البوصيرى:

فَتَنَدِزَّهَ فِي ذَاتِهِ وَمَعَانِيهِ اسْتِهَاعًا أَنْ عَزَّ مِنْهَا اجْتِلاَءُ (٣)

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، العدد ٩، ربيع الأنور ١٣٥٦/ مايو ١٩٣٧ (ص٤٥٦-٥٦).

⁽Y) جزء من حديث عن أبي هريرة «أن رسول على خرج إلى المقبرة، فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين. وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون. وَدِدْتُ أنّي قد رأيتُ إخواننا». فقالوا: أولسنا بإخوانك يا رسول الله؟ فقال: «بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعدُ، وأنا فَرَطُهم على الحوض.» فقالوا: يا رسول الله! كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك؟ قال: «أرأيت لو كان لرجل خيلٌ غُرُّ محجلين محجَجَلة في خيل دُهْم بُهْم، ألا يعرف خيلَه؟» قالوا: بلي يا رسول الله! قال: «فإنهم يأتون غُرًّا محجلين من الوضوء، وأنا فرَطُهم على الحوض، فلا يُذَادَنَّ رجالٌ عن حوضي كما يُذاد البعير الضال. أناديهم: ألا هَلُمَّ! فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: فسحقًا فسُحْقًا فسُحْقًا».» الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الطهارة»، الحديث ٢٦، ص ٢٥٩ -٢٦٣؟ صحيح مسلم، «كتاب الطهارة»، الحديث ٢٤، ص ٢٥٩ الحديث ٢٤؟ صحيح مسلم، «كتاب الطهارة».

⁽٣) هذا البيت من قصيدة همزية للبوصيري في مدح النبي عليه مطلعها:

كَيْفَ تَرْقَى رُقِيَّاكَ الْأَنْبِيَاءُ يَا سَاءٌ مَا طَاوَلَتْهَا سَاءً =

ولأجل هذا، تنافس السلفُ الصالح -الذين لم يشاهدوا ذاتَ النبي على الله تعلق تفاصيلُ صفاته المباركة بمخيلاتهم لصغر سنهم حين رأوه - دائبين على طلب تعرف صفاته عساهم أن يتلمَّحوا من تلك الصفات ملامح ذاته المباركة. فقد سأل الحسنُ والحسين رضي الله عنها خالها هند بن أبي هالة (١) -وكان وصَّافًا - عن صفة رسول الله، وسأل الحسين أباه عليًّا رضي الله عنها، ثم حدث بها أخاه الحسن. (٢)

وقد استشعر مَنْ بقي من الصحابة أهمية جمع صفات رسول الله لَمِنْ يأتي من أمته، فظهر منهم حرصٌ على تحديث الناس بذلك، فكان أبو هريرة الله إذا رأى أحدًا من الأعراب أو أحدًا لم ير النبي عليه يقول له: ألا أصف لك النبي؟ ثم يفيض في وصف شائله. (٣) وجاء رجلٌ من بني عامر إلى أبي أمامة الباهلي فقال له: «يا أبا أمامة إنك رجلٌ عربينٌ إذا وصفت شيئًا شفيت منه، فصف لي رسولَ الله كأني أراه»، فأفاض أبو أمامة في ذكر شمائله عليه الله على فضار مثل المسلمين في ذلك كمثل قول الشاعر [بشار]: قالُوا بِمَنْ لاَ تَرَى تَهْ فِي فَقُلْتُ لَحَمْ الْأَذْنُ كَالعَيْنِ تُؤْتِي القَلْبَ مَا كَانَا (٥)

⁼ حاشية الشيخ سليمان الجمل على القصيدة الهمزية للبوصيري ومعها تقريرات العلامة الصاوي (مصر: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ)، ص٤١. وانظر القصيدة كذلك ضمن كتاب: قصة المولد (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ).

⁽١) هو هند بن أبي هالة، أمه خديجة بنت خويلد رضي الله تعالى عنها، فهو ربيب رسول الله ﷺ وأخو فاطمة لأمها، فلذلك دعاه الحسن والحسين خالهما. تُوفِيَّ يوم الجمل سنة ٣٦ه مع جند علي ﷺ. – المصنف.

⁽٢) انظر نص الروايتين في: اليحصبي: الشفا، ص٩٦-٩٤؛ الترمذي: الشمائل، الحديث٧، ص١٣-١٤؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص٢٨٦-٢٩٢.

⁽٣) لم أتمكن من العثور على هذا الأثر فيها أمكنني مراجعته من مصادر السيرة والشهائل، ولعل قارئًا ناصحًا يفيدني في ذلك.

⁽٤) الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٥٧-٣٥٨.

⁽٥) هذا ثاني ثلاثة أبيات لبشار، أولها قوله:

يَا قَوْم أُذْنِي لِبَعْضِ الْحَيِّ عَاشِقَةٌ وَالأُذْنُ تَعْشَقُ قَبْلَ العَيْنِ أَحْيَانَا =

وإن محبة الذات تقتضي محبة ذكر صفاتها، كها أن محبة ذكر الصفات تقتضي المحبة من صاحب الصفات، بها دل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين أن رجلاً كان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم به "قل هو الله أحد"، فذكروا ذلك للنبيء على فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك»، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي على: أخبروه أن الله يحبه». (١)

ولقد يسر الله للمؤمنين أن ألهمهم البحث عن شهائل رسول الله قبل انقراض عصر الصحابة، ليبقى منها أثرٌ قائمٌ لَمن يأتي من المسلمين في سائر العصور والأجيال، يرد على قلوبهم روحًا يهب على لهيب أشواقهم إلى ذات نبيهم. فانبرى المسلمون في آخر عصر الصحابة إلى تقييد هذه الصفات المباركة، كما ينبئ بذلك وجداننا معظم أحاديث شهائله على مرويًا عن المعمرين من الصحابة، مثل ما يُرْوَى عن أنس بن مالك وسهل بن سعد وأبي الطفيل عامر بن واثلة (٢) آخر أصحاب

⁼ ديوان بشار بن برد، تحقيق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ٢٢٩-٢٢٩.

⁽۱) أن النبي على بعث رجلاً على سريَّة، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدَ ﴾، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي على فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك». فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها، فقال النبي على: «أخبروه أن الله يحبه». صحيح البخاري، «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٣٧٥، ص٧٢٠، صحيح مسلم، «صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٨١٣، ص٨١٣.

⁽۲) أبو الطفيل عامر بن واثلة بن عبدالله بن عمرو الليثي الكناني، صحابي. وهو آخر من رأى الرسول وفاةً بالإجماع، قال: «رأيت النبي على يستلم الركن بمحجنه»، وذكر صفته. روى عن أبي بكر، وعمر، وعلي، ومعاذ، وابن مسعود. وحدث عنه الزهري، وقتادة، وعمرو بن دينار، وأبو الزبير، وجماعة من التابعين. كان من أنصار علي بن أبي طالب، شهد معه حروبه كلها، لكن نقم بعضهم عليه كونه كان مع المختار بن عبيد، ويقال: إنه كان حامل رايته. وقد روى أنه دخل على معاوية فقال: ما أبقى لك الدهر من ثكلك عليًا؟ فقال: ثكل العجوز المقلاة والشيخ الرقوب، فقال: كيف حبك له؟ قال: حب أم موسى لموسى، وإلى الله أشكو التقصير. قيل إنه أدرك من حياة الرسول الكلائي ثان سنين. تُوفِي سنة ١٠٠ه.

وقد كان أصحاب رسول الله إذا رأوا رجلاً يشبه رسول الله اهتزت أنفسهم إليه شوقاً إلى شبيهه، فقد كان أبو بكر إذا رأى الحسنَ بن علي رضي الله عنها بعد وفاة رسول الله يقول: «بأبي شبيه بالنبي، ليس شبيه بعلي.» (۱) وكان كابس (۲) ابن ربيعة يشبه النبي عليه، فكان أنس بن مالك إذا رآه بكى، وبلغ خبره إلى الخليفة معاوية الله وهو من أعرف الناس بصفة رسول الله إذ كان صاحبَه وصهره وكاتب وحيه)، فأرسل معاوية في أن يوجّه إليه كابس من البصرة إلى دمشق. فلما دخل عليه قبل معاوية بين عيني كابس، وأقطعه قطيعة. وكانوا يُحصون الصحابة الذين يشبهون رسول الله في كثير من شائله، ويحصون مَنْ كان يشبهه من التابعين، يشبهون رسول الله في كثير من شائله، ويحصون مَنْ كان يشبهه من التابعين، فمثلهم كمثل قول الشيخ ابن الفارض:

وَأَبِيتُ سَهْرَانًا أُمَثِّلُ طَيْفَهُ لِلْعَيْنِ كَيْ أَلْقَى خَيَالَ خَيَالِهِ (٣)

ثم انقرض عصرُ الصحابة، فغفل الناسُ عن معرفة مَنْ يشبه الذين يشبهون رسول الله؛ لأن المشابهة في ملامح الذات لا يتوسَّمُها إلا الذي عرف الذات فتحصل له عند رؤية مُشابِهِ الذات لمحةٌ من طَلْعة الذات المشبَّه بها، فهناك يتوسم الذات اللائحة حتى يعرف من أين جاء الشبه فيصفه، وسنذكر أسهاء من أحصيناهم من هؤلاء السادة في آخر هذا المقال.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديث ٣٥٤٢، ص٥٩٥-٥٩٦؛ «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث ٢٥٤٠، ص ٦٣١.

⁽٢) كابس - بكاف في أوله - بن ربيعة، من بني سامة بن لؤي، من أهل البصرة، تابعي. - المصنف

⁽٣) ديوان الشيخ عمر بن الفارض (مصر: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٣٢)، ص ٨٩. والبيت من قصيدة من ثلاثة عشر بيتًا، وقد جاء مختلفًا قليلاً عما ذكره المصنف، ففيه: «للطرف» بدل «للعين».

الآثار المروية في الشمائل:

إن أحاديث الشهائل المحمدية الراجعة إلى صفة ذاته كثيرة تنتهي أسانيدها إلى ثلاثة وعشرين من الصحابة، وهم علي بن أبي طالب، سعد بن أبي وقاص، عائشة، عبدالله بن عمر، أنس بن مالك، أبو هريرة، جابر بن عبدالله، البراء بن عازب، جابر ابن سمرة، أبو أمامة الباهلي، جبير بن مطعم، أبو الطفيل، هند بن أبي هالة، عمرو ابن أخطب، سلمان الفارسي، أبو سعيد الخدري، عبدالله بن سرجس، أم هاني بنت أبي طالب، أبو رِمْثة، (۱) أم هلال أو أم بلال، (۲) عبدالله بن عباس، السائب بن يزيد، أم سعيد الخزاعية.

وقد رأيت أن أحذف أسانيدها، وأختصر ما ورد فيها مما به الحاجة ويسهل معه التوصيف، وأرتبه على مواضع الجسد، ولا أذكر إلا ما فيه صفة ذاتٍ من شأنها أن تُشاهَد، وأترك المكرَّر إلا ما في بعضه بيانٌ أو خلافٌ بالنسبة لبعض آخر، مع المحافظة على الألفاظ الواردة في الآثار. وإذا كان بعضُ ما وصفه به الواصفون يفسِّر البعضَ الآخر ذكرته بكلمة أي التفسيرية بدون وضع بين هلالين، وإذا كان التفسير من كلامي ذكرته بين هلالين.

⁽۱) هو بكسر الراء وسكون الميم، اشتهر بكنيته. وقيل اسمه رفاعة، كها قاله الترمذي، وقيل حيان. روى عن النبي على وهو من تيم الرباب، كها جزم به الترمذي، وقيل تميمي من بني تميم.

- المصنف. جاء إثر رواية الحديث الآي: «حدثنا محمد بن بشار، أخبرنا عبد الرحمن بن مهدي، أخبرنا عبيد الله بن اياد بن لقيط، عن أبيه، عن أبي رمثة قال: «رأيت رسول الله على وعليه برادن أخضران.» ثم قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه الا من حديث عبيدالله بن إياد، وأبو رمثة التيمي اسمه حبيب بن حيان، ويقال اسمه رفاعة بن يَثْرِبي». سنن الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٨١٢، ص٢٥٦.

⁽٢) أم هلال بنت بلال وقيل العكس [أي أم بلال بنت هلال]، ، قيل هي من الصحابة، وقيل غير ذلك. - المصنف.

تفصيل الشمائل:

1- (عموم الجسم والقامة): ليس رسول الله بالطويل البائن، ولا بالقصير المتردد، وهو ربعة (متوسط الطول) إلى الطول أقرب، رجل بين الرجلين، بعيد ما بين المنكبين، جليل الكتد (مجمع الكتفين وهو الكاهل)، جليل المشاش (رؤوس المناكب)، ضخم العظام، ضخم الكراديس (رؤوس المفاصل)، فخم مفخم (ليس بنحيف ولا دقيق العظام)، ليس بالمطهم (الكثير اللحم)، ولما كبر بدن. بادن متهاسك (غير مسترخي اللحم)، أجرد سائل الأطراف (غير قصير اليدين ولا الأصابع)، إذا مشى يتكفَّأ يتقلَّع (۱) كأنها ينحط من صبب (مكان منحدر)، أو ينقلع من صخر كأنها يمشي في صعد، أسرع الناس مشية. لونه ليس بالأبيض الأمهق (الشديد البياض) ولا بالآدم (الأسمر)، أسمر اللون إلى البياض، أي: أبيض مُشْرَبٌ بحمرة، أزهر اللون أبيض كأنها صيغ من فضة، أنور المتجرد (ما تغطيه الثياب).

٧- الرأس: عظيم الهامة، رجل الشعر، أي: ليس بالجعد القطط (الجعد الموصوف بالجعودة، وهي عسر ارتخاء الشعر والقطط (الشديد الجعود) ولا بالسبط (السبوطة ارتخاء الشعر بدون التواء)، وقيل سبط الشعر (فالمعنى أنه إلى السبوطة أقرب)، عظيم الجمة كان شعره فوق الوفرة ودون الجمة (الوفرة الشعر الواصل إلى شحمة الأذنين والجمة ما تدلَّى على المنكبين واللمة بينهما)، وقيل: كان ذا لمة (ولعلها أحوال) إن فرقت ذا وفرة، أي: شعره إلى شحمة أذنيه، وقيل: كان ذا لمة (ولعلها أحوال) إن فرقت عقيقته (شعر الرأس) فرقه وإلا تركه، وكان يسدل شعره، وكان أهل الكتاب، ثم فرق يسدلون، وكان المشركون يفرقون، وكان يجب موافقة أهل الكتاب، ثم فرق رأسه، وربها ضفره فقد دخل مكة يوم الفتح وله أربع ضفائر، وكان شعره أسود وفي صدغيه شيب قليل شعرات.

٣- الوجه: في وجهه تدوير مع استطالة قليلة، لم يكن بالمكلثم (أي المدور

⁽١) تكفَّأ في مشيته: تبختر، وتقلع في مشيته: لم يبطئ ولم يعجل، وكأنه ينحدر من ارتفاع.

الوجه)، واسع الجبين صلت الجبين سهل الخدين (لا نتوء فيهما)، ولوجهه بريق كأن الشمس تجري في وجهه.

٤ - الأنف: أقْنَى العِرْنِين (أقنى طويل بدقة، والعرنين الأنف)، يحسبه من لم يتأمله أشم (الشمم استواء أعلى قصبة الأنف مع ارتفاع يسير في الأرنبة)، يُرى في أنفه بعض احديداب.

العينان: أكحل العينين أدعجها (شديد سوادهما)، وقال جابر بن سمرة: «إذا نظرت إليه قلت أكحل العينين وليس أكحل»، أشكل (الشكل حمرة في بياض العين)، مشرب العينين حمرة، وقيل: أحور (شديد بياض أبيض العينين). [وقيل]: أشكل (طويل شق العينين)، أهدب الأشفار (طويلها)، في أشفاره وَطَف (كثرة الشعر)، نظره إلى الأرض أطول من نظره إلى الساء (إلى فوق)، جل نظره الملاحظة (حافظًا نظره).

٦- الحاجبان: أزج الحواجب (دقيقهما مع تقوس)، سوابغ في غير قرن،
 وقيل: مقرون الحاجبين (أي يقربان من القرن)، بين حاجبيه عرق يدره الغضب.

٧- الفم: ضليع الفم (واسعه) حسنه، مفلج الأسنان إذا تكلم رُئِي كالنور يخرج من بين ثناياه، ضحِكُه تبسم، وربها ضحك حتى بدت نواجذُه.

٨- الأذنان: تام الأذنين

9- اللحية والشارب: كثَّ اللحية (كثيرة الشعر)، قد ملأت نحرَه، سوداء اللون، فيها شيب شعرات في مقدمها من تحت الشفة السفلى، وكان يقص شاربه (من جهة الشفة).

• ١ - العنق: في عنقه سطع (بالتحريك ارتفاع)، كأن عنقه إبريق فضة، إذا التفت جميعاً.

11- الصدر والبطن: سواء البطن والصدر، موصولٌ ما بين اللُّبة والسرة بشعر يجري كالخط، أشعر أعلى الصدر، ليس في بطنه وصدره شعر غير ذلك، دقيق

المسربة (بضم الراء الشعر الذي يكون من النحر إلى السرة)، عاري الثديين والبطن (من الشعر)، أجرد بطنه أبيض كالقراطيس المثنية بعضها على بعض.

17- اليدان: أشعر الذراعين والمنكبين، طويل الزندين، عبل العضدين (ضخمها)، شَثْنُ الكفين (غليظ فخم)، رحب الراحة، ضخم الكراديس (رؤوس العظام)، سائلُ الأطراف، ليِّنُ الكفين كالحرير. وروي أن سبابتيه أطول من الوُسْطَيَنْ وهو غلط، وإنها ذكر ذلك في سبابتي رجليه، كما سيأتي.

17- الظهر: بين كتفيه في ظهره خاتم النبوة، وهو غدة، أي: بضعة ناشزة هراء مثل زِرِّ الحَجَلة (الزر بزاي مكسورة ثم راء، قطعة من ثوب يحشى بصوف أو نحوه وتخاط فتكون كشكل البيضة يشد بها شقة أثواب الحَجَلة -بفتحتين- وهي البيت كالقبة بأن يُدْخَل الزر في عروة تقابله فتقع الشقة على الشقة).

15 - الرِّجلان: شَثْنُ القدمين، حَمصان الأخمصين (ضامر وسط القدمين)، مسيح القدمين أملسهم (لا نتوء فيهما ولا شقوق)، قليل لحم العقب، رحب القدمين، أي: ضخمهما، وكان في ساقيه حموشة (أي دقة) ولساقيه بريق. وروى أحمد بن حنبل والبيهقي حديث أن سبابتي ساقيه أطولُ من الوُسْطيَيْن. (١) لكن في سنده سلمة بن حفص السعدي كان يضع الحديث، (١) والصحيح أن ذلك لا أصلَ له، وأن خلق أعضاء رسول الله أحسن خلقة على الله أحسن خلقة المحلية ا

⁽۱) ونص الحديث: «كانت إصبعُ النبي ﷺ [خِنصرةٌ من رجليه] متظاهرة». مسند أحمد بن حنبل، الحديث ۲۰۹۰، ج۳۶، ص۶۸۲؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج۱، ص۲٤۸. وما بين الحاصرتين زيادة عند البيهقي.

⁽۲) قال ابن حبان: «سلمة بن حفص السعدي من أهل الكوفة، شيخ كان يضع الحديث، لا يحل الاحتجاج به، ولا الرواية عنه إلا عند الاعتبار. روى عن يحيى بن اليان من إسرائيل عن ساك عن جابر بن سمرة قال: كان إصبع رسول الله على (الحنصر) من رجله اليسرى متظاهرة». ثم قال: «وهذا خبر مُنكر لا أصل له، كان رسول الله على معتدل الخلق.» البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي: كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد (بيروت: دار المعرفة، ١٩٤٢/١٤١٧)، ج١، ص٣٩٩.

من يشبه رسول الله عليه ؟

كان بعضُ الصحابة وبعض التابعين يشبه سول الله على ولم يعد بعد التابعين أحدٌ يشبهه. وسبب ذلك أن أصحاب رسول الله الذين كانوا يرون شبيهه في بعض الذوات قد انقرضوا في عصر التابعين فلم يبق مَنْ تلوح له ملامحُ ذات رسول الله في بعض الذين يشبهونه؛ لأن الشبه يحصل من مجموع صفاتٍ لا يتفطَّن لها إلا مَنْ يعرف المشبّة به الموصوف بها. وقد صح عن رسول الله على أنه قال: إن إبراهيم الخليل الملي هو شبيه من الأنبياء المتقدمين. (١)

وأما الذين يشبهون رسول الله من أمته فتسعة عشر أو عشرون وهم: ابنته فاطمة وابنه إبراهيم وجعفر بن أبي طالب -وقال له رسول الله: «أشبهت خُلْقِي وَخُلُقي» (٢) -، وأبو سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب أخو رسول الله من الرضاعة، وعثمان بن عفان، وقثم بن العباس، والحسن بن علي يشبه رسول الله في نصفه الأعلى، كان أبو بكر يلاطفه وهو صغير يقول له: «بأبي شبيه بالنبي، ليس شبيه بعلي»، (٣) والحسين يشبهه في نصفه الأسفل. وعبدالله بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن عقيل بن أبي طالب، ومسلم بن عقيل بن أبي طالب، وعبدالله ابن الحارث بن نوفل الملقب بَبَّة، ومسلم بن معتب ابن أبي طالب، وعجير بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب، وكابس بن ربيعة، والسائب بن لهب، وعجير بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب، وكابس بن ربيعة، والسائب بن

⁽۱) في الصحيحين عن أبي هريرة هم، قال النبي على : «... ورأيت إبراهيم صلوات الله عليه وأنا أشبه ولده به البخاري (٣٤٣٧)، ومسلم (١٦٨) (٢٧٢). وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، قال رسول الله على : «... وإذا إبراهيم ها قائم يصلي أشبه الناس به صاحبكم » يعني نفسه على صحيح مسلم (١٧٨) (٢٧٨).

⁽۲) جزء من حديث طويل في خبر صلح الحديبية. صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ٢٦٩٩، ص ٤٤١؛ سنن الترمذي، «أبواب المناقب عن رسول الله عليه»، الحديث ٣٧٧٣، ص ٥٥٥. قال الترمذي: «وفي الحديث قصة»، ولعله يقصد بذلك ما أشرنا إليه.

⁽٣) سبق تخريجه.

عبيد، وعبدالله بن عامر بن كريز العبشمي، وعبدالله بن أبي طلحة الخولاني، وكان كف علي بن أبي طالب يشبه بكف رسول الله.

فهؤلاء الذين بلغ بهم استقرائي لَنْ ذُكر أنه يُشبه رسولَ الله على وأن مشابهتهم إياه متفاوتة، وكلها لا تبلغ تمامَ شبهه. وهذا معنى قول علي في حديث صفته: «يقول ناعتُه: لَمْ أر قبله ولا بعده مثلَه»، (١) وعليه يُحمل قولُ البوصيري رحمه الله:

مُنَازَّةٌ عَانْ شريكٍ فِي مَحَاسِنِهِ فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِم (٢)

⁽۱) الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج۱، ص٣٥٣–٣٥٤؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج۱، ص٢٦٨– ٢٦٩. وقائل هذا هو على بن أبي طالب ﷺ.

⁽۲) البيتُ هو الثالث والأربعون من البردة. انظر شرحه في: التونسي، محمد الطاهر ابن عاشور (جد المصنف): شفاء القلب الجريج بشرح بردة المديح، تحقيق محمد عواد العواد ومراجعة مازن المبارك (دمشق: دار التقوى، ٢٠٠٦/١٤٢٦)، ص١٩٤هـ ١٩٥٠.

محمد ﷺ رسول الرحمة(١)

قضت الحكمة الإلهية أن الواردات اللدنية التي يريد الله إيصالها إلى الموجودين من خلقه، إنها ترد إليهم بالكيفيات والأشكال التي ألفتها مداركُهم ليطيقوا تلقيها والاستفادة منها؛ لأن استفادة القابل من المبدأ تتوقف على المناسبة بينهها. لذلك كانت المجردات الملكية تتمثل في الأشكال الجسهانية عندما تظهر للرسل والأنبياء، كها ورد في تمثلهم لإبراهيم وللوط عليهها السلام في صورة الضيف، وتمثل ملك الموت لموسى المناسخ في صورة رجل، وتمثل الملائكة لداود المناسخ في صورة الخصمين.

ولذلك لمَّا أراد الله تعالى إرسالَ روح منه إلى الناس كافة بالشريعة العظيمة العامة المهيمنة على ما سبقها، والقائل في شأنها: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِن أَمْرِنا أَهُ العامة المهيمنة على ما سبقها، والقائل في شأنها: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحًا مِن أَمْرِنا أَهُ الله الله وجعله منتقلاً في الأصلاب الكريمة والأرحام الطاهرة بتدبير إلهي لا يعلمه إلا الذي قدر اصطفاءه في الأزل، إلى أن سَوَّاه بشرًا فأظهره مولوداً مباركاً. (٢)

فكانت تبدو عليه في أطواره كلها دلائلُ المخالفة والارتفاع على معتاد الأطفال ثم الصبيان ثم الفتيان، كما شهدت بذلك الآثارُ الصحيحة المبثوثة في كتب

⁽۱) جوهر الإسلام، العدد ٤، السنة ١، ١٩٦٨/١٣٨٨ (ص٤-١٢). وهذه المجلة أنشأها سنة ١٩٦٨/١٣٨٨ وأشرف عليها الشيخ الحبيب المستاوي (١٩٢٣-١٩٧٥)، ثم خلفه على إدارتها نجله الأستاذ محمد صلاح الدين المستاوي.

⁽٢) انظر في ذلك مقال «نسب الرسول الله ومناسبته لعليِّ ذلك المقام» في القسم الثاني من هذا المجموع.

السنة والسيرة البالغ مجموعُها مبلغ التواتر المعنوي المفيد القطع بنتائج استقرائه، بحيث نحن في غُنية عن جلبها، إذ ليس هو الغرض من مقالنا هذا. وإنها أردنا أن نؤسِّس له ما نبني عليه جدر غرضنا الذي هو ذكرُ انتهائه على طور بلوغ الأشد؛ فإن وقت انبثاق ذلك النور الذي أُودعت (۱) فيه نفسُه الزكية إذ أوحى إليه الروح العظيم من أمر الله، كها أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِن أَمْرِنا ﴾ الشوري: ٧]، وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَكَ إِلَارَحْمَةَ لِلْعَلَمِينَ ﴿ الانبياء:١٠٧].

فلا جرم أن ذلك الروح الذي أُوحي إليه هو روح الرحمة للعالمين. إن لله تعالى الصفة الكبرى، وهي صفة الرحمة بخلقه، فلله إرادة الرحمة بخلقه، كما قال: ﴿إِنَّهُ كَاكَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿ الإسراء: ٦٦]. والرحمة اسم لانفعال نفساني يحصل لمن يعلم حاجة مخلوق ذي إدراك على الإسعاف بما ينفعه أو إلى إزالة ما يضره فينشأ عن ذلك الانفعال أثر، وهو إرادة صاحبه إيقاع ذلك الإسعاف أو تلك الإزالة بقدر الإمكان مع الحذر من إفضاء ذلك الإسعاف إلى حاجة أشد من التي رحم لأجلها.

والرحمة إذا وُصف بها اللهُ تعالى فإنها تُحمَل على أثر ذلك الانفعال؛ لاستحالة الانفعالات على الله تعالى، ولضيق اللغة عن الوفاء بصفات الله بالكنه. وقد دلنا على سعة تلك الصفة –أي سعة متعلقاتها بأن وصف نفسه العلية بوصفين مشتقين من مادتها جامعًا بينها – قولُه تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِمِي اللهِ الفاعة: ٣]. (٢) وقد تعلقت

⁽١) سقطت تاء التأنيث في الأصل.

⁽٢) قال المصنف عند تفسير هذه الآية: «وإجراء هذين الوصفين العليين على اسم الجلالة بعد وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبليغ؛ لأنه بعد أن وصف بها هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين، أي: مدبر شؤونهم ومبلغهم إلى كهالهم في الوجودين الجثماني والروحاني، ناسب أن يُتبَع ذلك بوصفه بالرحمان أي الذي الرحمة له وصف ذاتي تصدر عنه آثاره بعموم واطراد على ما تقدم. فلها كان ربًا للعالمين وكان المربوبون ضعفاء، كان احتياجهم للرحمة واضحًا وكان ترقبهم يقدم. فلها كان ربًا للعالمين وكان المربوبون ضعفاء، كان احتياجهم للرحمة؛ لأنها إبلاغُ الشيء إلى إياها من الموصوف بها بالذات ناجحًا. فإن قلت: إن الربوبية تقتضي الرحمة؛ لأنها إبلاغُ الشيء إلى كهاله شيئًا فشيئًا، وذلك يجمع النعم كلها، فلهاذا احتيج إلى ذكر كونه رحمانًا؟ قلتُ: لأن الرحمة =

رحمته بهم تعلقين:

1- تعلقًا مودَعًا في أصل التكوين، إذ جعل خلقهم على نظام ملائم لتكوينهم وبقاء أنواعهم واقتدارهم على دفع المهلكات والغوائل على حسب مقدار ما يقتضيه كلُّ نوع لحفظه من أضداده المخالطة له غالباً. وهذه رحمةٌ مُودَعةٌ في أصل تكوين عالمهم ومظاهره الطبيعية، وفيها أوجده حولهم من القوى الطبيعية والموجودات الحيوانية والنباتية والمعدنية، وفي تكوينهم وسط ذلك تكوينًا يمكنهم من الانتفاع بآثار هذه الرحمة بها ألهمهم وأودع فيهم من الإرادة عند دعاء ضروراتهم وحاجاتهم. وهذه الرحمة هي المسهاة أيضًا باللطف المشار إليها بقوله تعالى: ﴿اللهُ لَطِيفُ بِعِبَادِهِ ﴾ [النوى:١٩].

ومظهر هذا التعلُّق من الرحمة يبدو على الإنسان وعلى العجماوات بقانون وناموس متحد الماهية، وإن كانت ماهيتُه متفاوتةً في القوة بحسب تفاوت أصناف الحيوان في سعة الإلهام وتفاوت أفراد الصنف الواحد في أطوار نهائه الذاتي التابع للسن. وقد أفاض الله تلك القوى على مخلوقاته مقارِنةً لفيض وجودهم ونهائهم، ولم يبلغها إلى مخلوقاته تدريجًا في العصور. فإذا كان تدريج في آثاره، فذلك من اختلاف الحاجات إلى استعمال تلك القوى.

تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى الكمال لم يكن على وجه الإعنات، بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد ويلائم طوقه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمن تنبيهًا على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونفي الحرج، حتى في أحكام التكاليف والمناهي والزواجر فإنها مرفوقة باليسر بقدر ما لا يبطل المقصود منها. فمعظم تدبيره تعالى بنا هو رحمات ظاهرة، كالتمكين من الأرض وتيسير منافعها،. ومنه ما رحمته بمراعاة اليسر بقدر الإمكان، مثل التكاليف الراجعة إلى منافعنا، كالطهارة وبث مكارم الأخلاق. ومنها ما منفعته للجمهور، فتتبعها رحمات الجميع؛ لأن في رحمة الجمهور رحمة بالقية في انتظام الأحوال كالزكاة. "ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص١٧٣.

٢- وتعلقًا ثانيًّا خارجًا عن حدود التعلق الأول، وهو رحمتُهم بحفظ نظامهم الاجتهاعي من أن يدخل عليه ما يفضي إلى اختلاله واضطرابه، بحيث يتسرب الانخرام إلى النوع تسربًا خفيًّا لا يُستشعر معه وجوبُ مدافعته. وذلك في أعهالهم التي أوكل التصرف فيها وتصريفها إلى كسبهم وقدرتهم، ووضع لهم منبع تصريفها، وهي العقول وسلامة أسباب الأعهال وآلاتها العقلية والجسهانية.

ولم يترك الله تعالى رحمته بهم في إقامة تدبير شؤونهم على نظام معصوم من الفساد والاضطراب، فأراد أن يوجّه إليهم الإرشاد فيما لا تصل مداركُهم إلى إدراك معموله أصلاً (مثل دقائق المصالح والمفاسد بالنسبة إلى البشر وكثير من الأشياء بالنسبة إلى العجماوات)، أو لا تبلغ مدى ما يفضي إليه من صلاح يلوح في صور مكروهة أو فساد يلوح في صورة محبوبة (وهذا بالنسبة إلى البشر خاصة)، قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْعًا وَهُوَ شَرُّ لَكُمُ * [البقرة:٢١٦]، وما فيه أن تَكَرُهُوا شَيْعًا وَهُوَ خَيْرٌ لِلَكُمُ مُ الإنسان، وما ينال العجماواتِ منه فإنها هو بواسطة الإنسان. هذه الرحمة بادٍ في أحوال الإنسان، وما ينال العجماواتِ منه فإنها هو بواسطة الإنسان.

وكانت إفاضة هذه الرحمة على الناس إفاضة متدرجة بحسب ما اقتضته حكمة الله تعالى من رعي أحوالهم وقابليتهم الصلاح، فساق إليهم الهدى على ألسنة الرسل تأصيلاً وتفريعاً في أطوار عديدة من تاريخ البشرية والحضارة إلى أن بلغت حكمة التدبير الإلجي بهم طور الكمال، هنالك أفاض عليهم الرحمة الكاملة قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ كُم بَيِّنَةٌ مِن رَبِّكُم وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ [الأنعام:١٥٧].

فبنا أن نتعرف كيف وصلت هذه الرحمةُ الكاملة العامة بأنواعها ومظاهرها إلى الإنسان -سلطان هذا العالم(١) - وكيف أبلغها الله إليهم ودهّم على أنه ساقها

⁽١) جرت عادة المصنف في وصف الإنسان على استخدام عبارات مثل «المهيمن على العالَم»، و«سلطان العالم)، وذلك للإشارة إلى المقام العالي والمكانة الخاصة اللذين يتميز بهما الإنسان من بين سائر =

إليهم من عوالمه اللدنية. لنتبين غرضنا من مقالنا نجد أعظم ما يبين لنا ذلك قولَه تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَكَ إِلّا رَحْمَةُ لِلْعُلَمِينَ ﴿ الْاَنبِياء ١٠٠١]، فنرى أن ما سبق من الشرائع رسالة محمد على كان هديًا ونورًا، وذلك فيه رحمة. إلا أن الله ادخر وصف محمد على بالرحمة وبعمومها العالمين لمغزى دقيق، حيث لم تبلغ الرحمةُ من قبله الغاية التي أراد الله تأخيرها. فنعلم أن المراد أن رسالته امتازت بكهال الرحمة وأنه منح صفة الرحيم فبلغ كهال الرحمة البشرية، وذلك الكهال بوفرة الرحمة إلى الحد الأقصى المناسب الدال عليه التنكير في رحمة، وهو تنكير التعظيم بقرينة تخصيصه بالرسالة المحمدية أو لعمومها العالمين، كها دل عليه تعريفُ الاستغراق في العالمين في ستغرق كل العالمين على اختلاف الاحتهال في معنى العالمين في هذه الآية كها سيأتي.

والاستثناء في قوله: «إلا رحمة» من عموم أحوال محمد على فرحمة حال من ضمير المخاطب فهو وصف له. وكون الوصف بصيغة المصدر يفيد من المبالغة في كون الرحمة حالة متمكنة من خلقه ما يفيده حمل الاسم على اسم آخر من معنى الاتحاد بين مدلوكي ذينك الاسمين، والمقصود أن إرساله مقارن لشدة الرحمة وعمومها. ويدل لهذا المعنى قول النبي على: «إنها أنا رحمة مهداة»؛ (١) أي مهداة من

المخلوقات بوصفه المخلوق الذي كرمه الله تعالى بأن سخر له الأرض وحمله أمانة التكليف والخلافة فيها.

⁽۱) رواه أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في كتاب «ذخيرة الحفاظ»، وقال رواه مالك بن سعير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة ولم يذكر له علامة الضعف. – المصنف. المقدسي، محمد بن طاهر: ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائي (الرياض: دار السلف، ٢٠١٦/١٤١٦)، الحديث ٢٠٠٦، ٢٠، ص٩٩٠. ورواه الحاكم بلفظ: «يا أيها الناس، إنها أنا رحمة مهداة»، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرطهها، فقد احتجا جميعًا بهالك بن سعير، والتفرد من الثقة مقبول.» الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله: المستدرك على الصحيحين، طبعة متضمنة لانتقادات الذهبي وبعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٧/١٤١٧)، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٩٩٠، ص١٨-٨٠.

الله تعالى إلى الخلق. وهذا الإهداء هو سر معنى الإرسال في قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَكَ ﴾، فافهم دقة سره. ومن مكمِّلات كون شريعته رحمة كاملة أن الله قدر أن تكون صفةً المرسل بتلك الشريعة هي صفة الرحمة أيضاً.

وإذ قد كان أصلُ غرضنا الكلامَ على صفة رسول الله على بوصف الرحمة، فلنتبين مظهر تلك الرحمة في مقامين: مقام تخلق نفسه الزكية بخلق الرحمة ومقام إحاطة الرحمة بتصاريف شريعة كلها.

1- فالمقام الأول عهاده قوله تعالى في صفة النبي على: ﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفُ تَحِيمُ النَّهِ النوبة: ١٠٧]، وقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَكَ إِلّارَحْمَةُ لِلْعَلَمِينَ الله الله الله على الله على الله على الله على الله على الله على على خلق الرحمة في وجميع شهائله وصفاته رحمة على الخلق »؛ (٢) أي أن محمدًا على فطر على خلق الرحمة في سائر أحوال معاملته للأمة لتكون مناسبة بين روحه الزكية وبين ما يلقى إليها من وحي الشريعة التي هي رحمة، حتى يكون تلقيه الشريعة عن انشراح وطمأنينة قلب؛ لأنه يجد ما يلقى إليه ملائل رغبته وخلقه.

ولذلك خص الله محمدًا على بوصف الرحيم، ولم يوصف به أحدٌ من أنبيائه ورسله، إذ قال تعالى: ﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُ وَفُّ رَحِيمٌ ﴿ اللهِ عَلَيها لنت لهم، وقال: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمُ ۚ ﴾ [آل عمران:١٥٩]، أي: برحمة خلقك الله عليها لنت لهم، فمظهر رحمته الذاتية في معاملاته الناس في سائر أحوال المعاملة. فقد قالت عائشة رضي الله عنها: «ما انتقم رسول الله لنفسه»، وقالت: «ما خير رسول الله عليها بين أمرين إلا

⁽١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر القيسي الأندلسي الإشبيلي، من علماء أواخر القرن الخامس، أخذ عن أبيه وعن أبي الغساني، وأجاز له أبو الوليد الباجي. وقوله هذا مرويٌّ في الشفاء لعياض. – المصنف.

⁽٢) اليحصبي: الشفاء، ص١٤.

اختار أيسرَهُما ما لم يكن إثهاً ".(١)

وشواهدُ ذلك في سائر تصرفاته على أصحابه فقالوا لو دعوت عليهم فقال: "إنِّي لم أُبعث لَعَّانًا، يومَ أحد شقَّ ذلك على أصحابه فقالوا لو دعوت عليهم فقال: "إنِّي لم أُبعث لَعَّانًا، وإنها بُعثت رحمة" (٢) وما في الحديث الصحيح في غزوة ذات الرقاع أن رسول الله على كان نائمًا في القائلة تحت شجرة وسيفه معلق بها، فانتبه فوجد أعرابيًّا مشركًا اسمه غورث بن الحارث قائمًا عند رأسه والسيف مصلت في يده، فقال لرسول الله على يمنعك مني؟ فقال: الله، فسقط السيفُ من يد الأعرابي، فأخذه رسول الله وقال للأعرابي: "من يمنعك مني؟ فقال: كن خير آخذ، فتركه وعفا عنه. (٣)

وقد ثبت بمتواتر الأخبار رحمةُ رسول الله و وحلمُه في وقائع جمة مروية في كتب الصحيح والسيرة برواية جمع من الصحابة، مثل عمر وعلي وعائشة وأنس بن مالك وزيد بن أرقم وجابر بن عبدالله وعبدالله بن سلام وعبدالله بن عمرو بن العاص وأنيس الغفاري وهند بن أبي هالة وجرير بن عبدالله البجلي وأبي سعيد

⁽۱) رواه في الموطأ. – المصنف. هذان جزءان من حديث واحد في الموطأ برواية أبي مصعب الزهري وابن القاسم وسويد بن سعيد، ولفظه: «ما خُيرِّ رسول الله على المرين بين أمرين بين أمرين إلا أخذ (وفي رواية: أحب) أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه. وما انتقم رسول الله النفسه، إلا أن تُنتهك حُرمةُ الله عز وجل (وفي رواية: حرمةٌ هي لله) فينتقم لله بها». الموطأ برواياته الشهانية، «كتاب حسن الخلق»، الحديث ۱۷۸۲، ج٤، ص ۲۹. وانظره كذلك في: الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: مسند الموطأ، تحقيق لطفي بن محمد الصغير وطه بن علي بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۹۹۷)، الحديث ۱۲۵۷، ص ۱۲۵. وقد خرجه البخاري بلفظ مختلف قليلاً، صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديث ۳۵۲۰، ص ۱۹۷۰ «كتاب الحدود»، الحديث ۲۷۸۲، ص ۱۱۷۰.

⁽۲) رواه مسلم. - المصنف. صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٩٩، صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب»، الحديث٢٥٩٩، ص

⁽٣) انظر تفاصيل هذه القصة في الحاكم النيسابوري: المستدرك، «كتاب المغازي والسرايا»، الحديث (٣٨)، ج٣، ص٣٤. قال الحاكم: «هذا حديثٌ حسن على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.»

الخدري وزيد بن سعنة. (١) وأعظم مظهر لرحمته على قوله: «لكل نبي دعوة مستجابة، وقد اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة». (٢) ولذلك خصه الله بالشفاعة في الخلق في عرصات القيامة تلك الشفاعة التي لم يقدم عليها من سئلها من المرسلين عليهم الصلاة والسلام، كما ورد في حديث الشفاعة الصحيح. (٣)

[Y- المقام الثاني:] والآن وقد أتينا بلمحة دالة على مظهر الرحمة بها هي خلق النبي ﷺ، فنحن نبين إلى جانب ذلك مظهر الرحمة في المقام الثاني. وهو مقام التشريع الذي جاء به النبي ﷺ، أي ما فيه من مقوماتِ الرحمة العامة، فنعود إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا آرْسَلْنَكُ إِلَّارَحْمَةُ لِلْعَلَمِينَ اللَّهِ النبياء:١٠٧].

فنجد قوله: «للعالمين» متعلِّقًا بقوله: «رحمة» لا محالة، وأن كلمة العالمين جمع يشمل كلَّ ما يصدق عليه اسم العالم بسبب ما دلت عليه لام التعريف من الاستغراق، أي عموم جميع الأنواع التي يصدق عليها اسم العالم، وأن إبراز ذلك الاسم المعرَّف باللام في صيغة الجمع قرينةٌ على أن التعريف باللام تعريف استغراق، وأن المراد هو العالم بمعنى النوع من أنواع المخلوقات أو من أنواع

⁽١) كان زيد بن سعنة -ويقال سعية- أحد أحبار اليهود، ومن أكثرهم مالاً. أسلم وحسن إسلامه، وشهد مع النبي على مشاهد كثيرة. توفي في غزوة تبوك مقبلاً إلى المدينة.

⁽٢) بقريب من هذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة قال: قال النبي على: «لكل نبي دعوة مستجابة، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة». مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديث ٧٧٠، ٣٠٠، ص ١٢٧، وله عدة روايات مختلفة الألفاظ عند غيره. انظر مثلاً: صحيح المخديث، «كتاب الدعوات»، الحديث ٢٣٠٤، ص ١٠٩٦؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٠٩٦، ص ١٩٩، صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ١٠٩٩، ص ٩٩.

⁽٣) وهو قوله عليه السلام: «أُعْطِيتُ خَسًا لم يعطهن أحدٌ قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلَتْ لِيَ الأرضُ مسجدًا وطهورًا، وأُحِلت لِيَ الغنائم، وأُعطيتُ الشفاعة، وكان النبيُّ يُبعثُ إلى قومه خاصة وبُعِثْتُ إلى الناس عامة». «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». صحيح البخاري، «كتاب المساجد»، الحديث ٤٣٨، ص٣٧؛ صحيح مسلم، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث ٥٢١، ص١٩٤.

وأصناف ذوي العلم، بناءً على احتمالين في المراد من قوله تعالى «العالمين» ناشئين عن إطلاق اسم العالم مفردًا، مرةً على الكل المجموعي الذي يُعلم به الله تعالى، أي على جميع المخلوقات الدالة على وجود خالقها، ومرةً يُطلق على صنف من أصناف أولي العلم، أي المخلوقات أولي العلم كالبشر والملائكة.

وبذلك كانت صيغة جمع العالمين محتمِلَةً لأَنْ يُرادَ بِها جميعُ أصناف أولي العلم، وأن يُرادَ بها جميعُ أصناف الموجودات. فعلى الاحتمال الأول، يختص لفظ العالمين بالبشر المخاطبين بالشريعة، فيكون الجمعُ فيه لتأكيد العموم. وعلى الاحتمال الثاني، لقصد أن يعم لفظ العالمين سائر الموجودات، فيكون عمومًا على عموم.

فأما شُمولُه البشرَ فلأنهم المخاطَبُون بالشريعة، وأما شُموله العجهاواتِ فلأن البشرَ مخاطَبون بالشريعة بالرحمة بهن، فكانت الشريعة رحمة لهن. ويخرج ما عدا البشر والحيوان، إذ لا تُتصور فيه الرحمة، فيكون خروج بقية الأجناس تخصيصًا للعموم بدليل العقل.

وإذ قد تبين هذا، فمِمَّا لا شكَّ فيه أن الشرائعَ الإلهية التي قبل الإسلام مملوءةٌ رحمة، إلا أن الرحمة التي فيها غيرُ عامة، إما بسبب عدم تعلُّقِ بعضها بجميع أحوال المكلَّفين، مثل الحنيفية -شريعة إبراهيم المسلّخ- فهي شريعة رحمة خاصة بحالة النفس وليس فيها تشريع للأحوال العامة، وشريعة عيسى المسلّظ قريبة من ذلك على شدة في بعض أحكامها.

وإما لأنها قد تشتمل في غير القليل من أحكامها على شدة اقتضتها حكمة ألله تعالى في سياسة الأمم المشروعة لها، مثل شريعة التوراة فإنها شريعة واسعة تتعلق بأكثر أحوال الأفراد والجهاعات، وهي رحمة، كها قال تعالى: ﴿ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِئنَبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِي آَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَهُم بِلِقَآءِرَيِّهِم يُؤْمِنُونَ ﴿ اللهِ الانعام:١٥٤]؛ فإن كثيرًا من عقوبات أمتها جعلت في فرض أعهال شاقة على الأمة بتكليفها بفروض مستمرة، قال تعالى: ﴿ فَيُظلِّم مِنَ ٱلّذِينَ هَادُواْ حَرَّمَنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَتِ

أُحِلَتَ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقال: ﴿ فَتُوبُواْ إِلَىٰ بَارِيِكُمْ فَأَقْنُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ ﴾ [البقرة: ١٥]، وقال: ﴿ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴿ آللَّهُ وَالْاعران: ١٦٣]، وقال: ﴿ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةُ يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [المائدة: ٢٦]، وقال: ﴿ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةٌ يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [المائدة: ٢٦]، وقال: ﴿ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ أَن اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَن اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَن اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَن اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَن اللَّهُ عَلَيْهُمْ وَلَكُن شَدُدُوا عَلَى أَنفُسِهِم فَشَدُدُ اللهُ عليهم ﴾. (١) بقرة أرادوا لأجزأتهم، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ». (١)

لا جرم أن الله اختص الشريعة الإسلامية بوصف الرحمة العامة، وقد أشار إلى ذلك قولُه تعالى خطابًا لموسى السلا: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْكُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكُتُبُهَا لِلَّذِينَ يَنَقُونَ وَيُوْتُونَ الرَّسُولَ النَّبِي لَلَّذِينَ يَنَقُونَ وَيُوْتُونَ الرَّسُولَ النَّبِي لَلْمَعْرُوفِ اللَّهِينَ يَنَقُونَ وَيُوْتُونَ الْمَعْرُوفِ اللَّهِينَ اللَّهُمُ عَلَيْهِمُ اللَّهِينِ يَلَمُوهُم فِالْمَعْرُوفِ اللَّهِينَ اللَّهُمُ عَنِ المُنكَرِ وَيُحِلُ لَهُمُ الطَّيِبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَصَعُ عَنْهُمْ وَيَنْهُمُ عَنْ المُنكَرِ وَيُحِلُ لَهُمُ الطَّيِبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَصَعُ عَنْهُمْ وَيَعْمَعُ عَنْهُمْ وَالْأَغْلَالُ اللَّهِي كَانَتُ عَلَيْهِمُ فَاللَّيْبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَيْثِ وَيَصَرُوهُ وَاتَبَعُوا النُورَ إِلَى اللهُ اللَّهِ كَانَتُ عَلَيْهِمُ أَلُولُونَ اللهِ وَعَزَرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَبَعُوا النُورَ اللهِ عَلَيْهِمُ الْمُقَلِحُونَ اللهُ اللَّهِ عَلَيْهِمُ الْمُعْلِمُونَ اللهُ اللَّهِ عَلَيْهِمُ الْمُعْلِمُ وَالْمُعْرَامُ اللَّهُ اللهُ وَالْمُعْلِمُونَ اللهُ اللهُ وَاللَّهُ اللهُ اللهُ وَلَهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ الل

⁽۱) أخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله عنها. - المصنف. لم أجده بهذا اللفظ عند ابن منصور، فقد خرجه كما يأتي: «لو أن بني إسرائيل أخذوا أدنى بقرة فذبحوها، أجزأت عنهم، ولكنهم شددوا، ولولا أنهم قالوا: إنا إن شاء الله لمهتدون، ما وجدوها.» الخراساني، سعيد بن منصور، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حُميِّد (الرياض: دار الصميعي، ١٤١٤/ ١٩٩٣)، الحديث ١٩٣، ج١، ص٥٠٥. وقد أخرج الطبري عدة رواياتٍ في المعنى نفسه، بعضُها مرفوع وبعضها موقوف، بها في ذلك رواية ابن عباس مع اختلاف يسير في اللفظ. الطبري: جامع البيان، ، ج٢، ص٨٥ - ١٠٠.

فالفرقُ بين شريعة الإسلام وبين غيرها من الشرائع أن الرحمة ملازمةٌ بها للناس في سائر أحوالهم، وأنها حاصلةٌ بها لسائر الخلق لا لأمة خاصة. وحكمةُ تمييز شريعة الإسلام بهذه الخصيصة أن حالة النفوس البشرية بعد ما مر عليها من الأطوار والعصور قد تهيأت لأن تُساس بالرحمة، وأن تدفع عنها المشقةُ، إلا بمقادير ضرورية لا تُقام المصلحةُ بدونها، وكلُّ ذلك رحمةٌ من الله تعالى بعباده في إقامتهم على مصالحهم.

فها في الشرائع الماضية من امتزاج الرحمة بالشدة، وما في شريعة الإسلام من تمحض الرحمة لم يجر في زمن من الأزمان إلا على مقتضى الحكمة. ولكن الله أسعد هذه الشريعة وصاحبها وأمتها بمصادفتها للزمن الذي اقتضت حكمة الله في مراعاة تقويم البشر أن يكون التشريع لمم تشريع رحمة إلى انقضاء العالم. وتلك مناسبات مقدرة في الأزل، يظهر فيها ازدلاب (١) المقامات وتفاوت الكرامات.

⁽۱) لم يتضح لي وجهُ الدلالة في استخدام هذا اللفظ. هذا وقد قال ابن منظور في فعل زلب ما لعله يساعد على فهم المراد من هذا اللفظ قال: «رأيتُ في أصل من أصول الصحاح، مقروءٍ على الشيخ أبي محمد بن بري رحمه الله: زَلِب الصبيُّ بأمه، يَزْلَب زلبًا: لزمها ولم يفارقها (عن الجُرُشي). الليث: ازدلب في معنى استلب، قال: وهي لغة رديَّة.» ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص٢٥٢.

⁽٢) جزء من حديث طويل عن أبي أمامة قال: «خرج رسول الله على من بيت عثمان بن مظعون فوقف على الباب فقال: «ما لك يا كحيلة متبذلة؟ أليس عثمان شاهداً؟» قالت: بلى، وما اضطجع على فراش منذ كذا وكذا، ويصوم النهار فلا يفطر. فقال: «مريه أن يأتيني»، فلما جاء قالت له، فانطلق إليه فوجده في المسجد، فجلس إليه فأعرض عنه، فبكى، ثم قال: قد علمت أنه قد بلغك عني =

وقد اختصَّتْ شريعةُ الإسلام برحمةٍ كبرى في التشريع، وهي أن من أصولها دعوةَ الأمة إلى النظر في أدلة العقيدة وعلل التشريع كل على حسب استعداده، وتدريب الأمة على ذلك. ولذلك لمَّا سأل سائلٌ رسولَ الله ﷺ عن لقطة ضالة الغنم

أمر! قال: «أنت الذي تصوم النهار وتقوم الليل، لا يقع جنبك على فراش؟» قال عثمان: قد فعلت ذلك ألتمس الخير! فقال النبي عنه: «لعينك حظ ولجسدك حظ [ولزوجك حظ]، فصم وأقطر، ونَمْ وقُمْ، وائتِ زوجك. فإني أنا أصوم وأفطر، وأنام وأصلي، وآي النساء، فمن أخذ بسنتي فقد اهتدى، ومن تركها ضل، وإن لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة فإذا كانت الفترة إلى الغفلة فهي الهلكة وإذا كانت الفترة إلى الغوية، فإني إنها الهلكة وإذا كانت الفترة إلى الفريضة فلا يضر صاحبها شيئًا، فخُذْ من العمل ما تطيق، فإني إنها بعثت بالحنيفية السمحة، فلا تثقل عليك عبادة ربك لا تدري ما طول عمرك؟». الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر: بغية الرائد في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/١٩٩٤)، «كتاب الصلاة»، الحديث٢٥٦٩، ٢٠، ص٣٥٥. وللحديث رواياتٌ مختلفة اختلافًا يسيرًا، لعل أشهرها قوله على: «إن أحبَّ الدين إلى الله الحنيفيةُ السمحة». المرجع نفسه، «كتاب الإيمان»، الحديث٢٠٥، ٢٠، ج١، ص٢٢٥.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب فضائل القرآن»، الحديث٤٩٩٣، ص٥٩٨-٨٩٦.

⁽٢) وهو قوله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ اَمَنُواْ إِنَّمَا ٱلْخَتْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنْصَابُ وَٱلْأَنْكُمْ رِجْسُ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطُنِ فَأَجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَعْدَوَةً وَٱلْبَغْضَاءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَن السَّلَا فَي عَلَيْكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَن السَّلَا فَي فَعَلَ النَّهُ مُنْهُونَ ﴿ اللَّهُ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَن السَّلَا فَي فَعَلَ ٱلنَّهُ مُنْهُونَ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَن ذِكْرِ اللَّهِ عَالَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَّى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَا اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّه

قال له: «هي لك أو لأخيك أو للذئب»، فسأله السائل عن ضالة الإبل، فغضب رسول الله ﷺ من سؤاله وقال له: «مالك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها وتشرب الماء، وترعى الشجر، حتى يأتيها ربُّها»، (١) فها كان غضبُه ﷺ إلا لأن دليلَ عدم التقاطها قائمٌ وعلته بينة.

وكان من أصول الشريعة في تشريع الأحكام مشروعية الاجتهاد لعلماء الشريعة بنص قول النبي عليه المجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». (٢)

أما أحكام الشريعة الإسلامية فتنقسم باعتبار أنواع متعلقاتها إلى أحكام:

أ- تتعلق بذات الفرد من الأمة، وهي أحكام العبادات والحدود. وأعظم ما في هذا النوع من الرحمة التوبة قال تعالى: ﴿ فَإِن تَابَاوَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُ مَأَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا الله الناء: ١٦].

ب- وأحكام تتعلق بأحوال الأفراد بعضهم مع بعض من حيث إنهم أفراد، وتلك أحكام المعاملات بإباحة التجارات والترغيب فيها، وأنواع التعاقد، والجنايات بدفع القسوة عن المظلوم، وفي آداب المعاشرة، وفيه قوله على «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا مَنْ في الأرض يرحمكم من في السماء». (٣) وهذا النوع من

⁽۱) أخرجه بهذا اللفظ عبدالرزاق عن زيد بن خالد الجهني. الصنعاني: المصنف، «كتاب اللقطة»، الحديث الحديثان ١٨٦٠-١٨٦٠، ج١٠ ص ١٢٩-١٣٠٠؛ سنن الترمذي، «كتاب الأحكام»، الحديث العرمذي: «حديث زيد بن خالد حديثٌ حسن صحيح.»

⁽۲) لم أجده بهذا اللفظ على كثرة تداوله على الألسنة، وإنها وجدت: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». صحيح البخاري، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث٧٣٥، ص١٢٦٤؛ صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث٢١٦١، صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث٢١٦١، ص٢٨٢؛ سنن الترمذي، «كتاب الأحكام»، الحديث٢١٦، ص٣٤٣.

⁽٣) وتمامه عن عبدالله بن عمرو: «الرَّحِمُ شِجْنةٌ من الرحمن، فمن وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله». سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث ١٩٢٤، ص٢٧٦. قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن صحيح.»

الأحكام يندرج تحت قاعدة العدل والإحسان في قوله تعالى: ﴿ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ اللَّهَ يَأْمُرُ اللَّهَ يَأْمُرُ

ج- وإلى أحكام تتعلق بالمحتمع الإسلامي بقطع النظر عن الأفراد، وهذه تحت قواعد الأخوة والمواساة وسياسة الأمة.

وهي في جميع هذه الأنواع مثالُ الرحمة، بحيث لا تسلك مسلكَ الشدة إلا لضرورةِ دفع الأضرار عن أن تتخلل جامعة الأمة من أفرادها أو من كيانها الاجتماعي. فمن أحوال التشريع قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، و[قاعدة] «إذا اجتمع ضرران ينفى الأكبر بالأصغر»، وذلك رحمة بالجمهور، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمُ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوْةٌ يَتَأُولِي ٱلْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]. ومن أصول التشريع قاعدة «المشقة تجلب التيسير.»

د- وإلى أحكام تتعلق بالمجتمع البشري كله وتلك أحكام الدعوة إلى الإسلام والجهاد والعهد والصلح والجزية والعفو عن الأسرى أو الفداء. ومن أكبر أصولها أصل جلب المصالح ودرء المفاسد في ضروريات الأمة وحاجياتها وتحسيناتها.

ه- وأحكام تتعلق بالمخلوقات المحتاجة إلى الرحمة من الحيوان، فالمؤذي منها يُزال وغير المؤذي يجوز الانتفاعُ بالمقدار المنتفع به منه، ولا يجوز ما دون ذلك. ولذلك كُرِه الصيدُ للهو، وحرم تعذيب الحيوان لغير أكله، وعُدَّ سباقُ الخيل رخصةً مستثناة من قاعدة تحريم التعذيب. وفي الحديث: «إن الله كتب الإحسانَ على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحِدَّ أحدُكم شفرتَه، وليُرْحْ ذبيحته». (١)

⁽۱) القِتلة والذِّبْحة، بكسر أوله، هيئة القتل وهيئة الذَّبْح. - المصنف. صحيح مسلم، «كتاب الصيد»، الحديث ١٤٠٩، ص٧٧٧- سنن الترمذي، «كتاب الديات»، الحديث ١٤٠٩، ص٣٦١. واللفظ للترمذي.

وجاء الوعيدُ على تعذيب الحيوان والمثلة به، ففي حديث ابن عمرو وابن عباس أن النبي عبي أن تُصْبَر بهيمةٌ أو طائر للرمي، (۱) وزاد ابن عمر أن النبي علي لله نهى أن تُصْبَر بهيمةٌ أو طائر للرمي، (۱) وزاد ابن عمر أن النبي علي لله لله لله عن مَنْ يفعل ذلك. (۲) وفي حديث الموطأ أن الله غفر لامرأة مومسة؛ لأنها رأت كلبًا يلهث من العطش، فخلعت خُفّها وأدلته إلى بئر، وسقت الكلب، فغفر الله لها. (۳) وفي الحديث الصحيح: «دخلت امرأةٌ النار في هرة حبستها، لا هي أطعمتها، ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض». (١٤)

وتفاصيلُ الأحكام كثيرة، وشواهدُها غزيرة، وليس غرضُنا الآن تفصيلُها؛ لأنه مما يضيق عنه المقال، واللمحة تدل كلَّ ذي بال.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الذبائِح والصيد»، الحديثان ١٣ ٥٥ ١٤ ٥٥، ص٩٨٢.

⁽٢) المصدر نفسه، الحديث ٥٥١٥.

⁽٣) لم أجده في الموطأ برواياته الثمانية. وربها رآه المصنف في شرح ابن العربي على الموطأ، حيث أورد بدون تخريج الحديث الآي: «إن بغيًا من بغايا بني إسرائيل مرت بكلب يأكل الثرى من شدة العطش، فنزعت مُوقَها فسقته من رَكِيَّة، فغفر الله لها». ابن العربي: المسالك، ج٦، ص٣٠؟ وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبي على أنه قال: «بينها كلبٌ يُطيفُ بِرَكِيَّة قد كاد يقتله العطش، إذ رأته بَغِيٌّ من بغايا بني إسرائيل، فنزعت مُوقها، فاستقت له فسقته إياه، فغُفِر لها به». صحيح البخاري، «كتاب الأنبياء»، الحديث ٣٤٦٧، ص٤٥٥؛ «كتاب بدء الخلق»، الحديث ١٥٥١ (بلفظ مختلف عها أثبتناه)؛ صحيح مسلم، «كتاب السلام»، الحديث ١٥٥ (بلفظ مختلف عها أثبتناه)؛ صحيح مسلم، «كتاب السلام»، الحديث «بَيْنَهَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيق، إِذِ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْراً فَنَزَلَ فِيها فَشَرِبَ وَخَرَجَ، فَإِذَا كُلْبٌ هَذَا الْكَلْبَ مِنَ الْعَطَشُ مِثُلُ اللَّذِي بَلَغَ مِنِي الْعَطْشُ مِثْلُ اللَّذِي بَلَغَ مِنِي الْعَطْشُ مِنَا الْعَطْشُ مَنْ الْعَطْشُ مِنْ الْعَطْشُ مِنْلُ اللَّذِي بَلَغَ مِنْ الْعَطْشُ مِنْ الْعَطْشُ مَقَى الْكُلْبَ، فَشَكَرَ الله لَّهُ فَعَفَرَ لَه». فَقَالُوا: يَا يَلْهُ فَعَلَ اللهِ عَلَى الْبَهَائِم لاَجْرَاً؟ فَقَال: «فِي كُلِّ ذَاتِ كَيْدِ رَطْبَةٍ أُجْرٌ». الموطأ برواياته الثهانية، رَسُولَ الله وَإِنَّ لَنَ فِي الْبَهَائِم لاَجْرَاً؟ فَقَال: «فِي كُلِّ ذَاتِ كَيْدِ رَطْبَةٍ أُجْرٌ». الموطأ برواياته الثهانية، وكتاب صفة النبي عَلَى المنه الذي عَلَى المنهائية، الحديث ١٥٥٤، ح٤، ص٢٥٥.

⁽٤) بقريب من هذا اللفظ أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال، قال رسول الله: «دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض، حتى ماتت هَزْلا». صحيح مسلم، «كتاب التوبة»، الحديث ٢٦١٩، ص٧٥٠. وقد رواه البخاري وغيره بألفاظ متقاربة في أبواب مختلفة.

إعراض الرسول ره عن الاهتمام بتناول الطعام(١)

مِمَّا يمر بمزاوِل السيرة النبوية والمغترم بتقصِّي الآثار المحمدية أن يجد في «كتاب الشهائل» للترمذي وغيره صفة عيش رسول الله على في بيته وعيش أزواجه أمهات المؤمنين، ويمر به في كتب الحديث حديثُ عائشة رضي الله عنها: «ما شبع آل محمد من خبز الشعير يومين متتابعين حتى قبض»، (٢) وقولها: «نمكث شهرًا ما نستوقد نارًا، إن هو إلا الماء والتمر». (٣)

وقد رأيتُ بعضَ المؤمنين يعتوره في هذا المقام هاجسٌ وحيرة فيقول: كيف قتر الله على رسوله الرزق؟ والبعض يقول: إذا كان ذلك لحكمة في سيرة الرسول لعظمة زهده في متاع الدنيا، ولقوة صبره على لأوائها، فلهاذا لم يُرزق أزواجُه ما فيه كفايةٌ لهن ولم يكن لهن من المرتبة ما يبلغن به مرتبة الرسول فيساوينه فيها هو من دلائل علو الهمة في الإعراض عن الدنيا، فيكرب وتضيق نفسه؟

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ٧، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٤ (ص٤٥٠ ٣٥٥).

⁽۲) كنز العمال، «باب شمائل الأخلاق - زهده هي الحديث ١٨٦٠، ج٧، ص١٨٧. (وذكر أنه أخرجه ابن جرير الطبري). وأخرج البخاري عن عائشة أنها قالت: «ما شبع آل محمد هي منذ قدم المدينة، من طعام البُرِّ ثلاث ليال تباعًا، حتى قبض». صحيح البخاري، «كتاب الأطعمة»، الحديث ٢٤٥، ص ٢١٦. ومثله عند البيهقي: الحديث ٢٤٥، ص ٣٤٦، ومثله عند البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص٣٤٣. وأخرج الترمذي عن أبي هريرة قال: «ما شبع رسول هي وأهله ثلاثنا تباعًا من خبز البر حتى فارق الدنيا». سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٥٨، ص ٢٥٠؛ البحصبي: الشفا، ص ٨٢٠.

⁽٣) سنن الترمذي، «أبواب صفة القيامة والرقائق والورع»، الحديث ٢٤٧١، ص٥٨٦. «إنا كنا آل محمد نمكث شهرًا ما نستوقد نارًا إن هو إلا الماء والتمر». قال الترمذي: «هذا حديث صحيح».

وقد رأيتُ في كلام بعض السلف رحمهم الله ما يوهم تطرقَ مثل هذا الخاطر، كما رُوي عن النعمان بن بشير أنه قال: «ألستم في طعام وشراب ما شئتم؟ لقد رأيتُ نبيّكم وما يجد من الدَّقَل ما يملأ بطنه». (١)

وعن عبدالرحمن بن عوف أنه أُتِيَ يومًا بصفحة فيها خبزٌ ولحم، فلما وُضعت بين يديه بكى، فقال له بعض أصحابه: ما يبكيك؟ فقال: توُقي رسول الله ولم يشبع هو وأهلُ بيته من خبز الشعير، فلا أُرانا أُخِّرنا لما هو خير لنا.» (٢)

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ما أشبع من طعام فأشاء أن أبكي إلا بكيت، فقيل لها: لم ذلك؟ قالت: أذكر الحال التي فارق عليها رسول الله على الدنيا، والله ما شبع من خبز ولحم مرتين في يوم»، (٣) ونحو هذا من الآثار.

فرأيت أن هذا الموضوع مما يتعين تحقيقه في السيرة النبوية، ليكون أهل العلم على بصيرة في هذا الباب، وليزداد المؤمن إيهانًا ولا يرتاب.

الطعام مادة جسدية ولذة حيوانية:

اعلم أن للناس في تناول الطعام ثلاثة أحوال: حالة النهم، وحالة الاعتدل، وحالة الإقلال. وتناول الطعام ليس من المحامد في ذاته، وإنها هو شيء أودعه الله في جبلة الحيوان ليحصل به خلف ما يضيع من القوى بسبب حركة الدماغ وحركة الأعضاء. وقد جعل الله في تناوله التذاذًا؛ لأن فيه زوال ألم الجوع، لطفًا منه تعالى بخلقه حيث أوجد فيهم دواعي ذاتية لتحصيل ما فيه بقاء الهياكل وبقاء النوع،

⁽۱) الدقل، بفتح الدال وفتح القاف، نوع رديء من التمر. -المصنف. سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ۲۳۷۲، ص ٥٦٥.

⁽٢) المبرهان فوري: كنز العمال، «كتاب الشمائل – باب شمائل الأخلاق»، الحديث ١٨٦٣٢، ج٧، ص ٢٠١. وفيه «هلك» بدل «توفي»، وذكر أنه أخرجه ابن جرير.

⁽٣) سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٥، ص٦٦٥.

وحكمة منه تعالى حتى لا يحتاج الحيوان إلى أمر ونهي يحملانه على تبادل (١) ما فيه بقاؤه. فمن عرف حكمة الله في ذلك، علم أن الأكل لإقامة قوام الحياة وبقاء الهيكل والنوع، ومن لم يعرف ذلك سعى إليه لما فيه من اللذة أو الخلاص من الألم غير عالم بها في ذلك من المصلحة والحكمة، فحصلت الحكمة على غفلة منه، فهو يسعى لخير عظيم ولا يدري، ولذلك قال الحكيم لبعض الأغهار: أنت تعيش لتأكل، وأنا آكل لأعيش. قال عياض في الشفاء: "لم تزل العرب والحكماء تتهادح بقلة الطعام وتذم كثرته؛ لأن كثرة الأكل دليل على النهم والحرص وغلبة الشهوة، جالب لأدواء الجسد وخثارة النفس، وقلته دليل على القناعة وملك النفس وقمع الشهوة، مسبب للصحة وصفاء الخاطر وحدة الذهن، وفي الحديث: "ما ملأ ابن آدم وعاءً قط شرّاً من بطنه، حَسْبُ ابن آدم آكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه». (١)

ثم إن بين الأمم في حال تناول الطعام تفاوتًا بحسب توزع اهتمام الهمم نحو تناول الملاهي واللذات الدنيوية، وما للنفوس من إجمام وإقلاع كما يقول المثل: «كل امرئ يأكل زاده». والعرب كانوا أقلَّ الناس عنايةً بالطعام؛ لأن همتهم كانت منصرفةً إلى الفروسية والنساء والشراب والميسر. وربها كانوا يعدون الأكل من اللذات التي تنبو عنها المروءة، فكانوا يتركون مآكل كثيرة. وربها عيروا بأكل ما يسيل من الفم، كما عيروا قريشًا بأكل السخينة، "" حتى بلغ الأمر ببعض أهل المروءة منهم أنه تغدى على حافة غدير ماء فحانت منه التفاتةٌ إلى الغدير فرأى هيئة الأكل في الغدير، فاشمأز من ذلك المرأى وترك الأكل حتى مات جوعاً. وقد قالت

⁽١) كذا في الأصل، ولعل الأولى أن يقال: تناول.

⁽٢) عن مقدام بن معدي كرب، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما ملأ آدميٌّ وعاءً شرَّا من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يُقمن صلبه. فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه». سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٨، ص٥٦٦.

⁽٣) طعام رقيق يتخذ من من دقيق. - المصنف.

عائشة في حديثها: «وكان النساء يومئذ خفيفاتٍ لم يثقلهن اللحم، إنها يأكلن العُلْقة (١) من الطعام». (٢) ولقد بُعث رسول الله على ليتمم مكارم الأخلاق، فكان مفطورًا على ما فُطر عليه قومه من قلة الطعام وقلة الاحتفاء به، فلا جرم أن كان في نبوته يزيد اقترابًا من هذا الخلق الجليل، ولقد رُوي عنه أنه كان يعجبه قولُ عنترة:

وَلَقَدْ أَبِيتُ عَلَى الطَّوَى وَأَظَلُّهُ كَيُمَا أَنَالَ بِ لَذِي ذَا لَأُكُ لِ(")

فقال: «ما وُصِفَ لِي أعرابِيُّ فأحببت أن أراه إلا عنترة» لقوله: «ولقد أبيت على الطوى» إلخ. (٤) هذا وأراد عنترة بقوله: «لذيذ المأكل» قضاء أوطاره التي تتوجه إليها همته، على طريق المشاكلة.

المدد الروحاني :

إن لرسول الله على قوتين: قوة ملكية وهي الغالبة عليه، وهي قوة الروح المشبعة بالنبوة المزال منها حظوظ الشيطان، كها أنبأ عنها حديث شق صدره الشريف وإزالة المضغة التي هي حظ الشيطان منه، وقوة بشرية وهي قوة جبلته وفطرته التي فطره الله عليها بشرًا سويًّا وهي أضعف قوتيه. وإن شئت فقل: إن القوة الأولى هي القوة المجددة عليه بالنبوة والمتزايدة في مراقي الرفعة، والقوة الثانية هي البقية الباقية من الفطرة التي أذابتها أشعة النبوة فلم تبق منها إلا ما تتوقف سلامة الهيكل الإنساني عليه بحسب الفطرة التي اقتضتها حكمة الله في تركيب المزاج، بقاعدة «لا تبديل لخلق الله»، بحيث لو أنزلت إلى ما دونها لاضمحل منه المزاج، بقاعدة «لا تبديل لخلق الله»، بحيث لو أنزلت إلى ما دونها لاضمحل منه

⁽١) ما يُتبَلَّغ به من العيش. - المصنف.

⁽٢) جزء من رواية عائشة لقصة حديث الإفك ولفظه: «وكان النساء إذ ذاك خفافًا لم يُبلهن ولم يغشهم اللحم، إنها يأكلن العُلْقة من الطعام.» صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ١٤١٤، ص٧٠٢.

⁽٣) ديوان عنترة، ص ٢٤٩ (وفيه «كريم» بدل «لذيذ»).

⁽٤) الأصفهاني: الأغاني، ج٣/ ٨، ص ٣٨٦. وفيه جاء في البيت لفظ «كريم» بدل «لذيذ».

الهيكل الإنساني فذهب المقصود من بعثته رسولاً بشيرًا، ليكون إبلاغ مراد الله إلى الخلق بواسطة لها اتصال بعالم البشر المبلغ لهم، واتصال بعالم الملك الذي منه التلقي: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَيَهِكَ أُنَّ يَمْشُونَ مُطْمَيِنِينَ لَنَزَّلُنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿ قُلُ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ مَا اللَّهِ مَلَكًا لَجَعَلْنَهُ رَجُلًا وَلَلْبَسَنَا مَلَكًا رَسُولًا ﴿ قُلُ اللَّهِ مِنَا اللَّهِ مَا اللَّهُ عَلَيْهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَهُ رَجُلًا وَلَلْبَسَنَا عَلَيْهِم مَا يَلْبَسُونَ فَل الله الله الله الله الله على المناسبة بينها. المتألهين بقوله: «استفادة القابل من المبدأ تتوقف على المناسبة بينها.»

ولكلتا القوتين شعار ومدد، وإمداد كلتا القوتين يكسبها شدة، فكان رسول الله على لأجل رجحان قوته الملكية على قوته البشرية يمد الله تلك القوة بها يكسبها تزكية وإشعاعًا، وذلك بإفاضة الأنوار القدسية كل آن على الروح المحمدية. وكان رسول الله على مأمورًا بأن يتطلب إمدادًا من قبل ربه، ويجاهد في تحصيله بقيام الليل: ﴿يَا أَيُّهَا اللَّمْ وَا أَيْلُ إِلَّا قِلِيلًا اللَّهِ وَالنَّمَا اللَّهُ وَالنَّمَا اللَّهُ وَالنَّمَا اللَّهُ وَالنَّمَا اللَّهُ وَالنَّما اللَّهُ وَالنَّما اللَّهُ وَالنَّما اللَّهُ فَي الحديث: ﴿إِنِي ليغان على قلبي، فأستغفر الله في اليوم سبعين مرة»، (١) وبمجاهدة النفس.

وكان لأجل بشريته يتنوال من شؤون الحياة ما هو سبب لاسبقاء الهيكل من لازم الطعام والشراب والنوم، وهو في تناوله ذلك لا يجانب مشايعة التكميل الروحاني، فالطعام يتناول منه قليلاً، ولذلك يكثر الصوم ويواصل الصوم، وقد نهى أصحابه عن مواصلة الصوم فقالوا: إنك تواصل، فقال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيت يطعمني ربِّ ويسقيني»، (٢) فأعلمنا أن لذاته إمدادًا إلهيًّا في حفظ مزاجها؛

⁽۱) عن الأغر المزني أن رسول الله ﷺ قال: «إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة». صحيح مسلم، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث ۲۰۲۲، ص ۲۰۰۰؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الصلاة»، الحديث ۲۵۱، ص ۲٤٧.

⁽٢) جمع المصنف بين ألفاظ حديثين. صحيح البخاري، «كتاب الصوم»، الحديثان١٩٦٣-١٩٦٤، ص٥-٣١٦.

لأن المقدار الذي يستمده الرسول لها غير كاف وحده لاستبقائها، وأن الله فطر ذاته على أنها تتغذى غذاءً غير متعارف. وكذلك حال نومه كان كها قال في الحديث الصحيح: "إن عيني تنامان، ولا ينام قلبي». (١)

فالزهد في الحظوظ الدنيوية المحضة هو مقام الرسول على الصحيح عن على أن رسول الله على قال: «ما لي وللدنيا»، وفي ذلك قصة. (٢) وفي الصحيح عن حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: «كان فراش رسول الله على مسحًا تنيه له ثنيتين فينام عليه، فلم كان ذات ليلة قلت: لو ثنيته بأربع ثنيات لكان أوطأ له فثنيناه بأربع ثنيات فلما أصبح قال: «ما فرشتموني الليلة؟»، قالت: قلنا: هو فراشك إلا أنا ثنيناه أربع ثنيات، قلنا: هو أوطأ لك، قال: «ردوه لحاله الأولى، فإنه منعتني وطأته صلاتي الليلة»، (٤) يعني صلاة آخر الليل النافلة.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب التهجد»، الحديث ١١٤٧، ص١٨٣؛ «كتاب صلاة التراويح»، الحديث ٢٠١٣، ص٥٩٨؛ سنن أبي داود، الحديث ٢٠١٣، ص٥٩٨؛ الحديث ٢٠١٩، ص٢١٩، الحديث ٢٠١٩، ص٢١٩.

⁽٢) عن ابن عمر رضي الله عنها قال: «أتى النبيُّ ﷺ بيتَ فاطمة فلم يدخل عليها، وجاء عليٌّ فذكرت ذلك له، فذكر للنبي ﷺ، قال: «إني رأيت على بابها سترًا موشيًا»، فقال: «ما لي وللدنيا»، فأتاها علي فذكر ذلك لها، فقالت: لِيأمُرْنِي فيه بها شاء، قال: «ترسلي به إلى فلان، أهل بيت بهم حاجة».» صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها»، الحديث٢٦١٣، ص٤٢٣.

⁽٣) الْمِسح، بكسر الميم وسكون السين، كساء غليظ من الشعر. - المصنف.

⁽٤) قال المناوي في التعليق على هذا الحديث: ««كان فراشه مِسْحًا»، بكسر فسكون، لباس من شعر أو ثوب خشن يعد للفراش من صوف يشبه الكساء أو ثياب سود يلبسها الزهاد والرهبان وبقية الحديث عند مخرجه الترمذي يثنيه ثنيتين فينام عليه فلم كان ذات ليلة قلت لو ثنيته أربع ثنيات لكان أوطأ فثنيناه له بأربع ثنيات فلما أصبح قال: «ما فرشتموه الليلة؟» قلنا: هو فراشك إلا أنا ثنيناه بأربع ثنيات، قلنا هو أوطأ لك. قال: «ردوه لحاله الأول؛ فإنه منعني وطاؤه صلاتي الليلة.» قال ابن العربي: «وكان المصطفى على يمهد فراشه ويوطئه ولا ينفض مضجعه، كما يفعل الجهال بسنته» اهد. وأقول: قد جهل هذا الإمام سنته في هذا المقام، فإنه قد جاء من عدة طرق أنه قال عليه الصلاة والسلام: إذا أوى أحدُكم إلى فراشه فلينفضه بداخلة إزاره. (ت -يعني الترمذي - في كتاب الشائل) النبوية عن حفصة) بنت عمر، رمز المصنف لحسنه وليس بجيد، فقد قال الحافظ =

من أجل هذا لم يكن لرسول الله على تعلق بلذائذ الحياة الدنيا، ولذلك قال في الحديث الصحيح: «حبب إلى من دنياكم النساء والطيب، (۱) وجعلت قرة عيني في الصلاة». (۲) ولذة النساء ولذة الطيب لذتان تُفضيان إلى كالات روحانية، فقرب النساء فيه تكميلُ الملكية بتهذيب القوة الحيوانية ليصفو ما في النفس من الكدر فتتغلب القوة الملكية؛ لأن الله أعطى رسوله على قوة زائدة، كما ورد في حديث أنس البخاري: «كنا نتحدث أن رسول الله على أعطي قوة ثلاثين رجلاً». (٣) وحكمة خلق هاته القوة في جسده الشريف أن تكون تلك تلك القوة غير المعتادة مناسِبةً لأن غير معتادة؛ لأن بين إمداد قوى الجسد وقابلية القوة الروحية ملابسةً وثيقة.

وكما أن القوى الجسدية تمد القوة الروحية بها تحتاجه كذلك تمد الهيكل البشري بقوى زائدة؛ لأن شأن المادة الجسدية أن تكون أوزاعًا بين ما يحتوي عليه الجسم الروحاني من الجهاز الملائكي الذي يوقده ويشعه العقل الذي مقره القلب والدماغ، ومن الجهاز الجثماني الذي به حفظ بقاء الهيكل المحتوي على العقل الموقد

⁼ العراقي: هو منقطع. فيض القدير، «باب كان، وهي الشمائل الشريفة»، الحديث ٦٨٤١، ج٥، ص ١٧٢ - ١٧٣.

⁽١) روي هكذا، وروي: «حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء» إلخ، فقيل لم يذكر الخصلة الثالثة، وقيل: إن زيادة كلمة ثلاث وهم من الراوي، والرواية بترك زيادة ثلاث أصح. - المصنف.

⁽۲) سنن النسائي، «كتاب عشرة النساء»، الحديثان ٣٩٤٥–٣٩٤٦، ص ٢٤٤؛ النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب النكاح»، الحديث ٢٧٣٣، ج٢، ص ١٩٠٠ (قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»). مسند الإمام أحمد، الحديث ١٢٢٩٣، ج١٩، ص ٣٩٠٠ البزار: البحر الزخار، الحديث ٦٨٧٩، ج١٣، ص ٢٩٦.

⁽٣) حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا معاذ بن هشام قال: حدثني أبي، عن قتادة قال: حدثنا أنس بن مالك قال: «كان النبي على يعلى يعلى نسائه في الساعة الواحدة، من الليل والنهار، وهن إحدى عشرة. قال: قلت لأنس: أو كان يطيقه؟ قال: كنا نتحدث أنه أعطي قوة ثلاثين». صحيح البخاري، «كتاب الغسل»، الحديث ٢٦٨، ص٤٨. قال البخاري: «وقال سعيد، عن قتادة: إن أنسًا حدثهم: تسعُ نسوة».

للروح الملكي، فلقاء نسائه على ترويحٌ للقوة الملكية وتهذيب للقوة البشرية، فهو إذن بمنزلة الأجزاء التي تمزج بها الأدوية لتعدل ما في العقاقير من الحدة. فالتطيُّب يحصل بها تشتمل عليه العقاقير من التأثير في مقاومة انحراف الأمزجة، والأجزاء المعدلة تدفع ما تحدثه تلك العقاقير من منافرات المزاج، وتسمى تلك الأجزاء في عالم الطب بالمصلحات. فهذا تقريب هذا السر الإلهي إلى الأفهام.

وأما الطيب فلأنه ينعش الروح ويفيض المشاعر العقلية، فهو ملائم للملكية. وقد قال رسول الله عليه أن يأكل بصلاً فأبى النبي، فظن الرجل أنه حرام، فقال له رسول الله عليه: "إني أناجي من لا تناجي"، يعنى الملائكة. (١)

جوع الرسول ﷺ [والحكمة منه]:

1 – قال الحكيم شهاب الدين السهروردي في هياكل النور: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، (٢) وإنها يشغلها عن عالمها [هذه] القوى البدنية (ومشاغلتها)، فإذا قويت النفسُ بالفضائل الروحانية وضعف سلطانُ القوى البدنية [وغلبتها]، بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، [وتتصل بأبيها المقدس] وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية [العالمة بحركاته وبلوازم

⁽۱) «عن ابن شهاب: زعم عطاء أن جابر بن عبدالله زعم أن النبي على قال: «من أكل ثومًا أو بصلاً فليعتزلنا، أو فلعتزل مسجدنا، أو ليقعد في بيته»، وأن النبي على أُتِي بقِدْرٍ فيه خَضِراتٌ من بقول فوجد لها ريحًا، فسأل فأُخبر بها فيها من البقول، فقال: «قربوها». إلى بعض أصحابه كان معه، فلها رآه كره أكلها، قال: «كل فإني أناجي من لا تناجي». صحيح البخاري، «كتاب الأذان»، الحديث ٨٥٥، ص ١٣٨.

⁽٢) اصطلح حكماء الإسلام على تسمية عالم الشهادة، أي عالم المحسوسات والماديات، بعالم الملك، وتسمية عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس -وهو عالم ما وراء المادة- بعالم الملكوت.

حركاتها] وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها.» (١)

وحكماء الإشراق يجعلون ذلك من الرياضة النفسية، ويجعلونها من وسائل إشراق النفس وانكشاف الحقائق لها. وقد تقرر من أصول الدين أن النبوة لا تحصل بالاكتساب، وإنها هي محض فضل من الله، لكن ذلك لا يمنع من إثبات إنباء الله تعالى أنبياءه ورسله بسلوك طرائق تعين نفوسهم على تلقي ذلك العبء الجليل ودوام تحمله: ﴿اللهُ أُعَلَمُ حَيَّتُ يَعَمَلُ رِسَالَتَهُ ﴿ وَالانعام: ١٢٤]. فلجوع رسول الله حكم وأسرار خفية، قد من الله علينا بمعرفة قليل من كثيرها. وأول تلك الحكم ما كنت أذكره آنفاً.

Y- وثم حكمة أخرى، وهي تقلل رسول الله من الحظوظ الدنيوية لتقوى الهمة الروحية بمقدار ضعف التعلق بالشهوات الجسدية. ومن هذا المعنى ما ثبت في الآثار أن رسول الله على كان في صدر البعثة وهو بمكة يخرج مع أصحابه القليلين يومئد سائحًا في البريَّة ابتعادًا بأسماعهم وأبصارهم عن أن يتعلق بها آثار الشرك، ليزداد تفرغ أتباعه لتلقي أنوار الإيمان في قلوبهم وانقطاعًا عن حظوظهم الدنيوية التي يتركونها في منازلهم اختيارًا، بإرشاد هاديهم الأكبر الكليل. وكان الرسول وأصحابه يتركون تناول معتاد الطعام انتقالاً من طاعة إلى طاعة لتتزين نفوسهم بأصناف الطاعات.

ففي الصحيح عن عتبة بن غزوان الله قال: «لقد رأيتُني وإني لسابع سبعة مع رسول الله ما لنا طعام إلا ورق الشجر حتى تقرحت أشداقنا، فالتقطت بردة (٢)

⁽۱) السهروردي، شهاب الدين: هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ۲۰۰۲)، ص ٨٥. وما بين حاصر تين من كلام السهروردي ولم يورده المصنف، أما عبارة «ومشاغلتها» فزيادة من المصنف.

⁽٢) ضرب من اللباس. - المصنف. انظر: (صحيح مسلم) (٢٩٦٧) (١٤)، و(المعجم الأوسط) للطبراني، ج٣، ص١٠، الحديث (٢٦١٣).

فقسمتها بيني وبين سبعة فها منا من أولئك السبعة أحد إلا وهو أمير مصر من الأمصار». وفي حديث أنس بن مالك قال رسول الله: «لقد أخفتُ في الله وما يُخاف أحد، ولقد أتت علي من بين ليلة ويوم ما لي ولبلال طعام يأكله ذو كبد إلا شيء يواريه إبط بلال»، أي قليل من طعام يوضع وعاؤه تحت إبط الرجل.

٣- وحكمة أخرى لها غاية نفسانية، وهي أن شريف الخصال التي بها غذاء الأرواح وارتقاؤها إلى معارج الكهال ورفع أعلى الدرجات في الآخرة عديدة متنوعة، ولكل خصلة منها آثار نورانية وتنعهات روحانية تخالف ما لخصال أخرى مثلها. ولخصلة الصبر أيضًا أنوار تخالف غيرها، فكان من تمام نعمة الله على عبده ورسوله أن يسر له تلك الخصال كلها حتى يكون سيد الكاملين في جمع مراتب الكهال في الدنيا والآخرة. فكها أناله من خيرات نعمة الشكر أعظمها، أناله من خيرات نعمة الشكر أعظمها، أناله من خيرات نعمة الشكر أعظمها، أناله من عيرات نعمة الصبر أشرفها. وعندي أن هذا الملحظ هو مغزى ما روى الترمذي عن أبي أمامة عن عائشة أن رسول الله عليه قال: "إني عُرض علي أن تُجعل لي بطحاء مكة ذهبًا فقلت: لا يا رب، أجوع يومًا وأشبع يومًا، فأما اليوم الذي أجوع فيه فأتضرع إليك وأدعوك، وأما اليوم الذي أشبع فيه فأحمدك وأثني عليك». (١)

⁽۱) اليحصبي: الشفا، ص ۸۳؛ وأخرج الترمذي عن أبي أمامة عن على قال: ««إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر، وكان غامضًا في الناس لا يشار اليه بالأصابع، وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك»، ثم نقر بإصبعيه فقال: «عُجّلتُ منيّتُه فَلَّتُ بَواكيه قلَّ تراثُه». وبهذا الإسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «عرض علي ربي ليجعل لي بطحاء مكة ذهبًا، قلت: لا يا رب، ولكن أشبع يومًا وأجوع يومًا»، أو قال ثلاثًا أو نحو هذا، «فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك، فإذا شبعت شكرتك وحمدتك». قال الترمذي: «وفي الباب عن فضالة بن عبيد. هذا حديث حسن. والقاسم هو ابن عبد الرحمن، ويكنى أبا عبد الرحمن بن خالد بن يزيد بن معاوية وهو شامي ثقة، وعلي بن يزيد يضعف في الحديث مولى عبد المرحمن بن خالد بن يزيد بن معاوية وهو شامي ثقة، وعلي بن يزيد يضعف في الحديث عن على قال: قال رسول الله على: «أتاني ملك فقال: يا محمد إن ربك يقرأ عليك السلام ويقول: = على قال: قال رسول الله هيه: «أتاني ملك فقال: يا محمد إن ربك يقرأ عليك السلام ويقول: =

3- وحكمة رابعة، وهي أن فريقًا من المسلمين كانوا فقراء لا يجدون سعة في العيش، فكان من رفق رسول الله بهم أن لا يكون أوسع عيشًا منهم. ففي الصحيح عن أبي طلحة الأنصاري: «شكونا إلى رسول الله على الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، فرفع رسول الله على أنه شد بحجرين؛ (١) فهذا يدل على أنه شد بحجرين؛ لأن مدة جوعه كانت أطول من مدتهم، وشد الحجر على بطنه الشريف لدفع ما يحدثه الجوع من ألم؛ لأن البطن إذا خلت تطلبت ما تعتاده من الغذاء، فيكون شد الحجر عليها دفعًا لحركة الجهاز الهضمي التي أودعها الله في الجهاز عند احتياج الجسم إلى الغذاء. والمقصود من إظهاره ذلك لهم تربيتهم على الصبر وقلة الشكوى عليم بهم في جنب الله تعالى.

0- وحكمة خامسة، وهي أن رسول الله على قد كان مأمورًا بمجاهدة المشركين الذين قاموا في وجه الدعوة وراموا صدها بالقوة والسيف، وهم أهل مكة وبقية من استجاب لتأييدهم. وكان رسول الله على وأصحابه في قلة عددهم أمامهم، فكان من حكمة الله في سيرة رسول الله في عيشه أن يكون في ذلك قدوة لأصحابه حتى يكونوا أهل مصابرة على لأواء الحروب. فلذلك كانوا يطيقون في الغزوات الصبر عن الطعام، ففي الصحيح عن سعد بن أبي وقاص: «لقد رأيتني أغزو في العصابة من أصحاب محمد ما نأكل إلا ورق الشجر الحبيلة (٢) حتى إن أحدنا ليضع كها تضع الشاة أو البعير.)

⁼ إن شئت جعلت لك بطحاء مكة ذهبًا، قال: فرفع رأسه إلى السهاء وقال: لا يا رب، أشبع يومًا فأحمدك وأجوع يومًا فأسألك». كنز العمال، «باب شمائل الأخلاق وزهده على الحديث ١٩٢١، ج٧، ص١٩١-١٩٢.

⁽۱) سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٧١، ص ٥٦٥.

⁽٢) الحبلة، بضم الحاء وسكون الباء، ثمر شجر العضاة، كشجر السيال والسمر والسلم. - المصنف.

وخلاصة الأمر أن جوع النبي على المناه المراف ولا يلحقه من جرائه أسف ولا تعب. ولو كان ذلك عن خصاصة لما دام عليه الرسول إلى آخر عمره، وقد فتح الله له الفتوح بعد الهجرة وفاضت الأموال في آخر حياته. فقد فتحت خيبر سنة سبع، وكانت بلاد نخيل كثير، فكان لرسول الله منها الخمس وقد شارط اليهود أن يعملوا في نخيلها ويزرعوا من أرضها ولهم نصف ما يخرج منها من ثمر أو زرع. وفتحت فدك بدون قتال فكانت فيئًا، لرسول الله من ذلك الخمس. فها كان رسول الله يتوسع في عيشه بعد هذا الثراء الواسع، بل الذي ثبت غير ما حديث من الصحاح أن رسول الله ما استبدل حالة عيشه حتى توفاه الله تعالى، وما يقتني إلا عمرًا وشعيرًا، وكان يبث ما عدا ذلك في الأقربين من المهاجرين واليتامي وعدد [من] المسلمين.

وأوضحُ الآثار في ذلك ما ورد في الصحيحين عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: «انطلقت حتى أدخل على عمر فأتاه حاجبه يرفأ فقال: هل لك في عثمان وسعد والزبير وعبدالرحمن؟ قال: نعم، فأذن لهم فدخلوا، ثم جاء يرفأ فقال: هل لك في عباس وعلي؟ قال: نعم، فدخلا، فقال العباس: يا أمير المؤمنين اقض بيني وبين هذا. فتكلم عمر كلامًا طويلاً جاء فيه: إن الله قد كان خص لرسوله في هذا الفيء شيئًا لم يعطه أحدًا غيره، فقال جل وعز: ﴿ مَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ عِنْ أَهْلِ الْقُرْكَىٰ فَلِلّهِ وَلِلرّسُولِ اللهُ وَاللهُ ما وَلِنْ ما اللهُ عَلَىٰ وَاللهُ ما اللهُ عَلَىٰ وَاللهُ ما اللهُ عَلَىٰ وَاللهُ ما اللهُ عَلَىٰ وَاللهُ ما عليكم. لقد أعطاكموها، وبثها حتى بقي منها هذا المال، فكان رسولُ الله ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته، ثم يأخذ ما بقي المال، فكان رسولُ الله ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته، ثم يأخذ ما بقي

⁼ ما نأكل إلا ورق الشجر والحبلة حتى إن أحدنا ليضع كها تضع الشاة والبعير وأصبحت بنو أسد يعزروني في الدين، ولقد خبت إذن وضل عملي».» قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بيان.» سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٦٥، ص٥٦٣، وقريب منه ما أخرجه مسلم: صحيح مسلم، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث ٢٩٦٦، ص٥٦٨. وانظر كذلك صحيح البخاري، «كتاب فضائل أصحاب النبي عليه»، الحديث ٣٧٢٨، ص٥٦٨.

فيجعله تَجَعْلَ مال الله، فجعل بذلك رسول الله حياته»، ثم التفت إلى النفر الحاضرين فقال: أنشدكم بالله هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم»، إلخ. (١)

فلو كان القصد في عيش رسول الله عن خصاصة أو حاجة، لكان قد عاش أربع سنين من بقية عمره في سعة ورفاهية عيش؛ إذ ما كان يعوزه من ذلك شيء، وقد رأيت أن عمر بن الخطاب قال: «فكان رسولُ الله ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته»، فسمى ذلك التمر والشعير نفقة رسول الله لسنته؛ لأن ذلك عيشه المعروف.

توجع بعض السلف عند ذكر ذلك:

أما توجع بعض السلف لذلك وكمده عند ذكراه، فهو واردٌ على أنحاء. منها أن بعضهم قد ينفعل بمشاهدة حالة اعتادت النفوسُ أن تتأثر لمثلها، فيسبق من نفسه ذلك الانفعال المعتاد إذ يريد التحقق في معرفة حكمته ثم يزول ذلك بالتذكير أو بالتذكر، ويكون ذلك سببًا لإدراكه حقيقة الكمال بإرشاد الرسول أو بتفطن نفوسهم للغاية السامية ما يزيد نفوسهم ارتقاءً في المعارف. ونحو هذا ما ورد في الصحيح عن عمر بن الخطاب في حديث الإيلاء وكيف دخل عمر على رسول الله والرسول في مشربة وهو مضطجع على سرير مرمل قد أثر رُمال السرير (٢) في جنبه، قال عمر: فقلت يا رسول الله ادع الله فليوسع على أمتك فإن فارس والروم وسع عليهم وأُعطوا الدنيا وهم لا يعبدون الله، فقال له رسول الله عليه: «أو في شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم قد عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا».» (٣)

⁽۱) انظر تمام الحديث في: صحيح البخاري، «كتاب فرض الخمس»، الحديث ٣٠٩٤، ص٥١٢، صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٧٥٧/ ٤٩، ص٦٩٧.

⁽٢) المرمل: المنسوج من السعف بزينة لعل بعض نسجه كان ناتئًا على بعض، والرمال -بضم الراء- ما رمل، أي نسج على ترميل.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٨، ص٣٩٨-٣٩٩؛ صحيح مسلم، «كتاب الطلاق»، الحديث ١٤٧٩، ص٥٦٥-٥٦٦؛ سنن الترمذي، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث ٣٣١٨، ص٧٦٤-٧٦٦.

ومن تلك الأنحاء ما هو تذكر للحالة التي فارق عليها رسول الله على الدنيا، وخشيتهم أن يكون تغير حالهم إلى الرفاهية يبعد بهم عن مقامات الكمال التي ألفوها من أفضل الناس. ومن هذا النحو حديث عبدالرحمن بن عوف وحديث عائشة اللذين تقدما في طالع هذه المحاضرة.

ومن تلك الأنحاء نحو قصد بأهله تذكير المسلمين بنعمة الله ببسط الرزق لهم، إذ كانت مراتبهم في التعلق بالدنيا لم تبلغ مراتب أصحاب رسول الله بله رسول الله نفسه عليه، أو قصدوا به موعظة أنفسهم، أو تذكر نعم الله عليهم. ومن هذا النحو حديث حديث النعان بن بشير المتقدم: «ألستم في طعام وشراب ما شئتم، لقد رأيت نبيكم وما يجد من الدقل ما يملأ بطنه.»(١)

ومنه حديث أبي هريرة أنه تمخط في ثوب ممشق من كتان ثم قال: «بخ بخ، يتمخط أبو هريرة في الكتان، لقد رأيتني وإني لأخر فيها منبر رسول الله وحجرة عائشة فيجيء الجائي فيضع رجله على عنقي يرى أن بي جنونًا وما بي جنون وما هو إلا الجوع.»(٢)

وربها عرضت لبعض الناس حين المرور على هذه الآثار من السيرة النبوية انفعالات شفقة، فذلك ناشئ عن قلة تدبر في حال زهد رسول الله على وعن اشتباه لهم في مراقي روحه الزكية في معارج الكهال والإعراض عن الحظوظ العاجلة، فيخالونها حرمانًا أو نحوه تخيلاً مثله لهم ما ألفوه في إحساس عامة الناس من

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث۲۹۷۷، ص۱۱۳۸؛ سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث۲۳۷۷، ص٥٦٥.

⁽٢) عن محمد بن سيرين قال: «كنا عند أبي هريرة وعليه ثوبان ممشقان من كتان فمخط في أحدهما ثم قال بخ بخ يتمخط أبو هريرة في الكتان، لقد، رأيتني وإني لأخر فيها بين منبر رسول الله وحجرة عائشة من الجوع مغشياً علي فيجيئ الجائي فيضع رجله على عنقي يرى أن بي الجنون وما بي جنون وما هو إلا الجوع». قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب». سنن الترمذي، الحديث ٢٣٦٧، ص٥٦٤.

الضعف والخناعة عندما يحرمون شهواتهم ولذاتهم، فالواجب عليهم في هذا المقام التدبر والاستهداء بأهل العلم ليفهموا غاية هذا المعنى، وأرى أن معظم الصحابة لم يكن يخفى عنه ما في إعراض الرسول عن الاهتهام بالطعام من الحكم، ولو لا ذلك لما قصرت كثرتهم ووفرة أموالهم عن إمداد بيت رسول الله بخيرات أموالهم، ولم ينقل إلينا أن ذلك كان يحصل منهم إنها كانوا يهدون إليه طرفًا من باكورة الثهار أو من عسل ونحوه في مناسبات قليلة، وكان رسول الله على بدعوته إلى الطعام، كها ورد في حديث أبي شعيب الأنصاري إذ دعا رسول الله في خمسة من أصحابه فجاءه رسول الله بعدد كثير، وبارك الله في الطعام فكانت معجزة.

تنافس آل النبي عليه وأصحابه في الاقتداء به:

كان آل رسول الله على وأصحابه أشد الناس حرصًا على الاقتداء به في الكهال، وأشدُّ الناس قربًا إليه أشدهم اقتداءً به. وقد كان يُحَدِّ يُحمل أقرب الناس إليه على ذلك، ففي البخاري أن النبي على أتى بيت فاطمة ابنته فلم يدخل فجاء على فذكرت فاطمة ذلك له فذكره على للنبي على فقال: "إني رأيت على بابها سترًا موشيًّا فقلت ما لي وللدنيا"، فأخبر على فاطمة فقالت ليأمرني فيه بها شاء، فقال الرسول: "ترسل به إلى فلان أهل بيت بهم حاجة"، (١) فكرهه لابنته ولم يكرهه للذين أرسل إليهم. وفي البخاري وغيره عن على أن فاطمة رضي الله عنها بلغها أن رسول الله عنها بلغها أن رسول الله الله أن برقيق، فجاءته تشكو ما تلقى في يدها من الرحى وتسأله خادمًا من ذلك الرقيق الذي أي به إليه فلم تجده فذكرت ذلك لعائشة، فلما جاء رسول الله أخبرته، قال على: فجاءنا رسول الله يحيث وقد أخذنا مضاجعنا فقال: "ألا أدلكما على خير لكما من خادم؟ إذا أويتما إلى فراشكما فكبرا ثلاثًا وثلاثين وسبحا ثلاثًا وثلاثين

⁽١) صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، الحديث٢٦١٣، ص٤٢٣.

واحمدا ثلاثًا وثلاثين، فهذا خير لكما من خادم».(١)

أفترى رسول الله عليه المنته بخادم من جملة رقيق أفاءه الله عليه؟ كلا، ولكنه اختار لها الزهد على الترفه، وقد قال لأبي الهيثم في الحديث الذي سأذكره: "إذا أتانا سبي فإننا نعطك خادمًا»، ومن أجل ذلك أيضًا خير رسول الله أزواجه أمهات المؤمنين لما نزلت آية التخيير: ﴿ يَتَأَيُّهُا ٱلنِّيُ قُلْلِا أَوْبِكَ إِن كُنتُنّ تُرِدْن الله المُحيَوة الدُّنيَ وَزِينتها فَنَعَا لَيْن أَمْتِع كُنّ وأُسَرِّم كُنّ سَرَاحًا جَمِيلا ﴿ وَلِن كُنتُن تُرِدْن الله وَلَا الله وَالله الله وقال لعائشة وكانت الصغرى فيهن قبل أن تختار: «ما عليك أن تستأمري أبويك»، وكذلك كان أبو بكر وعمر.

وأوضح ما يبين ذلك ما روي عن حفصة أم المؤمنين أنها قالت لأبيها عمر بن الخطاب: «لو لبست ثوبًا ألين من ثوبك وأكلت طعامًا أطيب من طعامك فقد وسع الله في الرزق وأكثر من الخير، فقال عمر: يا بنية كيف رأيت عيش رسول الله عليه قالت: والله يقيم الشهر لا يوقد في بيته سراج ولا تغلي له قدر، قال: فكيف رأيت عيش صاحبه? (يعني أبا بكر)، قالت مثل ذلك. قال: فها تقولين في ثلاثة أصحاب مضى اثنان على طريقة واحدة وخالفهها الثالث أفيلحق بهها؟ قالت: لا، قال: فأنا ثالثهها ولا أزال على طريقهها حتى ألحق بهها. « فسهاها عمر طريقة، وعلم أنها طريقة فاضلة ومرادة لصاحبيه، وأنه إن عدل عنها لم يلحق في الدرجة بصاحبيه.

⁽۱) «عن شعبة قال: حدثني الحكم، عن ابن أبي ليلى: حدثنا على: أن فاطمة عليها السلام أتت النبي يحد شعبة قال: حدثنا على: أن فاطمة عليها السلام أتت النبي يحد الله تشكو إليه ما تلقى في يدها من الرحى، وبلغه أنه جاءه رقيق، فلم تصادفه، فذكرت ذلك لعائشة، فلما جاء أخبرته عائشة، قال: فجاءنا وقد أخذنا مضاجعنا، فذهبنا نقوم، فقال: «على مكانكما». فجاء فقعد بيني وبينها حتى وجدت برد قدميه على بطني، فقال: «ألا أدلكما على خير مما سألتها؟ إذا أخذتما مضاجعكما، أو أويتما إلى فراشكما، فسبحا ثلاثًا وثلاثين، واحمدا ثلاثًا وثلاثين، وكبرا أربعًا وثلاثين، فهو خير لكما من خادم».» صحيح البخاري، «كتاب النفقات»، الحديث ٥٩١١، صحيح البخاري، «كتاب النفقات»،

وفي حديث الترمذي أن رسول الله على وأبا بكر وعمر خرجوا إلى منزل أبي الهيثم بن التيهان الأنصاري وكان رجلاً كثير النخل والشاء ولم يكن له خدم، فلم يجدوه فسألوا عنه امرأته، فقالت ذهب يستعذب لنا الماء، فلم يلبثوا أن جاء أبو الهيثم بقربته فوضعها ثم جاء يلتزم رسول الله على ويفديه بأبيه وأمه، ثم انطلق بهم إلى حديقته فبسط لهم سماطاً، ثم انطلق إلى نخلة فجاء بقنو فوضعه، فقال له النبي الله وأفلا تنقيت لنا من رطبه؟ قال: إني أردت أن تختاروا من رطبه وبسره، فأكلوا وشربوا فقال النبي والذي نفسي بيده هذا النعيم الذي تسألون يوم القيامة: طل بارد ورطب طيب وماء بارد" فأراد تذكيرهم بأن إعراضهم عن ذلك أنفع لهم يوم القيامة وأرفع. وقال لأبي الهيثم: «هل لك خادم؟» قال: لا، قال: «فإذا أتانا سبى فأتنا». " وفي الحديث قصة. (٢)

وأحسب أن ما ألممت به بفتح مشاكي (٣) نيرة في التحقق بسر مجاهدة رسول الله عليه نفسه، وقد قيل لرسول الله عليه في ذلك وقيل له: إن الله غفر له ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا»، وفيه إيهاءٌ إلى أن الشكر وسيلة الزيادة فيها يشكر عليه وأن رسول الله عليه يرقى بكل ذلك درجات عنه الله تعالى.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب التهجد»، الحديث ۱۱۳۰، ص ۱۸۱؛ «كتاب التفسير»، الحديث ٤٨٣٦، ص ١٨٢٠؛ «كتاب التفسير»، الحديث ٢٨٠٦، ص ١١٢٠؛ صحيح مسلم، «كتاب صفة القيامة والجنة والنار»، الحديثان ٢٨١٩- ٢٨٢، ص ١٠٨٥؛ سنن الترمذي، «أبواب السهو»، الحديث ١٢٥، ص ١٢٥، ص ١٢٥.

⁽۲) سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٦٩، ص٥٦٥. والقصة - كما أخرجها الترمذي - هي أن النبي على خرج «في ساعة لا يخرج فيها ولا يلقاه فيها أحد فأتاه أبو بكر فقال ما جاء بك يا أبا بكر؟ فقال خرجت ألقى رسول الله على وأنظر في وجهه والتسليم عليه، فلم يلبث أن جاء عمر، فقال: ما جاء بك يا عمر؟ قال: الجوع يا رسول الله، قال: وأنا قد وجدت بعض ذلك، فانطلقوا إلى منزل أبي الهيثم بن التيهان الأنصاري» إلخ.

⁽٣) جمع مشكاة. - المصنف.

معجزة الأمية(١)

صفةُ الأمية الثابتة لرسول الله على حين نصفه بالنبي الأمّي هي معجزةٌ من أعظم معجزاته، وهي على عِظم أمرها لا نجد الكلام عليها مشبعًا مؤتلفًا في كتب السيرة والكلام، فكان حقًّا علينا أن نوفيها حقَّ البحث والتحقيق إيفاءً لما بقي علينا حقُّ الإيفاء به من السيرة وإيرافًا لظلالها.

إنها كانت الأميةُ من أعظم معجزات الرسول؛ لأن بها كهالَ إعجاز القرآن الذي هو أعظمُ معجزة وأبقاها، ولأنها معجزةٌ قائمة بذات الرسول يشاهدها كلُّ مَنْ عرفه قبل النبوة، وكلُّ مَنْ آمن به وصاحبَه، وكل مَنْ بلغ إليه من خبره ما سارت به الركبان وتحدث به الأضداد والخلان. أما بقية معجزاته، فقائمة بذوات أخرى، ولكن انتسابها إليه من جانب تحديه بها، أو لكونها من آثاره، أو لكونها من فعله.

فانشقاقُ القمر حادثٌ كائنٌ في غير ذات الرسول، وهو معجزةٌ له لتحديه به، ونَبْعُ الماء وتكثيرُ الطعام حادثٌ كائن في الماء وفي الطعام من أثر وضع يده المباركة فيها، وردُّه عين أبي قتادة الأنصاري حادث قائم بعين أبي قتادة، وهو معجزة للرسول لكونه من فعله.

وبعد فإن للأمية شرفًا آخر يزيد عِظَمها قدرًا، وهو أنها أمرٌ يتعلق بالروح دون الجسد. فكما جعل الله لعظماء الرسل معجزاتٍ ذاتيةً قائمة بذواتهم مثل بياض اليد لموسى المعلى، ومثل التكوُّن بدون أب لعيسى العلى، جعل لمحمد العلى معجزة الأمية معجزةً ذاتية متعلقة بالروح، أي النفس الناطقة التي هي أشرفُ ما في

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ١١، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٨/ مايو ١٩٣٨ (ص٤٣٦–٤٤١).

الإنسان: «فأنت بالروح لا بالجسم إنسان». (١) فإن مآل أميته ﷺ إلى استغناء روحه في بلوغ كمالها القاصر والمتعدي، عن الحاجة إلى التثقيف بتعليم القراءة والكتابة اللتين هما طريق كمال النفس في متعارف البشر، فكانت نفس الرسول بالغة أرقَى مراتب الكمال بإفاضة ربانية هي آية من آيات الله تعالى.

حقيقة الأمية أنها عدمُ معرفة القراءة والكتابة، وهي صفةٌ مصوغة بصوغ الأخذ من الأمي، وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب. والأمِّيُّ منسوبٌ إلى الأم، والمقصود أنه على الحالة التي جُبل عليها حين ولدته أمه، إذ لم يكتسب تعليهًا مكتبيًّا؛ لأن التعليم أمر مكتسب، فالذي لم يتعلم قد بقي على ما وُلد عليه. وقد قال بعضُ على اللغة: إن العرب أخذوا الأمي من الأمة، بمعنى العامة؛ لأن معظم العامة في اصطلاح العرب لا يعرف قراءة ولا كتابة. ولذلك وصف العرب بالأميين لغلبة الأمية عليهم إلا قليلاً منهم من أهل المدن والقرى مثل أهل الحيرة والأنبار والطائف ومكة. وحسبك أن خاصة شعرائهم وهم خاصة أقوامهم كانوا لا يحسنون القراءة والكتابة، وقصة المتلمس وطرفة بن العبد حين هملا كتابين من الملك عمرو بن هند إلى عاملة بالبحرين يأمره أن يقتلها وهما يحسبان أنه أمر لها بصلة، أكبرُ شاهد على مبلغ الأمية فيهم. (٢)

⁽۱) هذا عجز البيت الثاني من بيتين من البسيط للشاعر أبي الفتح البُستي (نسبة إلى مدينة بست الواقعة الى الغرب من مدينة قندهار بأفغانستان، والمتوفّى في بخارى سنة ٤٠٠ أو ٤٠١ أو ٤٠٠)، وهما: يَا خَادِمَ الجُسْمِ كَمْ تَشْقَى بِخِدْمَتِهِ لِتَطْلُبَ الرِّبْحَ فِيهَا فِيهِ خُسْرانُ لَيَا خِسْمِ إِنْسَانُ أَقْبِلْ عَلَى النَّفْسِ فَاسْتَكُمِلْ فَضَائِلَهَا فَأَنْتَ بِالنَّفْسِ لاَ بِالجِسْمِ إِنْسَانُ ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٨٣٥)، ص١٨٨٠.

⁽۲) انظر مناقشة عميقة ومستفيضة لمسألة الأمية ووصف النبي على بها في: بدوي، عبدالرحمن: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمه عن الفرنسية كهال جاد الله (الدار العالمية للكتب والنشر، بدون مكان ولا تاريخ النشر)، ص ١١- ١٩. (هذا وينبغي أن نشير إلى أن الترجمة تشكو من ضعف واضح). وانظر خبر قصة المتلمس وطرفة في: الأصفهاني: الأغاني، ج ٨/ ٢٤، ص ٥٤ - ٥٥٠ (نشرة الحسين).

ثبت وصفُ الأمية لرسول الله بالتواتر من القرآن والسنة وإخبار أهل الأخبار من العرب وغيرهم. فالقرآن يقول: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِي ٱلْأُمِيِّ فَنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [الجمعة:٢]، ﴿ وَمَا كُنتَ نَتْلُواْ مِن قَبْلِهِ مِن كِنكِ وَلا تَخْطُهُ. بِيمِينِكُ إِذَا لاَرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿ الله وَمَا كُنتَ نَتْلُواْ مِن قَبْلِهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّيِيّ ٱلْأُمِيّ ﴾ [الاعراف:١٥٨]. (١)

وجاء في حديث بدء الوحي عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله لما جاءه الملك وهو في غار حراء أنه قال: «قال لي: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني (٢) حتى بلغ مني الجهد، (٣) ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: ﴿ أَقْرَأُ بِاللَّهِ مَلَقَ لَ اللَّهُ مَا لَمُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى الللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى الللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى ا

فقول رسول الله: «ما أنا بقارئ» رد لقول الملك له: «اقرأ»، إذ حسِبَ الرسول أن الملك لما أمره بأن يقرأ قد ظن أنه يعرف القراءة والكتابة. وتكريرُ الملك أمره بأن يقرأ أمرُ تكوين من الله تعالى، وغطُّه إياه ثلاثًا مظهر من مظاهر الخلق، أي خلق قوة القراءة في قلب النبي من دون تعلم على سبيل خرق العادة، إذ الشأن أن الأمِّيَّ لا تطاوع نفسُه القراءة، إذ القراءة فن خاص من فنون الكلام مخالف لحفظ الشعر والأمثال، بل القراءة استظهارُ ما يتعلمه المتعلمُ من كتب العلم عن ظهر قلب، وهي

⁽١) وكذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَنَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنِّيَّ ٱلْأُمِّيَ ٱللَّهِي يَجِدُونَـهُ، مَكْنُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَائِةِ وَٱلْإِنْجِيــل ﴾ [الأعراف:١٥٧].

⁽٢) الغط -بغين معجمة وطاء مهملة مشددة - هو الضم بشدة. - المصنف.

⁽٣) الجهد -بفتح الجيم- هو نهاية الوسع والمقدرة حتى يصل التعب. - المصنف.

⁽٤) صحيح البخاري، «كتاب بدء الوحي»، الحديث ، ص١٠ وقد ساق المصنف الحديث بتصرف.

ملكةٌ خاصة لا تتأتَّى لغير المتعلم بعد ممارسة طريقة التعليم التي يرتاض بها المتعلم تدريجًا من معرفة كتابة الحروف والنطق بالكلام المكتوب ليعاود ما يُملَى عليه، حتى يصير وعي ما يُلقى إليه من العلم وتعلقه بعقله سهلاً عليه. (١)

وقوله تعالى: ﴿ أَوْرَا وَرَاكُ ٱلأَكْرَمُ ﴿ آَ اللَّهِ عَلَمُ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ ﴿ آَ اللهِ اللهُ الله

إن المحاسن الإنسانية المعدودة كهالاتٍ هي ثلاثة أقسام: قسمٌ هو جِبلِّيُّ بأصله وأثره بأصله وأثره، وقسم هو كَسْبِيٌّ بأصله وأثره معًا. فالقسم الأول هو المحاسن الذاتية المحضة التي لا تتعلق بالروح كالصباحة

⁽۱) انظر تحليلاً للدلالة النفسية لأمر النبي الأمي بالقراءة وأهمية تلك الدلالات في تكوين المقياس الموضوعي لظاهرة الوحي في: بن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ص٠١٥ –١٥٨.

⁽٢) في الأصل «لهم»، وقد أصلحناها بناءً على معاد الضمير إلى «الإنسان»، وهو مفرد. وإن كان قد يجوز معادُه على جمع مقدر، أي الناس أو بنو آدم على اعتبار أن لفظ الإنسان اسم جنس، والله أعلم.

⁽٣) أورد المصنف كلام البغوي بتصرف، ولفظه: «وقيل: الإنسان ها هنا محمد ﷺ، بيانه: ﴿وَعَلَمَكَ مَا لَمْ تَكُنُ تَعَلَمُ ۚ ﴾ [انساء: ١١٣]. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، تحقيق محمد عبدالله وزميليه (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٩/ ١٩٨٩)، ج٨، ص٤٧٩.

والرشاقة وحسن النغمة، وفي القسم الثاني نعد شرف النسب وعزة القبيلة وكرم الموطن وأمثال ذلك. فهذه صفاتٌ تتفق لَمِنْ تَلَبَّسَتْ به اتفاقًا، فإذا نشأ فيها بعثت فيه صفاتٍ من الكمال كحسن الأسوة بالسلف وكعزة النفس بعزة القبيلة والأريحية لحفظ سمعة الموطن.

فأما القسم الثالث فهو الكهالات الحقة، وهي الصفاتُ التي لا يترقب منها إلا آثارها، لما تحمل عليه موصوفها من اندفاع إلى الفضائل واجتناب للنقائص، مثل العلم والشجاعة والعدالة والعفة وما يتشعب عنها من فروعها وآثارها وتركيباتها من صبر وحلم وعفة ونحو ذلك من مكارم الأخلاق الإنسانية. ويكون حظ الفضيلة لمن اجتمع له نصيب منها بمقدار وفرة ذلك النصيب الكامن فيه حتى يبلغ منتهى صفات الرُّجلة المعبَّر عنها بالمروءة، كها قال الشاعر:

وَلَمْ أَرَ أَمْثَالَ الرِّجَالِ تَفَاوَتَتْ إِلَى الْفَضْلِ حَتَّى عُدَّ أَلْفٌ بِوَاحِدِ(١)

فإذا بلغت تلك الفضائل المبلغ الذي الخارق للعادة كان المتصف بها مختارًا الاصطفاء الله إياه. وقد أشار إليه المعنى الجليل الذي في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَنَ نُؤْمِنَ حَتَىٰ لَاصطفاء الله إياه. وقد أشار إليه المعنى الجليل الذي في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَنَ نُؤْمِنَ حَتَىٰ فَوْقَى مِثْلَ مَا أُوقِى رُسُلُ اللَّهُ اللّهُ أَعَلَمُ حَيّثُ يَجَعَلُ رِسَالتَهُ أَد ﴾ [الانعام: ١٢٤]. وأهل هذه الدرجة متفاوتون فيها، كما قال تعالى: ﴿ ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقد كان حظُّ محمد على من تلك المحامد أعظم الحظوظ وأعلاها، إذ بلغ المنتهى مما يُتمدَّح بكمالها والاعتدال في أوساطها مما يُذمُّ طرفاه ويُحمد وسطُه، فكان بذلك أفضل الرسل، كما قال تعالى: ﴿ وَرَفَعُنَا لَكَ ذِكْرَكَ اللهِ الشريدَ]، وقال تعالى: ﴿ وَرَفَعُنَا لَكَ ذِكْرَكَ اللهِ الشريدَ]، وقال تعالى: ﴿ وَرَفَعُنَا لَكَ ذِكْرَكَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ

⁽۱) البيت هو الثاني والعشرون من قصيدة للبحتري يمدح فيها الفتح بن خاقان وابنه أبا الفتح. ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، ط۲، بدون تاريخ)، ج۱، ص٦٢٢-٦٢٢.

الأسباب العادية والعرفية إنها تُعتبر كهالات أو نقائص لما يترتب عليها من المسبّبات، إذ المنظور إليه هو المقاصد والغايات. فالحواس والجوارح تُعتبر كهالات للإنسان، إذ هي أسباب إدراكه وإتيان أعهاله على وفق إدراكه. وإذ قد كان معظمُ ما تندفع إليه تلك الحواس والجوارح يفيد الإنسان كهالاً، اعتبر وجودها وقوتها كهالاً واعتبر عدمها أو ضعفها نقصًا، وكذلك الأمارات العادية تكون كهالاً أو نقصًا بذلك الاعتبار، فالثراء كهال عُرفي لما يتيسر به من الكرم وحفظ المروءة عن الاحتياج بذلك الغير، كها قيل: «نعم العون على المروءة الجدة». فإذا شرفت نفس امرئ بالقناعة وعزة كهال الخلق لم يكن الفقر نقصًا فيه، كها قيل:

وَالْفَقْ رُ فِي النَّفْسِ لاَ فِي المَالِ تَحْسِبُهُ وَمِثْلُ ذَاكَ الْغِنَى فِي النَّفْسِ لاَ المَالِ(١)

وهناك حالة أعجب من ذلك كله، وهي حالة ما إذا تعطلت مسببات الأسباب فتصبح تلك الأسباب معدودة من النقائص لتخلف حصول (أسبابها) مع

أَبْلِ عُ سُلَيُهَانَ أَنِّي عَنْهُ فِي سَعَةٍ شَلِيهَانَ أَنِّي عَنْهُ فِي سَعَةٍ شُكَا بِنَفْسِ عَيْ الْمَارَى أَحَدًا السَّرِفُقُ عَنْ قَدَرٍ لاَ الضَّعْفُ يَنْقُصُهُ وَالْفَقُرُ وَفِي السَنَّفْسِ لاَ فِي المَالِ نَعْرِفُهُ فَقطع عنه سليهان الراتب فقال الخليل:

وَفِي غِنَّى غَدْرُ أَنِّي لَسْتُ ذَا مَالِ يَمُوتُ هُونَ غِنَى خَدْرً أَنِّي لَسْتُ ذَا مَالِ يَمُوتُ هُونًا يَنْفَى عَلَى حَالِ وَلاَ يَنْفَى عَلَى حَالِ وَلاَ يَزِيدُ لُكُ عُتَالِ وَلاَ يَزِيدُ لُكُ عُتَالِ وَمِثْلُ ذَاكَ الْغِنَى فِي السَنْفُسِ لاَ المَالِ وَمِثْلُ ذَاكَ الْغِنَى فِي السَنْفُسِ لاَ المَالِ

وَزَلَّ نِهُ يُكْثِرُ رُ الشَّ يُطَانُ إِنْ ذُك رِت مِنْهَا التَّعَجُّ بَ جَاءَتْ مِنْ سُلَيُهَانَا لاَ تَعْجَ بَنَّ لِحَاءَتْ مِنْ سُلَيُهَانَا لاَ تَعْجَ بَنَّ لِحَدُ النَّحْسُ يَسقِي الأَرْضَ أَحْيَانَا الاَتَعْجَ بَنَّ لِحَدُ النَّحْسُ يَسقِي الأَرْضَ أَحْيَانَا الاَعْدَانِ: وفيات الأَعْيان، ج٢، ص٢٤٥-٢٤٦.

⁽۱) البيت للخليل بن أحمد الفراهيدي، وله قصة لعله من المناسب ذكرها ها هنا. كان للخليل راتبٌ على سليان بن حبيب بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي وكان والي فارس والأهواز، فكتب إليه يستدعيه، فكتب الخليل جوابه:

قيام داعي اللائمة والعذل على وجودها مع تخلّف آثارها، كما قال أبو الطيب: وَمَنْ يُنْفِقِ السَّاعَاتِ فِي جَمْعِ مَالِهِ فَخَافَةَ فَقْرٍ فَالَّذِي فَعَلَ الْفَقْرُ (١)

فتحقَّقُ أن الأسبابَ لا قيمةً لها إلا بمقدار ما يحصل من آثارها أو يتعطل منها. ومن أجل هذا، نجد أن كهالاتٍ في بعض الموجودات تُعدُّ نقائصَ في غيرها، فكثرةُ الأكل محمودة في الخيل وهي مذمومة في الإنسان، ووجود الجوارح كهال فينا؛ لأن انعدام شيء منها يُكسبنا عجزًا عن بعض الكهالات، والله تعالى منزه عن الجوارح؛ لأن ما تقصد له الجوارح ثابت لله تعالى بذاته بدون واسطة، فتمحضت في جانب الله لأن يكون تقدير اتصافه بها تعالى الله عن ذلك نقصًا، إذ لم يبق لها من الآثار حينئذ إلا ما فيها من الاحتياج والنقص. وكذلك الولد كهال للإنسان؛ لأنهم سبب الاعتزاز بهم والانتفاع بهم مع أن نسبة الولد إلى الله تعالى نسبة نقصية لثبوت الغنى المطلق له تعالى، فتمحض الولد بتلك النسبة للكون نقصًا لما يحف به من نقيصة الاحتياج إلى التوليد والمشاركة في صفة الألوهية.

فكذلك صفة الأمية تعد في العرف نقصًا في الناس؛ لأنها تحول بين المتصف بها وبين انكشاف حقائق الأشياء له، إذ قد استقر ناموس العادة أن العلم لا يحصل إلا بالتعلم، فالأمِّيُّ بحكم العادة غير واصل إلى العلميات التي بها انكشاف حقائق الأشياء الذي يعقبه اجتناء فوائدها والتمكن من استعمالها فيها تُراد له. وقد يحصل للأمِّيِّ معارف قليلة بالتلقين أو التجربة أو بمخالطة أهل العلم، إلا أن ذلك حظ ضئيل مبعثر ينقرض في تحصيله معظمُ العمر، وهو على ضآلته قابلٌ للتشكك عند أدنى تشكيك، فلا يحصل به الكمال العلمي الحقيقي ولا لذة المعرفة والاطلاع، ولا يُكسب

⁽۱) البيت من قصيدة قالها المتنبي في مدح علي بن أحمد عامر الأنطاكي. ومعناه أن مَنْ يجمع المالَ خوف الفقر فإن ذلك هو الفقر حقيقة؛ لأنه إذا جمع حُرم، والحرمان فقر. وقال الخطيب القزويني معناه: إذا أفنيت عمرك في جمع المال ولم تنفقه، فقد مضى عمرك في الفقر، فمتى يكون غناك؟ وقال العكبري: وهذا البيت من أحسن الكلام وبديعه، وهو من كلام الحكمة. ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، ج٢، ص٢٥٥.

صاحبه الشجاعة الأدبية في علومه، كما قال تعالى في أهل الكتاب: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ اللهُمْ اللهُمْ اللهُمْ مِن اللهُمْ اللهُمْ اللهُمْ اللهُمْ مِن اللهُ اللهُمْ اللهُمْ عير محتمِل للخطأ في كل نواحي الانكشافات والعلوم كا جاءه من لدن وحي إلهي غير محتمِل للخطأ في كل نواحي المعرفة التي بُعث لأجلها والتي تتوق نفسُه لعلمها تبعًا لأصلها، فكان على بينة من أمره ويقين من علمه ثابتًا على بثه: ﴿ قُلُ إِنّي عَلَى بَيّنَةٍ مِن رَبِّ وَكَذَّبّتُ مِبِدًّ ﴾ [الأنعام:٥٥].

فقد حصل له من العلم أوثق وأسمى مما يحصل للمتعلمين غير الأميين، ففي تلك الحالة لا تكون أمية ذلك الأمّيِّ نقصًا، وهو في هذه الحالة وإن ساوى المتعلم في كثير من المعارف، فقد فاقه بكون المعاني الحاصلة له غير معرضة للشك والاختلاف وبظهور كرامته عند الله تعالى إذ خصه بمزية العلم مع الأمية لتكون آية عند أمة الدعوة من الأميين إذ جاءهم بها لا قبل لأفضل عقلائهم بنواله، ومن غير الأميين إذ أوتِيَ من علوم دينهم ما يُعد تحصيله بينهم عزيز الوقوع في خاصة أحبارهم مع ما يزيد من علوم لا قبل لهم بتحصيلها.

وقد تكون معجزةُ الأمية عند غير الأميين أعجبَ وأوضح؛ لأنهم كانوا يُزهون على الأميين ويعدونهم أحطَّ منهم، كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله: ﴿ وَاللَّهُ مِنَا اللَّهُ مَا اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الل

⁽۱) ابن صياد رجل من اليهود، وقيل هو دخيل فيهم، اسمه صاف.كان قد ناهز الحلم في زمن دخول رسول الله الله المدينة، وكان ينتحل ضربًا من الكهانة ويدعي أنه يستطلع الضائر. وقد حسب المسلمون أنه الدجال، ورام عمر بن الخطاب قتله، فنهاه رسول الله على عن قتله. وفُقد يوم الحرة في المدينة في خلافة يزيد بن معاوية. – المصنف.

⁽٢) جزء من حديث عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن عمر انطلق مع النبي على في رهط قبل ابن صياد، حتى وجدوه يلعب مع الصبيان، عند أطم بني مغالة، وقد قارب ابن صياد الحلم، فلم يشعر حتى ضرب النبي على بيده، ثم قال لابن صياد: «تشهد أني رسول الله؟»، فنظر إليه ابن صياد فقال: =

اختار الله لرسوله محمد على صفة الأمية إظهارًا لصدق نبوته الكاملة الطافحة بأبلغ الحكم، وأنفع القوانين، وأصدق المعارف. فإن مجيئه بذلك الحق الباهر، وثقته بصحة ما جاء به، ودفاعه عنه، ومجادلته معانديه فيه، ومباهلته إياهم، وإقامة الحجج القاطعة عليهم، كانَ أظهرَ ما جاء به رسولٌ من عند الله. ولقد يكون في بعض المعجزات مقنعٌ للناظر والسامع بصدق ما جاء به.

ولكن الله تعالى لما جعله أفضل الأنبياء أراد أن تكون معجزة رسالته أوضح المعجزات وأجلاها فائدة بمعجزة باقية مستمرة لكل زمان، وجعلها قائمة بذاته وبنفسه الشريفة. تلك هي معجزة القرآن التي نوه بها قولُه السلافي في الحديث الصحيح: «ما من الأنبياء نبي إلا أُوتِي من الآيات ما مثلُه آمن عليه البشر، وإنها كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إلى، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»، (۱) وجعل معجزة الأمية مكمِّلةً لمعجزة القرآن ومؤسِّسةً لمعجزة الشريعة، فمن أين لأمي أن يأتي بمثل ما أتى به محمد السلافي لولا أن ما أتى به وحي من الله عز وجل؟ ولذلك قال الله تعالى: ﴿فَأَنُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ عَلَى التقوابسورة من رجل مثل محمد مثل عائدٌ إلى قوله: «عبدنا»، المراد به النبي على التوابسورة من رجل مثل محمد في كونه بشرًا أميًّا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم.

إعجاز القرآن من جهتين: جهة لفظه، وجهة معانيه. فإعجازه من جهة اللفظ ببلاغته وفصاحته اللتين أعجزتا فصحاء العرب وبلغاءهم عن معارضته، وهذه

الشهد أنك رسول الأمين. فقال ابن صياد للنبي على: أتشهد أني رسول الله؟ فرفضه وقال: «آمنت بالله وبرسله»، فقال له: «ماذا ترى؟. قال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال النبي على: «نُحلِّط عليك الأمر». ثم قال له النبي على: «إني قد خبأت لك خبيئًا»، فقال ابن صياد: هو الدخ، فقال: «اخسأ، فلن تعدو قدرك». فقال عمر الله عمر الله أضرب عنقه. فقال النبي على: «إن يكنه فلن تسلط عليه، وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله».» صحيح البخاري، «كتاب كتاب الجنائز»، الحديث ١٣٥٤، ص770.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٤٩٨١، ص٣٦٨؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٢٧٤، ص٢٥٢.

الجهةُ أهم جهتي إعجازه لعامة العرب الذين لا يحيطون بعجائب ما حواه القرآن من العلوم، وغير العرب يثبت لديه الإعجاز من هذه الجهة بضرورة عجز العرب عن معارضته. (١)

وإعجازه من جهة معانيه هو:

٢- بها تضمنه من الحكمة السامية والقوانين الصالحة.

٣- الحقائق العلمية الجليلة أو الحقائق التي تبينت للناس بعد أن دلهم العلم
 عليها وشهد العلماء بها.

٤- الحقائق التي سيشهد بها في مقتبل الأزمان: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايكِتِنَافِ ٱلْآفَاقِ وَفِيَ أَنْفُسِمِمْ حَتَى يَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَهُ ٱلْحَقُ الْوَلَمْ يَكُفِ بِرَبِكَ أَنَّهُ, عَلَى كُلِّ شَيْءِ شَهِيدُ اللهُ الْسَانِ ١٥٥.

فالقرآن في الجهة الأولى من جهتي إعجازه يشابه بلاغة أشعر شعرائهم الذين بلغ كلامُهم ما يقرب من حدِّ الإعجاز، بقطع النظر عن أسلوب القرآن الخاص به مما لا يسع هذا المجال للخوض فيه. (٢) وهو في الجهة الثانية من جهتي الإعجاز يشبه أقوال حكماء الأمم العالمة ومشرعيهم وعلمائهم مما لم يكن للعرب عهد بمثله.

ولقد أراد الله تعالى أن يجعل لرسوله برهانًا على أن القرآن منزَّلٌ إليه من الله فبرًّأ رسوله من صناعة الشعر وفنونه، فتم بتلك البراءة دليل خرق القرآن للعادة من

⁽١) انظر تفصيل المؤلف في ذلك في: تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص١٠٢-١٢ (المقدمة العاشرة).

 ⁽۲) انظر تفصيل المؤلف في ذلك تحت عنوان «مبتكرات القرآن» في: تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص١٢٠-١٣٠ (المقدمة العاشرة).

جهة الإعجاز الأولى، وقد شهد أعلم العرب بالشعر بأن القرآن ليس في شيء من الشعر. وجعل الرسول أُمِّيًا لتقوم الحجة بأميته على أن ما حواه القرآن من العلوم والحكمة والقوانين التشريعية ما هو إلا وحيٌ من الله، ويلتحق بالقرآن في هذه الجهة من الإعجاز كلُّ كا صدر عن رسول الله من قول وفعل مما هو هدى محض. فتم بالأمية دليل خرق القرآن للعادة من جهة الإعجاز الثانية.

ومن أجل كون الإعجاز الحاصل بالقرآن حاصلاً معظمه للعرب، كان التحدي بإعجازه من الجهة الأولى أكثر وأسير، وإلا ففي القرآن إعجاز معنوي كثير وفي كل أقوال الرسول وهديه إعجاز عظيم بعد تقرر الأمية.

ذلك أنهم قالوا: إنه تلقى عن غلام رومي اسمه يعيش، وقيل: بلعام، وقيل: جبر، وقيل: يسار كان عبدًا لحويطب بن عبدالعزيز، وكان صيقلاً للسيوف بمكة، وكان رسول الله يجلس إليه بمكة والناس معه وهو أعجمي اللسان غير معدود من أهل العلم، ولكن الناس مولعون بكل غريب. وقالوا: إن الرسول تلقى من سلمان الفارسي، وسلمان إنها ورد بعد الهجرة وأسلم في المدينة بعد أن نزل كثير من القرآن. فأما الغلام الرومي فقد أسلم بمكة، وكان يتلقى الدين عن رسول الله، وسلمان أسلم بالمدينة واهتدى بهدى الإسلام، ولو كانا كما يختلق الملحدون لكانا أولى أن يكونا هما القدوة للناس. (١)

⁽١) راجع تفاصيل تلك المخاريق فيها جاء في مناسبة نزول الآية في كتب التفسير وكتب أسباب النزول.

على أن كلا الرجلين أعجمي، والقرآن كتابٌ عربي مبين. فالطعنُ بها من الجهة الأولى لإعجاز القرآن طعن واضح السخافة، إذ كيف يأتي رجل دخيل في العربية بمثل تلك البلاغة؟ والطعن بها من جهة معاني القرآن وعلومه طعن باطل، إذ كيف يبين أعجميُّ اللسان من العلوم والشرائع مثل ما تضمنه القرآن وهي معان عالية تحتاج إلى فصاحة تقرير كشأن تقرير المعاني الدقيقة، فقوله تعالى: ﴿لِسَانُ عَلَيْ يُلْمِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيُّ ﴾ [النحل:١٠٣]، ردُّ للطعن بحذافره لا لخصوص الطعن من جهة فصاحة القرآن وبلاغته، وإن اقتصر المفسرون على تفسيره بها يقصره على الطعن طعنهم من جهة لفظ القرآن خاصة. وأما قوله تعالى عقب ذلك: ﴿ وَهَنذا للسَانُ عَرَبِكُ مُبِيثُ السَابِق، والله أعلم.

وقالوا في معاذيرهم: ﴿ وَقَالُواْ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اَكْتَبَهَا فَهِى تُمُكَىٰ عَلَيْهِ بَحُكَرَةً وَأَصِيلًا ﴿ فَ الفرقان:٥]، وقد رد الله ذلك عليهم بقوله في أخرى: ﴿ يَلْكَ مِنْ أَنْكَ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكُ مَا كُنتَ تَعَلَّمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَلَا أَ ﴾ [مود:٤٩]. فيؤخذ منه نفي أن تكون أساطير الأولين محفوظة بمكة، إذ لو كانت كذلك لكان لرسول الله شريكٌ في علمها، ولكان لرسول الله سابقية إلمام ببعضها من قبل، فلذلك كان قوله تعالى: ﴿ مَا كُنتَ تَعَلَّمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِهُ الْمَا عَلَيْهُ أَنتَ وَلاَ عَلَيْهُ أَنْ مَن جَدُوره. وقال الله تعالى: ﴿ قُل لَوْ شَاءَاللّهُ مَا تَلُوّتُهُ وَعَلَيْهُ مَا تَلُوتُهُ وَعَلَيْهُ إِلَى اللهُ عَلَيْهِ مَا اللهُ عَلْهُ وَلاحت المحجة. الله تعالى: ﴿ قُل لَوْ شَاءَاللّهُ مَا تَلُوتُهُ وَلَيْ إِن اللهُ عَلْهُ وَلاحت المحجة.

هذا واختلف علماء الإسلام في الأمية: أدائمةٌ هي لرسول الله عليه مدة حياته كلها أو في أحيان منها؟ فالجمهور من العلماء قالوا: إن الأمية وصف لا يتخلف عن

⁽١) كذا في المطبوع، ولم نتمكن من مقابلته بالأصل (ولا نعلم إن كان ما يزال محفوظًا). ويبدو في الكلام سقط بمقدار كلمة، ولعله يستقيم هكذا: «لنزع (أو لنسف) اختلاقهم من جذوره».

رسول الله؛ لأن الله جعلها معجزة له فلا تفارقه، كأنهم ينظرون إلى قول الحكمة: «ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف». وقالت طائفة من العلماء إن النبي علم له يمت حتى كتب، فقيل بمعنى علمه الله الكتابة، وقيل: بمعنى جرى القلم في يده. ونسب هذا إلى الشعبي وعون بن عبدالله ومجاهد، وبه قال أبو ذر الهروي وأبو جعفر السمناني وتلميذهما أبو الوليد الباجي الأندلسي، ومال إليه عياض في الإكمال. (۱)

واحتجوا لذلك بها وقع في صحيح البخاري في باب عمرة القضاء من حديث أي إسحاق السبيعي عن البراء بن عازب «أن علي بن أبي طالب لَهًا كتب صلح القضية بين رسول الله وقريش كتب: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله، فقال سهيل بن عمرو (سفير قريش): لو نعلم أنك رسول الله ما منعناك شيئًا، ولكن أنت محمد بن عبدالله، فقال: أنا رسول الله وأنا محمد بن عبدالله، ثم قال لعلي: امح رسول الله، فقال علي: لا والله لا أمحوك (أو لا أمحاه) أبدًا، فأخذ رسول الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبدالله»، الحديث. (٢) ورواه النسائي وأحمد بن حنبل بمثل ما في صحيح البخاري، (٣) وهو أيضًا في صحيح مسلم من حديث أبي إسحاق بلفظ: «فقال رسول الله لعلي: «أرني مكانها»، فأراه مكانها فمحاه، وكتب: ابن عبدالله».

⁽١) سيأتي كلام القاضي عياض بعد قليل.

⁽٢) أورد المصنف الحديث بتصرف. صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ٢٥١، ص٠٧٠.

⁽٣) النسائي، عبدالرحمن أحمد بن شعيب: كتاب السنن الكبرى، تحقيق حسن عبدالمنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٠١//١٤٢١)، «كتاب»، الحديث ٨٥٢٥، ج٧، ص٤٨٦- ٤٨٣؛ ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط وعبدالله بن عبدالمحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢١٦١/ ١٩٩٥)، الحديث ٣١٨٧، ج٥، ص٢١٣٠.

⁽٤) صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٧٨٣/ ٩٢، ص ٧١١.

قال عياض في الإكمال: وظاهرُ قوله في الحديث: ولا يحسن أن يكتب فكتب محمد بن عبدالله، كالنص في أنه هو بنفسه كتب، والعدول إلى غيره تجوُّزٌ في الكلام وحمُّل على ما لا يُفهم منه لغير ضرورة، ولا يقدح هذا في كونه أمِّيًّا إذ ليست المعجزة محرد كونه أمِّيًّا، وإنها المعجزة أن كان في أول الأمر كذلك ثم جاء بعلوم لا يعلمها الأميون. فكما جعله الله يقرأ ما لم يكن يقرأ من قبل ويتلو ما لم يكن يتلو، فكذلك علمه أن يكتب ما لم يكتب، وإنها قال الله تعالى: ﴿ وَمَاكُنتَ نَتْلُواْ مِن قَبِّلِهِ مِن كِئْبٍ وَلا النبوة، (١) أي فتحصل له معجزتان مع اختلاف الزمان فلا تعارض بينهها، خلافًا لمِل توهمه السهيلي في الروض الأنف. (٢)

قال عياض في المدارك: «ولمّا ألف أبو الوليد رسالته المسهاة بتحقيق المذهب من أن النبي كتب، وكان أصلُ ذلك أنه قُرئ عليه بدانية في صحيح البخاري حديث المقاضاة فمر في حديث إسرائيل، فتكلم أبو الوليد على الحديث وذكر قول من قال بظاهر هذا اللفظ، فأنكره عليه ابن الصائغ وكفره بإجازته الكتابة على النبي الأمي، وأن هذا تكذيب للقرآن وأعلى ما حمل من أشياعه في الإنكار والشناعة، وقبحوا عند العامة ما أتى به، وأكثر القالة فيه مَنْ لم يفهم غرضه، حتى أطلق عليه اللعنة غلاتهم وضمنوا البراءة منها أشعارهم، وحتى قام بذلك بعضُ خطبائهم، وفي ذلك يقول عبدالله بن هند الشاعر:

بَرِئْتُ مِ مَّنْ شَرَى دُنْيَا بِآخِرَةٍ وَقَالَ إِنَّ رَسُولَ الله قَدْ كَتَبَا

⁽١) ساق المصنف كلام عياض بتصرف زيادة وحذفًا، وهذا هو قول مَنْ جوز أن يكون الرسول عليه السلام قد كتب، ومنهم الباجي. اليحصبي: إكمال المعلم، ج٦، ص١٥١-١٥٢.

⁽٢) السهيلي: الروض الأنف، ج٦، ص٤٨٥-٤٨٦.

... فألف هذا الكتاب وبين فيه وجوه المسألة لِـمَن لم يفهمها وأنها لا تقدح في المعجزة كما لم تقدح القراءة في ذلك بعد أن لم يكن قارئًا، بل في هذا معجزة أخرى... ولم يُنكر عليه أولو التحقيق في العلم والمعرفة بأسراره وخفاياه، وكتب بالمسألة إلى شيوخ صقلية وغيرها فأنكروا إنكارَهم عليه وأثنوا عليه وسوغوا تأويله، منهم ابن الجزار ممن ذكرنا ثناءه عليه.» (١)

⁽۱) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج٣، ص٥٠٨-٨٠٦.

المعجزات الخفية للحضرة الحمدية (١)

دعاني العلامةُ الجليل وصديقي الخليل رئيس «جمعية الهداية الإسلامية» (٢) عن رغبة رفقائه السادة الكرام رجال تلك الجمعية المباركة إلى المشاركة في صنيعهم الشريف الذي دأبوا عليه في كل إبان لذكرى المولد النبوي، ألا وهو خدمةُ حضرة سيدنا محمد على المفار فضائله التي لا حدَّ لها، فكنتُ سعيدًا بها وضعوني لديه، وشاكرًا على العناية بهذا الفضل والدعاء إليه.

وقد اهتممتُ -حين همتُ بإجابة تلك الدعوة - بأن أفتحَ اليوم بابًا من نواحي السيرة لا أعرف أحدًا فتحه من قبل، وهو بابُ المعجزات الخفية الدالة على صدق نبوته دلالةً لا يتفطَّن إليها إلا أهلُ الشعور الدقيق والنظر المسدَّد بقوة التوفيق. فكان هذا البابُ مغفولاً عنه، ولكنه كان مثل أبواب الكنوز مدلولاً بأمارات تهدي عليه، حتى يُقيَّضَ مَنْ يَمُديده إليه، فهي مدخراتٌ لخاصة من الناس أو لعصور تأتي.

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ٨، الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٥ (ص٥٣٣–٥٥٣).

⁽٢) أسس الشيخ محمد الخضر حسين هذه الجمعية في ١٣ رجب ١٦/١٣٤٦ يناير ١٩٢٨، لتكون هيئة ذات طابع علمي ثقافي غايتها بيان هداية الإسلام ومنافحة مناوئيه. وقد ضمَّت الجمعية التي تولى الشيخ رئاستها - في مجلس إدارتها واستقطبت في صفوف العاملين على تنفيذ برامجها عددًا من شيوخ الأزهر وشبابه وطائفة من المثقفين، كها أنشأ لها مكتبة كبيرة كانت مكتبته الخاصة نواة لها، وأصدر باسمها مجلة «الهداية الإسلامية» التي استقطبت عددًا كبيرًا من الكتاب من مختلف البلاد الإسلامية، وقد صدر منها اثنان وعشرون مجلدًا، حيث صدر العدد (الجزء) الأول منها في جمادى الثانية ١٣٤٧ والأخير في ذي الحجة ١٣٦٩.

لاً تألف هذا الخاطرُ ببالي أخذتُ أراجع ما كنت طالعته مما لدي من كتب أراها مظنة الإلمام بشيء من هذا الغرض، مثل كتاب «دلائل النبوة» للبيهقي، وكتاب «شفاء الصدر» لابن سبع السبتي، وكتاب «الشفاء» للقاضي عياض، وكتاب «[أعلام] النبوة» للماوردي، وكتاب «المواهب اللدنية» للعسقلاني، وكلُّها نفائسُ ما ألف في السير والمعجزات، فما وجدتُ فيها مَنْ خصَّ هذه الناحية بالعنوان والترجمة، ورأيتُ انصرافَ هممهم إلى ذكر المعجزات الواضحة العيان، ورأيت أقربَها للتعريج على بعض أصناف هذا النوع كتاب «الشفاء» لعياض و«أعلام النبوة» للماوردي.

ما هي المعجزات وأي شيء هي المعجزة الخفير؟

المعجزة اسم أُطلق على الحادث الذي يعجز البشرُ عن الإتيان بمثله. وصاغوا له زنة التأنيث لأنهم راعوا في التسمية معنى الحادثة أو الواقعة أو الفعلة. وهي اسم اصطلح عليه علماء الإسلام لم يرد في القرآن ولا حديث الرسول، وإنها الواردُ فيها لفظ آية، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتُ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴿ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ لَفَظ آية، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتُ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴿ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴿ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ كَلِمَ عَلَيْهِمْ حَلَيْمَ مَ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴿ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ وَ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ وَ وَلَوْ جَآءَتُهُمْ مَا لَوْ اللهُ آية فأراهم انشقاق القمر. (١)

وأحسب أن المعجزة تسميةٌ ابتكرها علماء الكلام، وهم حددوها بأنها الأمرُ الخارق للعادة المقترن بالتحدي. (٢) وفسروا التحدي بأنه ادعاءُ الرسالة عن الله، واتفقوا على اشتراط تأخر حدوث المعجزة عن دعوى الرسالة في تحقق ماهية

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديث٣٦٣، ص ٢١٠؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٦، ص ٣٦٨؛ صحيح مسلم، «كتاب التفسير»، الحديث٤٨٦٧، ص ٣٨٦٨؛ صحيح مسلم، «كتاب صفات المنافقين وأحكامهم»، الحديث٢٨٠٢، ص ٢٨٠٧.

 ⁽۲) قال التفتازاني: «المعجزة أُمُّرٌ خارق للعادة، مقرون بالتحدي وعدم المعارضة.» شرح المقاصد،
 ج٣، ص٢٧٣.

المعجزة، لئلا يبتدر أحدُ الكذابين فيفترض حدوثَ حادث غريب فيدعيَ أن ذلك الحادثَ آيةُ رسالته. (١)

ويُؤخذ من كلام المحققين أن التحدي هو احتجاجُ الرسول على المترددين في صدقه بأن يقع منه أو بطلبه شيءٌ لا يقدر الناسُ على الإتيان به. ثم توسعوا فجعلوا دلالة حال الرسول مع الذين يدعوهم قائمةً مقامَ التحدي، فلذلك آلُوا إلى تفسير التحدي بأنه ادعاءُ الرسالة ليشمل المعجزاتِ الصادرةَ من الرسل في غير مقام المعارضة، مثل المعجزات الواقعة بمحضر المؤمنين بهم، كانفجار العيون من الصخر لموسى المنسى، وكنبع الماء من بين أصابع محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم اتفق علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق المتحدي بها، وأنها قائمةً مقامَ قول الله تعالى: "صدق هذا الرسول فيها أخبر عني"، (٢) بناءً على الله تعالى ناط نظامَ هذا العالم بسنن معلومة لا تتخلف بحسب ما جربنا من أول خلق البشر وهذه السننُ هي التي نسميها بالعادة، أو الجبلة، أو الطبيعة - وجعل البشر المتصرفين في هذا العالم عاجزين عن تبديل تلك السنن. واتفق اللِليُّون على أن الله قادرٌ على خُلْفِها إذا تعلقت إرادتُه بذلك لحكمة، فإذا ادعى أحدُ الناس الرسالةَ عن الله وجعل آية صدقه حدوثَ خارق للعادة فوقع ما أخبر به الرسول، كان ذلك الخارقُ في ذلك الحين مقدَّرًا من الله، فكان ذلك أمارةً بين الله وبين عباده على صدق ذلك الرسول.

⁽١) المرجع نفسه، ص٧٧٣-٢٧٤٥.

⁽۲) وفي هذا الصدد قرر القاضي عبدالجبار والآمدي أن المعجزة تنزل «منزلة التصديق بالقول.» المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج١٥: النبوات والمعجزات، تحقيق محمود محمد قاسم ومراجعة إبراهيم مدكور، ص١٦١؛ الآمدي: أبكار الأفكار، ج٤، ص١٨. وقال ابن الأمير (توفي سنة ٢٣٧ه): «وإنها تدل المعجزةُ لنزولها منزلةَ التصديق بالقول». ابن الأمير: الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين، تحقيق جمال عبدالناصر عبدالمنعم (القاهرة: دار السلام، ط١، في اختصار الشامل في أصول الدين، تحقيق جمال عبدالناصر عبدالمنعم (القاهرة: دار السلام، ط١،

ودلالة المعجزة على هذا المعنى دلالة عقلية قريبة من القطعية، لكنها كافية لاعتقاد المشاهدين لها بصدق الرسول إن كانوا غير مكابرين، من جهة استبعاد أن يكون حودث الخارق حين إخبار مدعي الرسالة بوقوعه واقعًا على مجرد الصدفة، أو أن تكون لله في خلق ذلك الخارق عند ادعاء مدعي الرسالة حكمة أخرى غير تصديق الرسول. فتعين أن يكون حدوث ذلك الخارق حين التحدي إنها قدّره الله لأجل ذلك التحدي، فوجب إذًا أن يكون تصديقًا للرسول؛ لأن الله تعالى لا يصدق الكاذب. وهذه المقدمة الثانية قطعية.

ثم توسع العلماءُ فعدوا جميع خوارق العادات المتعلقة بأحوال الرسول قبل الرسالة أو الجارية على يديه قبلها دلائل على صدقه، وسَمَّوْها الإرهاصات. (۱) وفي الحقيقة نجد دلالتها على صدق دلالة عَوْدِ التأمل على بَدْئه بأن يعودوا على ماضي ذلك الرسول فيجدوا في ماضيه دلائل على عناية الله به، فيزيدهم ذلك إيمانًا بأن مَنْ كان بدؤه ذلك البدء يناسب أن تكونَ نهايتُه تلك النهاية. وإذا كان العقلاء قد أنسوا الاستدلال بالشواهد والتفرس في الخلال، فعلموا من البدايات حال النهايات، كما قال حبيب بن أوس:

لَوْ أُمْهِلَتْ حَتَّى تَصِيرَ شَهَائِلاَ حُلُسًا وَتِلْكَ الأَرِيحِيَّةُ نَائِلاً أَيْقَنْتَ أَنْ سَيَعُودُ بَدْرًا كَامِلاً لَمُفِي عَلَى تِلْكَ الشَّوَاهِدِ مِنْهُمَا لَغَدَا سُكُونُهُمَا حِجَّى وَصِبَاهُمَا لِغَدَا سُكُونُهُمَا حِجَّى وَصِبَاهُمَا إِذَا رَأَيْتَ نُمُصَوَّهُ إِذَا رَأَيْتَ نُمُصَوَّهُ

جاء في نشرة الديوان التي اعتمدنا عليها عبارة «تكون» بدل «تصير».

⁽۱) قال عضد الدين الإيجي وشارحه الجرجاني في جواب اعتراض على اشتراط عدم تقدم المعجزة على دعوى النبوة: «(قلنا): تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنها هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز)، فيجوز ظهورها عليهم أيضًا وحينئذ تسمى إرهاصًا، أي تأسيسًا للنبوة، من أرهصت للحائط إذا أسسته.» الجرجاني: شرح المواقف، ج٤/٨، ص ٢٤٩ (وما بين قوسين من كلام الإيجي، وما سواه من كلام الجرجاني)؛ التفتازاني: شرح المقاصد، ج٣، ص٢٧٥.

فكيف لا يتم الاستدلالُ بشواهد عناية الله بعبده على أنه أعده لأمر جليل، ألا وهو السِّفارةُ عنه إلى الخلق؟ وهذا كحفظ موسى من الغرق، وتيسير رجوعه إلى أمه، وكحفظ محمد من التلبس بأحوال المشركين ونقائصهم، وعصمته من أعدائه.

وهذا الاستدلالُ هو الذي يسير بنا إلى فتح باب المعجزات الخفية، وإلى التوسع في تسميته. فأعني بالمعجزات الخفية الأحوالَ والأفعال الصادرة من محمد والأحوالَ الملابسة له، الدالة على أنه رسولٌ من الله، ناطقٌ عن وحي.

والفرق بين الإرهاصات وما سميناه بالمعجزات الخفية من جهتين: الأُولى أن الإرهاصات من قبيل خوارق العادات، والمعجزات الخفية دلائلُ بطريق النظر بطريق خرق العادة. والثانية أن الإرهاصات حاصلةٌ قبل النبوة، والمعجزات الخفية حاصلةٌ مع النبوة، أي مستمرةٌ معها وبعدها ولو كان بعضُها حاصلاً قبلها، وهي من خصائص محمد عليها.

ولهذا النوع من الدلائل الحفية حظَّ عظيم من الدلالة على تصديق الله الرسول الحافة به تلك الدلائل، يجري على المنهج الذي نهجه أئمة المتكلمين في تقرير وجه دلائل المعجزة على تصديق الله الرسول. وذلك أن هذه الأحوال الحافة بالرسول منبئةٌ عن أن الله مقدر الأكوان والأحوال وميسِّر الموجودات لما خلقت له، قد يسر تلك الأحوال لتكون دلائل لصدق الرسول عند طوائف من أهل النظر والاعتبار، لا سيا الذين فاتهم مشاهدة المعجزات بالأبصار. ووقعها في نفوس الخاصة أشدُّ من وقع المعجزات المقارنة للتحدي من حيث إنها دلائل حاصلةٌ بدون تعمُّل ولا مباراة (۱) و لا إشعار من صاحبها.

⁽١) كذا في الأصل، وهو استعمال صحيح، أي أنها دلائل حاصلة بدون تعرض لها ولا قصد في اقتناصها.

وهذا الأسلوب تنفعل له نفوسُ الخاصة المشغوفة بحب الوقار والجلال، ومن حيث إنها لا يلوح جميعُها في وقت واحد ولا لكل أحد. ونفوس الخاصة تعجب بالأدلة المتعاقبة عن فترة بعد فترة، ليكون مجيءُ الدليل الموالي عقب سابقه واردًا على العقل بعد التمليّ من وجوه دلالة السابق، أو واردًا بعد انقضاء الطائفة التي ورد عليها الدليلُ السابق. فإن أهل النظر والعلوم يحبون أن يعثروا على نكتٍ جديدة على قاعدة «كم ترك الأول للآخر»، ففي ذلك نشاطٌ لهممهم العلمية لا يحصل لهم من الاشتغال بالفوائد المُعادة على قاعدة «هل غادر الشعراء من متردم». (١)

وهي تشبه خوارق العادات من حيث إن جميعها إن تأملته وجدته صادرًا في أزمنة وأحوال يعز أن يصدر أمثالها في أمثالها. أما إذا اعتبرت مجموع طائفة منها قليلة أو كثيرة، فإنك تجد اجتهاعها وتظاهرها يقارب أن يكون خارق عادة، وتقوى تلك المقاربة بمقدار تكاثر ما لاح للناس منها؛ لأن اجتهاع الأمور المتناسبة يبعدها عن الصدفة، ويقربها من قصد نصب الدلالة، فيوشك حينئذ أن تُساوي المعجزة المشهورة في نيابتها مناب قول الله تعالى: "صدق عبدي فيم أخبر عني."

وهذا النوع أيضًا يمت بصلة الى إعجاز القرآن في الدوام؛ لأن جزئيات هذا النوع غير منحصرة، وإذًا لا يهتدي إليها إلا النظارون المنصفون، ومعظمهم ممن يجيئون بعد وفاة الرسول. فالذي يهتدي منهم إلى إظهار معجزة من هذا النوع والذين يبلغهم ما اهتدى إليه ذلك المهتدي، كلُّ أولئك يأخذون بحظً مما أدركه أصحابُ الرسول الذين شاهدوا معجزاته، فتُجَدَّد لهم وبهم دلائلُ الإيمان، وتعود أنوارُه فيهم وفي عصرهم، ويزداد الذين آمنوا إيمانًا، ويدخل الناسُ بذلك في الدين زرافاتٍ ووحدانا. فبهذه الخصيصة يشارك هذا النوعُ معجزة القرآن في الدوام وعدم الانتهاء.

⁽۱) هذا صدر طالع معلقة عنترة، وعجزه هو: «أم هل عرفت الدار بعد توهم.» ديوان عنترة، ص١٨٢.

ولعلنا نستروح لهذا النوع من المعجزات لمحةً من قول النبي على: «ما من الأنبياء نبي إلا أُوتِي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنها كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»، (١) فلفظُ الوحي وإن كان يتبادر إلى القرآن وهو بحق أجل أنواع الوحي، لكن مما يدخل في الوحي أيضًا معظمُ أقوال الرسول وأفعاله في التشريع والهدي والمعارف، مما أظهره إلى الناس تصريحاً أو رمزاً.

وإنا إذا استثنينا التأييدات الجبلية ومقارنات الحوادث التاريخية المتعلقة بالذات المحمدية، نرى معظم ما عدا ذلك من المعجزات الخفية من قبيل الوحي، إذ هو أقوالٌ وأفعال وإرشاد، صادرةٌ من الرسول جميعُها، صادرةٌ عن وحي، أو مؤيّدٌة بوحي، على ما اختاره المحققون من أئمة أصول الفقه.

ووجه تفريع قوله: «فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعًا يوم القيامة»، ظاهرٌ مما قدمناه هنا. ويتضح من هذا أن هنالك صلةً متينة وانتسابًا قويًّا بين عموم دين الإسلام ودوامه، وبين المعجزات الخفية الصالحة لاستمرار الحجية بها، والمتجدد بعضها عقب بعض.

ثم الحكمة في إخفاء هذا النوع من المعجزات وعدم توقيف الشارع الناس عليها، أنها لما كانت مما لا يستوي الناس في إدراكها، لا في عصر حياة الرسول ولا في العصور التي بعده، فإن معظمَها مما لا يهتدي إليه إلا أهل العقول المستنيرة. ولأن منها ما لا يتهيأ للناس إدراك دقائقه في بعض عصور مضت، لأنه متوقّف على ظهور حقائق علمية لم تتكامل في بعض العصور، كان إخفاء هذا النوع لحكم أربع:

إحداهما: إبطال عناد من قد يزعم أنه لم يجد فيها دلالة على الصدق؛ لأن الأمور النظرية معرضةٌ للخفاء وللمكابرة، فإن خفاء الحق يجرئ المعاند على الإنكار، كما قال علي بن عباس الرومي:

⁽١) سبق تخريجه في مقال «معجزة الأمية».

غُمُ وضُ الحُق حينَ يذبُّ عنهُ يقَلِّلُ ناصرَ الخَصْم المُحت عَمُ وضُ الحَق المُحت عَلَى المُحت عَلَى المُحت تَعِلَ عَلَى المُحت المُح

فربها كان ذلك الإنكار سببًا لاستعجال ضلال قوم وسريان تضليلهم، والإسلام رحيمٌ لا يرضى بإثارة أسباب الضلالة.

الحكمة الثانية: دفع الحرج عن خلص المؤمنين بأنهم وإن أمنوا من أن يخالط الريبُ عقولهُم ، وأن يغريَهم تضليلُ المضللين. إلا أن تلقي العاقل لما لا يفهمه لا يخلو عن حرج عظيم، والإسلام يأبى الإيقاع في العنت والحرج.

الحكمة الثانية: دفع الحرج عن خلص المؤمنين بأنهم وإن أمنوا من أن يخالط الريب عقولهم، وأن يغريهم تضليل المضلين، إلا أن تلقي العاقل لما لا يفهمه لا يخلو عن حرج عظيم، والإسلام يأبى الإيقاع في العنت والحرج.

الحكمة الثالثة: أن القلوب يرين عليها تقادم العهد، فتنسى الحجة، فكانت في حاجة إلى مذكّر بدلائل صدق اللرسالة من عصر إلى عصر. وقد كانت الأممُ من قبلنا إذا نسُوا ربَّم وتسربت إليهم الضلالة جاءتهم الرسل. فلما جاءت الرسالة العامة الخاتمة، أودعت عناية الله لهم دلائل مكنونة، تخرج لهم منها على امتداد العصور دلائل ناصعة.

الحكمة الرابعة: أن تلاحقَ الدلائل والحجج بعد ظن الإحاطة والانتهاء، يزيد الحقَّ وضوحًا والمتأملين اطمئنانًا. ولذلك كان من طرق الجدل والمناظرة أن لا يأتي المستدلُّ على جميع حججه دفعة.

⁽۱) ديوان ابن الرومي، ج٢، ص٤٨٥-٤٨٦. وفيه «تَضَلُّ» بدل «تجل»، و «فتَحكمُ» بدل «فتقضي». ولعل المصنف اعتمد على رواية أخرى للديوان أو على الأقل للمقطوعة التي ينضوي فيها هذان البيتان. والمُجل، والمُدِق: المدقّق.

أصناف المعجزات الخفية:

انتهى بِيَ استقراءُ أصناف المعجزات الخفية إلى ستة أصناف:

الصنف الأول: أحوال الرسول الدال مجموعها على أن الله تعالى قد هيأه من حين إنشائه لتلقي مقام الرسالة العظمى. وهذا الصنف يشبه الارهاصات، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَتُهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا لَن نُؤْمِن حَتَى نُوْتَى مِشْلَ مَا أُوتِى رُسُلُ اللهِ اللهُ اللهُ

فأنبأنا أنه قد أعد لتلقي الرسالة (وهي حالةٌ بشرية عظيمة غير معتادة) نفوسًا ليست مماثلة للنفوس المعتادة، وليست عظمتُها من قبيل العظمة المعهودة عند الأقوام. فلذلك سفَّه الله الذين راموا أن ينالوا مثل ما نال رسلُ الله بأنهم ليسوا بذلك المقام، وسفه الذين استصغروا مَنْ أنزل عليه القرآن، وتوهموا أن رجلاً من القريتين أجدرُ منه بذالك لعظمته، فلم يعلموا العظمة الحقة.

ولا جرم أن نفس أعظم الرسل هي أعظم نفس تنفس بها الوجود في هذا العالم، وأن الرسل السابقين قد درجوا في عصور كانت مظلمة التاريخ بين أممهم، إما لبعد العهد كإبراهيم وموسى عليهما السلام، وإما لبلوغ الأمة دركة من للانحطاط استمرت فيه بعد ظهور الرسول مثل اليهود عند مجيء عيسى النه فلم تهتد أقوامهم إلى تفصيل صفاتهم خلقًا و خُلقًا، ولكننا تلقينا إشاراتٍ في شأنهم من القرآن كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَهِيمَ كَانَ أُمّّةً ﴾ [النحل:١٢٠]، أي جامعًا لصفاتِ الخير التي تفترق في أمة كاملة -على أحد التفسيرين (١) - وقوله لموسى: ﴿ وَأَصَطَنَعْتُكَ النَّهِ اللهِ اللهِ تعالى قد جعل صفاتِ رسوله الخِلقية والخُلُقية

⁽١) وقيل المراد إنه كان مؤمنًا وحده بين قومه فهو كأمة، و قيل غير ذلك. - المصنف.

مفتاحًا لباب قبول دعوته بين قومه إن هم اهتدو إليها، ومغلاقًا لأبواب الطعن عليه أو الإزراء به.

وإن خِصالَ الكهال البشرية تنحصر في نوعين: جِبِلي وكسبي. فأما الجبلي، فهو ما يُخلق المرءُ عليه من الصفات المحمودة في أصل الخِلقة، إما لأنها توصل إلى كهال نفساني، مثل سلامة الحواس وفصاحة اللسان وجودة القريحة وتوقد الفظنة، وإما لأنها توصل إلى تمام الكهال والثقة بالنفس، مثل قوة البدن ورباطة الجأش وشرف النسب، وإما لأنها وسيلةٌ إلى تأثر الناس بدعوته، مثل جمال الصورة وهيبة الطلعة وعزة القبيلة.

وأما الكسبيُّ فهو ما تنهياً له النفسُ أو ترتاض عليه من التخلق بالفضائل التي أُعدت لصاحبها في أصل خِلقته ويُسِّر له نهاؤها، وذلك جميعُ الفضائل البشرية، وقد ثبت منتهى الكهالين لمحمد على فأما الجبلي فقد تظافرت عليه الرواياتُ الواردة في شهائله الزكية، وأما الكسبي فقد كان طريقُ اكتسابه له من طريق التكوين الإلهي بإنهاء الغرائز المودَعة فيه إنهاءً صيَّرها أخلاقًا، وبالإلهام والحفظ والعصمة، قال تعالى: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [الطور: ٤٨]، وروى عن رسول الله: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»، (١) وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمِ (١) ﴾ [القلم: ٤]، وقالت عائشة: «كان خلقه القرآن». (٢)

هيأ الله لرسوله الكمالاتِ من جميع الجوانب، ليعتبر بذلك أهلُ الإعتبار ممن أوتوا العلم والكتاب، وقد اعتبر كثير منهم بها. روى الترمذي أن عبدالله بن سلام

⁽۱) هذا الحديث وإن كان ضعيف السند غير أني قصدتُ من الاستدلال به تأييدَ ما قلته من كون التربية النفسية في رسول الله ﷺ كانت بإلهام وتوفيق كها هو الواقع، وكها اقتضاه قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْمِيْنَا ﴾ [الطور: ٤٨]، فكان معنى الحديث صحيحاً. - المصنف. انظر أقوال العلماء بشأنه في: السخاوي: المقاصد السنة، الحديث ٤٥، ص ٤٩؛ العجلوني: كشف الخفاء، الحديث ١٦٤، ج١، ص ٧٠-٧٠.

⁽٢) سبق تخريجه في مقال «التقوى وحسن الخلق».

اليهودي قال: «لما قدم رسول الله المدينة جئتُه لأنظر إليه فلم استبنت وجهه عرفت أنه ليس بوجه كذاب». (١)

وجاء في حديث البخاري أن هرقل سأل وفد قريش الذين مثلوا بين يديه في حص^(۲): هل جربتم عليه كذبًا قبل أن يقول ما قال؟ فقالوا لا، فقال: «علمت أنه ما كان ليترك الكذب على الناس ويكذب على الله». وقال عبدالله بن رواحة:

لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُبَيَّنَةٌ لَكَانَ مَنْظَرُهُ يُنْبِيكَ بِالْخَبَرِ (٣)

الصنف الثاني: أحوال عموم العالم عند بعثته على أحوال تؤذن كلَّ ذي لُب بترقب مجيء رسول منقذ، وتعين على انتشار دعوته: وهذا الصنف مما يدخل في قبيل الإرهاصات. أما حالة بلاد العرب، فقد عظم فيها التفاني والإحن، وأصبحت مجيع القبائل مطالبة بالتراث ومنادية بالثارات، فها خمدت حربُ البسوس حتى التهبت حربُ داحس والغبراء، ولأيًا ما حاول سادتُهم وضع أوزار الحرب، فكانوا إذا نجحوا زمنًا خابوا أزمانًا، كها وصف زهير في قوله:

⁽۱) وتمام الحديث: «عن عوف بن أبي جميلة عن زرارة بن أو فَى عن عبدالله بن سلام. قال: لَمَ قدم رسول الله على معنى المدينة، انجفل الناس إليه، وقيل قدم رسول الله على فجئتُ في الناس لأنظر إليه، فلما استبنتُ وجه رسول الله على عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، وكان أول شيء تكلم به أن قال: «يا أيها الناس أفشو السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام». قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح.» سنن الترمذي، «أبواب القيامة والرقائق والورع»، الحديث حمل صحمه - ٥٨٥ - ٥٨٥.

⁽٢) الصواب أنهم مثلوا بين يديه في بيت المقدس (إيلياء)، ورد ذلك في (صحيح البخاري) في حديث أبي سفيان بن حرب أنهم أتوه وهم بإيلياء. (صحيح البخاري) الحديث (٧).

⁽٣) ذكر القاضي عياض أن نِفْطُويه قال في قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيَهُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسُهُ نَارُّ ﴾ [النور:٣٥]: «هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه ﷺ؛ يقول: يكاد منظره يدل على نبوته، وإن لم يتل قرآنًا، كما قال ابن رواحة:

لَــوْ لَمْ تَكُــنْ فِيــهِ آيَــاتٌ مُبَيَّنَـةٌ لَكَـانَ مَنْظَــرُهُ يُنْبِيــكَ بِــالْخَبَرِ.» المتحصبي: الشفا، ص١٥٤.

تَدارَكْتُهَا عَبْسًا وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عَطَرَ مَنْشَم (١) حتى سئم الناسُ تلك الحالة، ولم يهتدوا للخلاص منها محاله.

وأما ما عدا بلاد العرب فقد كان العالم المعروف يومئذ موزعًا بين سلطة دولتين عظيمتين هما دولة الرومان ودولة الفرس، فالناس لأحوالهما تبع. وكلتا الدولتين كانت قبل ظهور الإسلام في فتن داخلية واختلال. أما دولة الروم في القسطنطنية فقد توثب على عرشها قواد الأجناد، وتعاقبوها، إلى أن استنجدت الأمة بهرقل الذي كان يومئذ واليًا على إفريقيا سنة ٢٦٠م، وهو الذي جاء الإسلام في مدته. ودولة الفرس كان شأنها في الانقسام شأن الروم، فكان الأمراء يتوثب بعضهم على بعض ليتولى عرش الأكاسرة، فيغتال الابن أباه والأب ابنه، وذلك بعد وفاة أنوشروان وولاية ابنه هرمز، فثار عليه أحدُ قواد جيشه وهو بهرام، وغلبه على معظم بلاد فارس. وجاء أبرويز بن هرمز وهو أمير أذربيجان لقصد إنقاذ أبيه، ولكنه آل أمره أن قتل أباه هرمز ثم تغلب على بهرام وقتله، وكان مبعث النبي على في زمن أبرويز. ثم ثار شيرويه بن أبرويز على أبيه، وقتل أباه وإخوته، واستولى على المملكة، ثم قتل، فولي قباذ وقتل، فولي أردشير.

وكانت العرب في العراق تحت حكم المناذرة تابعين لمملكة الفرس، كما كانت العرب بالشام تحت حكم الغساسنة، تبعًا لمملكة الروم، فحربهم حربهم وسلمهم سلمهم. ولم يكن غرب الأرض بأحسن حالاً من الشرق؛ إذ كانت سلطنة الرومان بالغرب قد انقضت سنة ٤٧٦م بتغلب الفندال والجرمان والبربر على مدينة رومة، وأظهروا في تلك الأصقاع وما وراءها أشنع مظاهر الاعتداء والفساد.

⁽۱) ديوان زهير بن أبي سلمة، نشرة بعناية على حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۰۸ / ۱۹۸۸)، ص ۱۰٦. والبيت من قصيدة قالها زهير في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان وذكر سعيها بالصلح بين عبس وذبيان، وطالعها:

المُصَانُ أُمُّ اوْفَى دِمْنَ لَهُ لَمَ تَكَلَّ مِنْ الْمُتَلَمِّم بِحَوْمَانَ مِنْ السَّلَالِيَمُ السَّلَالَةِ المُسَالِقِينَ السَّلَالِيةِ المُسْتَلَمِينَ المُسَلَّدَ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْهُ اللَّهُ اللْهُ ال

فكان زمنُ البعثة وما تقدمه زمنًا قد اتقدت فيه الفتنُ والفوضى في سائر المعروف من أقطار العالم، ولم تكن حالةُ نفوس العامة وأخلاقهم بأقل اضطرابًا واختلالاً من حالة دولهم وجماعاتهم، بقاعدة لزوم المهاثلة بين الظاهر والباطن، وبين التفكير والعمل. ونكل الناظرَ في كلامنا إلى تتبع ذلك من الإلمام بالحالة التاريخية العامة؛ لأن بسطه يخرجنا عن قصد الاختصار هنا. وسنشرحه في مؤلف خاص. (١)

الصنف الثالث: شهادات العلم والحكمة بصحة ماجاء به الرسول من الإرشاد النفساني وما له به تعلق من الجثماني شهادةً منتزعة مما هو مقررٌ من العلم قبل البعثة، مثل الحكمة اليونانية والفارسية والمصرية، أو مما تأخر ظهورُه عن زمن البعثة تأخرًا قريبًا أو بعيدا.

وهذا الصنفُ يندرج تحت وجه من وجوه إعجاز القرآن، وإنها عددناه في المعجزات الخفية؛ لأن وجوه إعجاز القرآن التي تعرض لها سلفُنا كانت راجعةً إلى وجوه دلالة القرآن في نظمه وبلاغته ووفرة معانيه وخصائص تأثيره في النفوس، ولم يخصوا هذه الناحية بالبحث وهي ناحية إعجازه من جهة أسراره وحكمه. نعم، قد بحث علماء أصول الفقه وأسرار التشريع عن بعض الحكم في التشريع، ولكنهم لم يتوجهوا إليها من حيث دلالتُها على أنه كلام علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء. (١)

على أن الذي نبحث عنه الآن أعمُّ مما بحثوا عن بعضه؛ اذ نقصد منه ما يتعلق بالتشريع وما يتعلق بالإرشاد الخارج عن التشريع إلى مجرد النصح والاصلاح العام، مثل ما يتعلق بصلاح المزاج، وصلاح النسل، ونظام العائلة، واستقامة العيش

⁽١) لا نعلم ما إذا كان المصنف وفَى بهذا الوعد، ولكنا نشير إلى أنه تناول طرفًا من موضوعه في بحث «من يجدد للأمة أمر دينها» المنشور في هذا المجموع.

⁽٢) راجع تفصيلَ المصنف القولَ في هذه الجوانب من إعجاز القرآن في المقدمتين التاسعة والعاشرة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٩٣-١١.

الخاص (أي الاقتصاد المنزلي)، ولأننا نبحث عما ثبت في القرآن وفي السنة، وهذه مزيةٌ في الشريع.

والذي يظهر لي أن الرسول خَصَّ بالتنبيه أمورًا لم يهتد الناسُ إليها مع عظم خطرها، أو لأنها تمس جانبَ التشريع من جهة إحداث عوائق نفسية أو جثمانية قد يكون لها تأثير سيئ في عموم الأمة. يرشدنا لذلك أنا لم نر الرسول متصديًّا إلى بيان ما يهتم الناس بالاطلاع عليه مما يلزمهم عملُه من أحوالهم الدنيوية، كأوقات الأكل، وطرق الاكتساب. ولذلك قال لأصحابه في شأن تأبير النخل: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فبهذا يتضح لنا فرقٌ بين ما اهتم الإرشاد النبوي ببيانه أو الرمز إليه، وبين ما وكله لعلم الأقوام وعنايتهم، وكل ذلك مما هو خارج عن التشريع.

وأمثلة هذا الصنف من الإعجاز وجزئياته كثيرة، نقتصر منها الآن على أمور:

١ – منها تحريم قليل الخمر الذي هو دون الإسكار، فقد كان علماؤنا يقولون: إن حكمة ذلك هو سدُّ الذريعة، ولكن علم الطب لَهَا كثرت اكتشافاتُه أثبت أن ما يشتمل عليه الخمر من الجزء المسمى بالكحول شيء مفسِدٌ للمزاج، وأنه إذا سرى منه شيء مع لقاح التناسل في الرجل أو المرأة، أورث في النسل أمراضًا معضلة.

٢ - ومنها تحريم الزنا والبغاء، فقد أثبت الطبُّ أن ذلك الاختلاط يجر على النسل ويلاتٍ من فساد الأمجزة والأمراض المعضلة.

٣- ومنها النهي عن اتخاذ الكلاب الدواجن، والأمر بغسل الإناء الذي يلغ فيه الكلب سبعًا إحداهن بالتراب. فقد كان هذان الحكمان مختصم العلماء المجتهدين في تعليله والتفريع عنه: فمنهم مَنْ أخذ من ذلك نجاسة الكلب، ومنهم من قال: بل ذلك تعبد لم نطلع على علته وهو أقرب؛ لأنه لما اتضحت العلة الآن ظهر معنى التعبد الذي مال إليه مالك رحمه الله، فقد قال الأطباء: إن رائحة أرواث الكلاب في البيوت، ومخالطتها، تحدث أمراضًا عضالاً، وقالوا: إن لعاب الكلب يشتمل على جراثيم معدية تحدث أدواء معضلة، ورأيت من الأطباء من قال: إن تلك الجراثيم لا يطهر منها الإناء أتم تطهير إلا إذا وقعت في التراب.

الصنف الرابع: مقامات ثبات الإسلام وعدم تزلزله في مظاهر مناوأة أعدائه، وقلة عزيمة أنصاره، وغفلة أتباعه. وهذا الصنف يشبه المعجزات، وشواهده تبتدئ من وقت ابتداء الدعوة وتستمر مع العصور: ظهر الإسلام بين قوم كان معظمُهم مناوئًا لدعوته ساخرًا منه إلا نفرًا قليلاً، قال سعد بن أبي وقاص الله القد رأيتني سابع سبعة مع رسول الله على مالنا طعام إلا ورق السمر». (١) فثبت الإسلام أمام تيار أعدائه يزيد أتباعه يومًا فيومًا بحكمة قدرها الله تعالى، وهي أن جعل المشركين يسخرون ويستضعفون وجعل الله ذلك فرصة ليمكن الدين من أتباعه، قال تعالى:

⁽١) يبدو أن المصنف جمع بين روايتين إحداهما عن خالد بن عمير العدوي قال، قال: «سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: والله! إني لأول رجل من العرب رمى بسهم في سبيل الله. ولقد كنا نغزو مع رسول الله ﷺ، ما لنا طعامٌ نأكله إلا ورق الحبلة، وهذا السمر. حتى إن أحدنا ليضع كما تضع الشاة. ثم أصبحت بنو أسد تُعَرِّرني على الدين. لقد خبت، إذًا وضل عملي.» ولم يقل ابن نمير: "إذا. ». والثانية عن خالد بن عمير العدوي، قال: «خطبنا عتبة بن غزوان، فحمد الله وأثني عليه، ثم قال: «أما بعد، فإن الدنيا قد آذنت بصرم وولت حذاء، ولم يبق منها إلا صبابة كصبابة الإناء، يتصابُّها صاحبُها. وإنكم منتقلون منها إلى دار لا زوال لها، فانتقلوا بخير ما بحضرتكم، فإنه قد ذُكر لنا أن الحجر يلقى من شفة جهنم فيهوي فيها سبعين عامًا لا يدرك لها قعر. ووالله! لتملأن. أفعجبتم؟ ولقد ذُكر لنا أن ما بين مصراعين من مصاريع الجنة مسيرة أربعين سنة، وليأتين عليها يوم وهو كظيظ من الزحام. ولقد رأيتني سابعَ سبعة مع رسول الله ﷺ، ما لنا طعام إلا ورقُ الشجر، حتى تقرحت أشداقُنا. فالتقطت بردة فشققتها بيني وبين سعد بن مالك، فاتزرت بنصفها واتزر سعد بنصفها، فما أصبح اليوم منا أحدٌ إلا أصبح أميرًا على مصر من الأمصار. وإنَّى أعوذ بالله أن أكون في نفسي عظيمًا وعند الله صغيرًا، وإنها لَم تكن نبوةٌ قط إلا تناسخت، حتى يكون آخر عاقبتها ملكا. فستخبّرُون وتجرّبون الأمراءَ بعدنا».» صحيح مسلم، «كتاب الزهد والرقائق»، الحديثان ٢٩٦٦–٢٩٦٧، ص١١٣٥–١١٣٦. والحُبُلَبَة أو الحُبَلَة -بضم الحاء وفتحها وإسكان الباء وفتحها- هي والسَّمُر -واحدته سَمُرة- ضرب من شجر الطلح. والرواية الأولى في صحيح البخارى، «كتاب الأطعمة»، الحديث٥٤١٢، ص٩٦٦.

وإن أعظم نصير ظهر للدين قلة اكتراث قريش بدخول أهل يثرب في الإسلام، ثم إن الله تعالى يسر انتشارَ هذا الدين في أمد غير بعيد، فما تُوفِي رسولُ الله على حتى كان الإسلام عامًّا جميع الحجاز، وتهامة، ونجد، والبحرين، واليمن، ومشارف الشام، وصار أتباعه ملايين.

ثم كان المقامُ الثاني مقامَ ثبات الدين بعد ارتداد العرب عقب وفاة رسول الله، فجبر الله الصدع في حالة لا تعرف أسبابها، فثاب العرب إلى الإسلام وطاعة خليفة رسول الله، فانتشر الإسلام عقب ذلك في العراق والشام والفارس ومصر وإفريقية، على عظمة تلك المالك المناوئة له في بدء أمرها، وعلى قلة جند الإسلام تجاه تلك القوى.

ثم كان المقامُ الثالث مقامَ ثباته أيام الفتنة الكبرى التي أثارها الخارجون على عثمان في قلب الإسلام وعاصمة الخلافة، فسلم الإسلامُ من انتقاض أتباعه الذين كانوا قريبي عهدٍ بالإسلام من أهل فارس، وقبط مصر، ونصارى العرب. وتعطل انتشارُ الإسلام برهة، وفُتحت أبوابُ الفتن، فتعس الذين دبروها والذين أضرموها.

ثم حدث الخلاف بين الصحابة عن اجتهاد، وغُضب للحق من الفريقين، فرضي الله عنهم أجمعين. ثم جاءت فتنة الحرورية والأزارقة ومَنْ بعدهم، فأصبحت قوة الإسلام يرتد بعضها على بعض فيُفنِي بعضُها بعضًا، ثم تدارك الله الأمة بفضيلة الحسن بن علي سبط رسول الله الله وسعيه لرد سيوف المسلمين إلى قرابها.

ثم حدثت حوادثُ غير مجهولة، حتى زمن عبدالملك بن مروان، فاجتمعت الكلمةُ وعادت الخلافة إلى حرمتها. ثم كان ظهور الدولة العباسية، واقتحامها إثارة نار الفتنة أيضًا، ولم تطل حتى اجتمع الناسُ بعد مقتل مروان بن محمد وخرج عبدالرحمن بن معاوية بالأندلس بفتنة غير قوية. ثم حدثت فتنةُ المغول، وجاء الانقسام المستمر. كلُّ ذلك والإسلام قائمُ الصلب، رافع الرأس، له في كل تلك العصور مقاماتٌ ثابتة، ودلائلُ على صدقه واضحة. ولا أعجب من حادثة تنصير

المسلمين في الأندلس، وكيف ثبتوا على دينهم خفية، إلى أن جعل الله لهم مخرج الأمر بالهجرة من تلقاء مَلِك الإسبان.

ولو تأملنا الحوادث البعيدة عنّا والقريبة منا والتي شهدناها في عصرنا، لرأينا الإسلام في جميعها مؤيّدًا بعناية إلهية، فإذا اشتد خناقُ الأهوال، هبت عليه نسماتٌ من الألطاف تعيد نفسَ الآمال، غير أن ذلك محسوبٌ على المسلمين فيها تسببوا فيه من الإهمال.

الصنف الخامس: بشارات الكتب السالفة بالرسالة المحمدية، وهذا الصنف يندرج في فصيلة الارهاصات. وقد ذكر علماؤنا شواهد كثيرة، منها الصريح ومنها المؤول، وقد ذكر عياض منها كثيرًا، وأكثر منها الماوردي في كتاب أعلام النبوة، فعليك بمطالعتها. غير أني أحببت أن أذكر إشاراتٍ كالصريحة وقفت عليها بنفسي.

1- البشارة الأولى في التوراة (العهد القديم) في سفر التثنية - الإصحاح الثامن عشر: «أقيم لهم (أي لبني إسرائيل) نبيًّا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيته به»، (١) فيتعين أن المرد بإخوة بني إسرائيل العرب بنو إسماعيل، وليس المراد بهم بني إسرائيل؛ لأنه يلزم عليه إضافةُ الشيء إلى نفسه، ثم إنه لم يقم في بني إسرائيل نبيٌّ مثل موسى، أي رسول بشرع.

٢- البشارة الثانية في إنجيل متى في الإصحاح الرابع والعشرين، الفقرة الحادية عشر: «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين، ولكثرة الإثم تبرد محبة الكثيرين (أي يضعف إيهانُ أهل الكتاب)، ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يُخلَّص ويكرز ببشارة الملكوت في كل المسكونة شهادة لجميع الأمم، ثم يكون

⁽۱) الكتب المقدسة: كتب العهد القديم، سفر «تثنية (الاشتراع) الإصحاح الثامن عشر»، ص٢٧٥. ونص الترجمة: «إني أقيم لهم نبيًّا من بين إخوتهم مثلك، وأجعل كلماتي في فيه فيكلمهم بكل ما آمره به، ويكون كل من لا يسمع كلماتي التي يتكلم بها باسمي أطلب منه...»

المنتهى. (١) وهذه بشارة واضحة؛ إذ قد جاء بعد عيسى دجاجلة وعظم الإثم في العالم كما أشرنا إليه في الصنف الثاني، والذي يصبر إلى المنتهى هو محمد على أي يبقى شرعه إلى نهاية الدنيا. وقوله: «يكرز ببشارة الملكوت في كل المسكونة»، أي يدعو ويتقدم، وهذا معنى عموم الرسالة. وقوله: «شهادة لجميع الأمم» فيه إشارة إلى أن بعض الأمم يتبعونه وبعضهم لا يتبعونه، فتكون دعوتُه شهادة، وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿لِئَلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةُ ابْعَدَ الرُّسُلِ ﴾ [انساء:١٦٥].

٣- البشارة الثالثة في إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع عشر الفقرة السادسة عشر: «وأن أطلب من الآب (أي من الله) فيعطيكم معزيًا آخر (أي رسولاً غير عيسى المتكلم) ليمكث معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله؛ لأنه لا يراه ولا يعرفه (أي لا يستطيع العالم قبول روح الحق بدون إرشاد ذلك المعزي؛ لأن العامة لا يرون الحق). ((*) ثم قال في الفقرة السادسة والعشرين: «وأما المعزي الروح القدس الذي سيرسله الآب باسمي، فهو يعلمكم كلَّ شيء، ويذكركم بكل ما قلته لكم ((*) (معنى باسمى أنه رسول بشريعة). وقال في الإصحاح الخامس عشر - الفقرة السادسة والعشرين: «ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الآب روح الحق ينبثق فهو يشهد لي. (*)

⁽۱) كتاب العهد الجديد (مترجم من اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية، نشر بلندن بعناية وليم واطسن سنة ١٨٥٩)، ص٣٩. ونص هذه الترجمة: «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويُضِلون كثيرين، ولازدياد الإثم تبرد محبة كثيرين، ومَنْ يصبر إلى المنتهى فإنه يُخَلَّص، ويوعظ ببشارة الملكوت في هذه المسكونة شهادة لجميع الأمم، ثم يأتي الانتهاء.»

⁽٢) المصدر نفسه، ص١٦١. ونص هذه الترجمة: «وأنا أسأل الآب فيعطيكم مُعَزِّيًا آخر ليقيم معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله؛ لأنه ليس يراه ولا يعرفه. فأما أنتم فتعرفونه؛ لأنه مقيم معكم وسيكون فيكم.»

⁽٣) المصدر نفسه، ص١٦٢ (مع اختلاف يسير في الترجمة).

⁽٤) المصدر نفسه، ص١٦٣. ونص الترجمة: «ولكن إذا جاء المعزي الذي أرسله أنا إليكم من عند الآب روح الحق الخارج من عند الآب فهو يشهدلي.»

وهذه كلها بشارةٌ صريحة، والمراد بالمعزي المصدق والمؤيد. وقوله في بعضها: «سأرسله إليكم»، مجاز أو ضعف في الترجمة، أي الذي يجيء بعد المسيح، فكأنه أرسله، ومعنى قوله فيه: «فهو يشهد لي»، أنه يشهد بأن عيسى رسولُ الله بعد أن أنكر اليهود، وبأنه لم يُصلب. وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿وَجِتَنَا بِكَ عَلَى هَتَوُلاَهِ شَهِيدًا الله الله الله الله على أحد التفسيرين. (١)

الصنف السادس: أحوال تتعلق برسول الله على من قبل نبوته أو بعدها تدل على عظم شأنه وصدق دعوته. منها كراهة التعري وهو شاب في مدة بناء قريش الكعبة حين أمره عمُّه أن يرفع إزاره، فلما رفعه خر مغشيًّا عليه وقال: «رُدُّوا علي إزاري». (٢)

⁽١) الواقع أن هناك أكثر من قولين في تفسير هذه الآية كها ذكر الراغب الأصفهاني حيث قال: «وقوله: ﴿ وَجِنَّنَا بِكَ عَلَىٰ هَتَوُلَآءِ شَهِيدًا ﴿ ﴾، فيه أقوال: أحدها أنه أشار إلى أمته، ويكون قوله: ﴿[وَجِئْنَا] بِكَ عَلَىٰ هَتَوُلآءِ شَهِيدًا ﴿ اللَّهِ ﴾ عامًّا، وخص النبي ﷺ وأمته بالذكر تعظيمًا لهم. والثاني ما قاله ابن عباس: إن هذه الأمة تشهد للأنبياء، والنبي عليه يشهد لأمته، واستدل بقوله: ﴿لِنَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة:١٤٣]. والثالث: إن قوله: ﴿عَلَىٰ هَتَوُلآءِ ﴾، إشارة إلى الأنبياء الذين هم الشهداء على أممهم.» ثم قال في بيان معنى شهادة النبي الله على الأنبياء السابقين: «إن قيل: كيف يصح أن يكون النبي عليه شاهدًا للأنبياء الذين قبله وهو لم يحضرهم؟ وأي فائدة لشهادته وشهادتهم؟ قيل: إن الأنبياء لم يختلفوا في أصول ما دعَوْا إليه، بل كلهم لسان واحد في الدعاء إلى التوحيد، وأصول الاعتقادات والعبادات، وسائر جمل الشريعة، وعلى ذلك نبه بقوله تعالى: ﴿ ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الَّذِينِ مَا وَصَّىٰ بِدِ. نُوحًا وَالَّذِي ٓ [أَوْحَيْ مَاۤ إِلَيْك وَمَا وَصَّيَّنَا بِهِ ۗ إِبْرَهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَ مَ ۖ أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلَا نَنَفَرَقُواْ فِيهِ ۚ] ﴾ [الشورى:١٣]. وكل واحد منهم معتقد لما اعتقده الآخر، ومبلغ ذلك مثل ما بلغه الآخر، ثم شريعة النبي عَلَيْ جامعة لأصول شرائع من تقدمه». تفسير الراغب الأصفهاني، ج٢، ص١٢٤٥-٥١٢٤. وهذا القول الثالث الذي فصل فيه الراغب هو المقصود بكلام المصنف، وقد عده من «أضعف الاحتمالات»، ولكن التوجيه الذي جاء به الراغب يجعله غير ذلك. انظر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٥، ص٥٥. (٢) سبق تخريجه في مقال: قصة المولد.

ومنها أن قريشًا كانوا إذا شتموا النبي ﷺ أَبُوْا أَن يسموه محمدًا فيقولون: مذمم. قال رسول الله لعائشة: «أَلَمْ تَرَيْ كيف صرف الله عني سبَّ قريش: يَسُبُّون مُذَمَّا، وأنا محمد؟»(١)

ومنها أن الله تعالَى أخفى قبورَ الرسل كلهم، فلا يُعرف قبرُ رسول محقق، وأظهر قبر محمد ﷺ، فهو معروف بالتواتر من يوم قبر فيه. وتلك إشارة إلهية إلى أن شرعه هو الدائم، وأن شرائعَ الرسل قبله منقرضة بشرعه.

ومنها ما في صحيح البخاري عن سعيد بن المسيب عن أبي موسى الأشعري قال: «توضأت في بيتي وخرجت فقلت: لألزمن رسول الله يومي هذا، فجئت المسجد فسألت عنه، فقالوا: خرج وتوجه ههنا، فخرجت على أثره أسأل عنه حتى دخل بئر أريس، فجلست عند الباب، وبابها من جريد، فقمت إليه فإذا هو جالس على البئر قد توسط قُفَّها، فسلمت عليه. ثم انصرفت، فجلست عند الباب، فقلت لأكونن اليوم بواب رسول الله، فجاء أبو بكر فدفع الباب، فقلت: من هذا؟ قال: أبو بكر، فذهبت فاستأذنت له رسول الله فأذن له، فدخل فجلس عن يمين رسول الله معه في القف، ثم جاء عمر فاستأذنت له كذلك، فدخل فجلس في القف عن يساره، ثم جاء عثمان فاستأذنت له فدخل فوجد القف قد ملئ فجلس من الشق يساره، ثم جاء عثمان فاستأذنت له فدخل فوجد القف قد ملئ فجلس من الشق الآخر وجاههم»، قال سعيد بن المسيب: فأولتها قبورهم.» (٢)

ودلائلُ نبوة رسول الله على الخفية كثيرة قد يملأ استقصاؤها مجلدات، وهذه لمحة دالة على أصنافها وشواهد منها، وعسى أن يساعد الأمل، فنكتب في ذلك كتابًا طولُه لا يُمل (٣).

⁽۱) لم أجده بهذا اللفظ، وعن أبي هريرة ﷺ: «قال رسول الله ﷺ: «ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم؟ يشتمون مذكمًا، ويلعنون مذكمًا، وأنا محمد». صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديث٣٥٣٥، ص٥٩٥-٥٩٥؛ سنن النسائي، «كتاب الطلاق»، الحديث٣٤٣٥، ص٥٩٥-، ص٢٥٠، البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص١٥٢.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث ٣٦٧٤، ص7١٧؛ صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٢٤٠، ص٩٣٩ – ٩٣٩.

⁽٣) لا ندري إن كان الشيخ وفي بها أمل، ولعل قادم الأيام يكشف عن هذا الأمر ويدل.

المقصد العظيم من الهجرة(١)

إن في كل شأن من شؤون رسول الله ﷺ -خاصِّها وعامها- دلائلَ على أنه بمحلِّ العناية من ربه تعالى ثُحقِّقُ معنى قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِكَ ۚ ﴾ [الطور:٤٨]، أي بمحل العناية منا؛ إذ حقيقةُ العين يستحيل إثباتُها لله تعالى فتعيَّن بحكم استعمال اللغة أن تكون العين في الآية مرادًا منها لازمُ حقيقتها، وهو الاعتناء اللازم لمعنى المشايعة، والمشايعةُ من لوازم النظر المراد من العين، كما قال النابغة يخاطب النعمان ابن المنذر:

رَأَيْتُ كَ تَرْعَانِي بِعَيْنٍ بَصِيرَةٍ وَتَبْعَثُ أَحْرَاسًا عَلِيَّ وَنَاظِرَا(٢)

ومن أعظم الشؤون التي عرضت للرسول الكيلا في رسالته شأنُ خروجه من وطنه في ذات الله تعالى، وكان في ذلك الشأن من المقاصد الإلهية العظيمة ما لا يحيط به غيرُ علاَم الغيوب. فلا جرَمَ أن نعد منها ما بلغ إليه العلم وأُلهُمه الفهمُ في هذا الوقت القصير، وعسى أن يكون في قليله تنبيهٌ كثير، يفتح فهمَ الناقد البصير.

الهجرة شِنْشِنَةٌ من أحوال الرسل؛ فقد هاجر إبراهيم ولوط وهود وصالح وموسى ويونس، ولكلِّ وجهة، وكلُّ على هيئة. وتلك الشنشنة هي التي أنبأت ورقة بن نوفل بأن محمدًا عليه الصلاة والسلام سيسلك به ربُّه مسلك رسله:

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٣، العدد ٣، ذو القعدة ١٣٥٧/ مارس ١٩٣٩ (ص٩٤-٩٧).

⁽۲) ديوان النايغة الذبياني، ص١٣٢ (نشرة عبدالسلام هارون)، وص١١٦ (نشرة ابن عاشور، وهو عنده بلفظ: «حِراسًا» بدل «أحراسًا»).

⁽٣) الشنشنة، العادة أو السنة الغالبة.

﴿ سُنَةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا فَبْلَكَ مِن رُسُلِناً ﴾ [الإسراء:٧٧]. كان ورقة بن نوفل القرشي المتنصِّر في الجاهلية قد توسَّم من بعثة النبي ﷺ أن يَحُرُج أو يُحْرَج من وطنه، ففي صحيح البخاري أن رسول الله لَهَ لَهَا ذهب إليه بإشارة خديجة رضي الله عنها وقصَّ عليه رؤية الملك ونزول الوحي عليه في غار حراء، قال له ورقة: «هذا الناموس الذي أُنزل على موسى، يا ليتني فيها جَذعٌ، يا ليتني أكون حيًّا إذ يخرجك قومُك! فقال رسول الله: «أَوَ مُحْرِجِيَّ هم؟» قال (ورقة): نعم، لم يأت رجلٌ قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومُك أنصر ك نصرًا مؤزراً.» (١)

كان خروجُ رسول الله على من مكة نبذًا منه لأهل الشرك، وسخطًا عليهم، وتنزيمًا للدين عن البقاء بين أظهرهم، وإيذانًا لسائر الناس بأنَّ أمرَ هذا الدين ليس بالأمر الهين؛ فإن الدعوة بالفعل مع القول أشدُّ نفوذًا إلى النفوس من مجرد القول، بحيث صارت الدعوة الإسلامية حادثًا مشاهدًا ومتحدَّثًا به بعد أن كانت مسموعةً لا غير. ولذلك سُمِّي هذا الخروجُ هجرةً، مشتقة من الهجر، وهو قَطع المعاشرة. ولقد كانت بإذن الله له بذلك حين تهيأت الأسباب التي أرادها الله تعالى، كما أنبأ به حدثُ الهجرة في الصحيح أن رسول الله قال لأبي بكر: «إن الله قد أذن لي في الخروج والهجرة». (1)

لم يكن ذلك الخروج فرارًا وخشية من المشركين؛ لأن الله الذي عصمه منهم ثلاث عشرة سنة وهم يؤذونه بالقول ولا يقدمون على إلحاق الضرر به قادرٌ على إكمال عصمته منهم، وخاصة بعد أن كثر أتباعه، واعتزوا بأقويائهم مثل عمر بن الخطاب وحمزة بن عبدالمطلب. وقد علم رسول الله أنه إذا خرج من بين قومه يعدون خروجه

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب بدء الوحي»، الحديث ، ص٢؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث ١٦٠، ص٧٧؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص١٩١. واللفظ للبخاري.

⁽٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/٢، ص٧٩؛ صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث ٣٩٠٥، ص٢٥٧. واللفظ لابن إسحاق.

غلبةً معنوية عليهم، فيحاولون منعَه. فلذلك رأى أن كتهان أمره أعونُ على مراد الله من خروجه، ورأى الاختفاء بعد الخروج ثلاث ليال بغار ثور أقطع لطهاعية المشركين في اللحاق به وأعجز لهم في طلبه، ولذلك كان يسير الليل ويستريح النهار. وتلك أيضًا عادةُ العرب في سيرها وقت الحر، وقد كانت الهجرة في زمن الحر.

الهجرة مفارقة الوطن على نية عدم الرجوع إليه. وأسبابها تارة تكون للطمع في نفع يحصل للمهاجر في الموطن الذي ينتقل إليه، وتارة من كراهية الإقامة في الوطن لعداء بين المهاجر وقومه أو لأذى لحقه منهم، وتارة لنشر دعوة أو إظهار فضيلة أو استنصار على عدو أو غير ذلك، فهي أخصُّ من السفر ومن التغرب؛ لأن في السفر والتغرب أمل العود إلى الوطن. وأيًّا ما كانت غايتُها ومنفعتها، فإنها شديدة المضاضة على النفس؛ لأن في مفارقة الوطن مفارقة لأعلق البقاع بالقلب مما شب فيه المرء وألفه، ومفارقة قرابته وجيرانه وأحبته، وقد قال أبو الطيب وأجاد:

وَلَوْ لاَ مُفَارَقَةُ الأَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ لَهَا المَنَايَا إِلَى أَرْوَاحِنَا سَابُلاً (١)

وسَرَّاها القرآنُ فتنةً في قوله تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْنُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرُجُوكُمْ وَٱلْفِئْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلُ ﴾ [البقرة:١٩١]، قال المفسرون: أراد إخراجَ المؤمنين من بلادهم مكة. (٢)

⁽۱) لَمَّا اسم جمع لَمَاة بفتح اللام، وهي الحلق. والمنايا جمع منية، وهي الموت. وقد جمعها باعتبار متعلقاتها، وهي نفوس الأحياء، وأثبت للمنايا حلوقًا؛ لأنه قدر تشبيهها بسباع تبتلع الأرواح على طريقة الاستعارة المكنية. - المصنف. ما ذكره المصنف هنا من بيان لمعنى البيت مبني على قراءة ابن القطاع للفظ لها. وقد أثبت البرقوقي البيت بناء على قراءة أخرى للفظ «لها»، وذلك على تقدير أنها مركبة من لام الجر وضمير المؤنث متعلقًا بالمنايا أو بالمفارقة. وعلى ذلك يكون المعنى: «لو لا الفراق لما كان للمنايا طريق إلى أرواحنا.» والبيت هو الثالث من قصيدة قالها المتنبي في صباه يمدح سعيد بن عبدالله بن الحسن الكلابي المنبجي. ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، ج٣، ص٢٨٢ -٢٨٣.

⁽٢) قال الطبري: «فإنه يعني بذلك المهاجرين الذين أُخرجواً من ديارهم ومنازهم بمكة، فقال لهم جل ثناؤه: وأخرجوا هؤلاء الذين يقاتلونكم وقد أخرجوكم من دياركم، من مساكنهم كما أخرجوكم منها.» جامع البيان، ج٣، ص٣٩٢.

ثُمَّ إن أَسْمى غايةٍ يفارق المرءُ لأجلها وطنَه، وأقوى سببٍ يَحْدُث عنه الشقاقُ بين المرء وذويه، هو الذَّبُ عن الاعتقاد إذا بلغ عنادُ المخالفين فيه إلى حدِّ تحجير إظهاره والمضايقة فيه، ومحاولة الإرغام على تركه، والتظاهر بها يخالفه. وإن المرء ليضجر لو أُغمضت عيناه أو سُدت أذناه وما هما إلا بعضُ مظاهر إدراكه، فكيف به إذا سُدَّ عليه قلبُه وعقلُه ورأيه؟

وإن أسمى العقائد وأقدسَ الآراء عقيدةُ الدين لتعلقها بأشرف الموجودات، ولتجردها عن الغايات المادية والمنافع العاجلة التي تلائم هناءَ المرء في عيشه ومسالمة دهماء قومه إياه. فالاعتقاد الديني اعتقادٌ محبوب لأجل كونه حقًّا بحتًا، ولأجل كونه يرضى خالقَ الخلق.

وقد كانت الهجرة في الله للتمكن من تبليغ شرائعه، وكان الأذى في الله لأجل ذلك سنة من سنن المرسلين، فها من رسول إلا وقد أوذي في الله، وكذلك كثيرٌ من أصحاب الرُّسل أوذوا وهاجروا معهم وبدونهم. ولما بعث الله محمدًا على واتبعه مَنِ اتبعه من قريش وتكاثروا، وحاولوا إظهار دينهم بين مشركي أهل مكة، لم يرض المشركون بذلك، وكشروا للمسلمين عن أنياب العدوان، وأخذوا يؤذون المسلمين بصنوف من الأذى كانت تزداد يومًا فيومًا بمقدار رسوخ المسلمين في الاستمساك بدينهم.

وكان المسلمون صابرين على أذى المشركين، حتى إذا بلغ الصبر عايته أذن رسول الله في سنة خمس لطائفة من المؤمنين المستضعفين والمقصودين بخاصة الأذى بالخروج من مكة. ولم يخرج رسول الله حينئذ؛ لأنه في منعة بعمّه أبي طالب، فقال لأصحابه: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكًا لا يُظلم عنده أحد حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه». (١) فخرج من المسلمين يومئذ ثلاثة وثهانون رجلاً

⁽۱) قال ابن إسحاق: «فلها رأى رسول الله على ما يصيب أصحابه من البلاء. وما هو فيه من العافية. بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء. قال لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد. وهي أرض صدق حتى يجعل الله =

وتسعُ عشرة امرأة، فتلك الهجرة الأولى.

ثم لمّا أسلم الأوس والخزرج، أذن الله لرسوله وللمؤمنين كلهم بالهجرة من مكة إلى المدينة دار الإسلام، وقد قيل: إن ذلك كان باقتراح من عمر بن الخطاب المدينة دار الإسلام، وقد قيل: إن ذلك كان باقتراح من مكة واجبًا على كل المدينة، فكان حكم الهجرة من مكة واجبًا على كل مسلم، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ مَا مَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُو مِن وَلَيَتِهِم مِن شَيْء حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِن مسلم، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ مَا مَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُو مِن وَلَيَتِهِم مِن شَيْء حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِن السّنَصَرُوكُمْ فِي الدِينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصَرُ إِلَّا عَلَى قَوْم بَيْنَكُمُ وَبَيْنَهُم مِيثَنَقُ ﴾ [الانفال:٢٧]، ودام ذلك الحكم إلى فتح مكة.

كم من حكمة لله تعالى فيها اشتمل عليه حادث الهجرة من الأحوال، وكم من نعمة أسداها لعبده ورسوله في تلك الهجرة، دلَّ بها على أنه بمحل عنايته وأنه متمم نوره ولو كره الكافرون، قال تعالى: ﴿ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿ السَّاء:١١٣].

١ - الحكمة الأولى صرفُه ألبابَ قريش وحذقَهم عن أن يفكروا في قطع دابر أمر الإسلام قبل أن يكثر أتباعه ويُنتدَب له أنصارُه، وتشتيتُه رأيهم في صده عن الخروج حتى مكنه الله منه، وفي ذلك اليأس تهيئةٌ لهم نحو الدخول في الإسلام.

٢- الحكمة الثانية أن هيأ له أن تكون هجرتُه إلى يثرب، ولم يكن ذلك في باله أول وهلة، ففي الصحيح عن أبي موسى الأشعري عن رسول الله على أنه قال: «رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخلٌ فذهب وَهَلي إلى أنها اليهامة أو

لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله على إلى أرض الحبشة، نحافة الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم. فكانت أول هجرة كانت في الإسلام.» ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢٥٥؛ السهيلي: الروض الأنف، ج٢، ص٩٠.

⁽١) لم يتهيأ لي التعرف على صاحب هذا القول.

هَجَرُ، فإذا هي المدينة يثرب». (١) فكان من تيسير الله أن ساق إليه النفر الستة الأولين من الأوس الذين أسلموا من أهل يثرب، فإن موقع المدينة كان وسطًا من أرض العرب، فكان بلوغ دعوة الإسلام إلى بلاد العرب بانتشار شعاعي، وهذا أيسر عمومًا مما لو كانت دار الهجرة اليهامة أو هجر في الطرف الشرقي من بلاد العرب.

٣- الحكمة الثالثة أن أهلَ يثرب كانوا أقرب قبائل العرب لقبول شريعة الإسلام؛ فإنهم وإن كانوا قبل الإسلام مشركين يعبدون مناة وغيرها، إلا أنهم لشدة مخالطتهم لليهود - وهم أهل كتاب - كانت آذانهم قد اعتادت معاني التوحيد والشرائع، فكانت نفوسهم مرتاضة إلى ذلك.

الحكمة الرابعة أن الله جعل للمسلمين من أهمية موقع المدينة من بلاد العرب سلطانًا على أعدائهم من قريش أهل مكة؛ فإن قريشًا كانوا تجارًا وكانت لهم رحلةٌ في الشتاء إلى اليمن للجارة وأخرى في الصيف إلى الشام، سن لهم ذلك هاشم ابن عبد مناف جد النبي على وذلك هو المسمى بالإيلاف. (٢) وكان مرورُهم إلى الشام على طريق المدينة من بطن عالج، فلم صارت المدينةُ دارَ سلام وثبتت العداوة بين أهلها وبين قريش صارت قريشٌ ترهب المرورَ على المدينة، فانقطعت تجارتهم إلى الشام، وهي أهم تجارتهم. وفي ذلك المعنى قال حسان بن ثابت مهددًا لقريش:

دَعُوا فَلَجَاتِ الشَّأْمِ قَدْ حَالَ دُونَهَا جِلاَدٌ كَافُواِه المَخَاضِ الأَوَارِكِ (٣) بِأَيْدِي رِجَالٍ هَاجَرُوا نَحْوَ رَبِّهِمْ وَأَنْصَارِهِ حَقَّا وَأَيْدِي المَلاَئِكِ

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصار»، ص٥٥٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الرؤيا»، الحديث ٢٧٧٢، ص٨٩٥.

 ⁽۲) انظر في انظر في مغزى الإيلاف من النواحي التاريخية والاجتهاعية والحضارية، سحَّاب، فكتور:
 إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).

⁽٣) الأوارك التي تأكل الأراك فيجرح لها أفواها فيسيل منها الدم. - المصنف.

إِذَا سَلَكَتْ لِلْغَوْرِ مَنْ بَطْنِ عَالِجِ فَقُولاً لَمَا لَيْسَ الطَّرِيتُ هُنَالِكِ(١)

٥- الحكمة الخامسة انتقال الإسلام من طور إلى طور أكمل منه، وهو الذي كان مقدمة كماله المعلن عليه يوم حجة الوداع بقوله: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكُملُتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَيَنكُمُ وَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ [المائدة:٣].

مضت مدة إقامة رسول الله بمكة والإسلام حينئذ في طور كان فيه دينًا مقتصرًا على إصلاح العقيدة، وتهذيب نفوس أتباعه، وتطهير أخلاقهم في خويصتهم ومجتمعهم، ودعوة المشركين إلى الإيهان بالله ورسله وما جاؤوا به، وتشهير فضائع أهل الشرك وضلالهم وسخافة رأيهم.

وذلك طورٌ ابتدأ الله به الإسلام لينشأ منشأ سائر الكائنات من طفولة إلى شباب إلى كهولة: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ وَفُوَادَكَ ﴾ [الفرقان: ٣٢]، ولتهيئة قلوب المسلمين إلى تلقي الشرائع وانتظام الجهاعة. فلها هاجر رسول الله عليه إلى المدينة تطوَّر الإسلامُ إلى طوره الأشد، فصار دينًا وجامعة، وشريعة وحكومة.

٦- الحكمة السادسة استقلال الإسلام وأمنه وإعلان العبادة، فشرع الأذان،
 وأقيمت الجمعة، ونحو ذلك.

V- الحكمة السابعة تنظيم الجماعة في الإسلام من أول الهجرة بابتناء المساجد وإقامة الأئمة والقضاء، ومشروعية المواساة بين المسلمين بالزكاة والصدقات، وتنظيم قوانين العائلة من شرع تصحيح عقود الزواج وحقوق الزوجين والقرابة والمصاهرة إلخ، والاستخلاف في تدبير الأمور وإقامة الأحكام في مغيب الرسول أو في البعد عنه، وابتداء التشريع العام في أحكام المعاملات والجنايات. ففي الصحيح

⁽۱) دیوان حسان بن ثابت، ج۱، ص۸۰. وفیه «ذرُوا» بدل «دعوا»، و «هبطت» بدل «سلکت»، و «رمل عالج»، بدل «بطن عالج».

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «إنها نزل أول ما نزل من القرآن سورة من المفصل بين ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام». (١)

٨- الحكمة الثامنة تنظيم الدفاع عن الدين والأمة بالتهيّؤ لمقاومة المشركين من أهل مكة وأحلافهم إذا نووا ذلك، وهم يوشك^(٢) أن ينووه إذ هم من قبل قد ناوءوه.

٩- الحكمة التاسعة إيجاد مال للمسلمين لإقامة مصالحهم وعُدَّةً لنوائبهم،
 مجتمعًا من الزكاة والأوقاف، ثم من المغانم والأنفال.

• ١ - الحكمة العاشرة مخاطبة ملوك الأرض ورؤساء الأمم بالدعوة إلى الدخول في دين الإسلام، والاستظلال بالراية الإسلامية.

⁽١) سبق تخريجه.

⁽٢) لعل الأوْلَى أن يقال: يوشكون..

كان من شنشنة المرشدين -الأنبياء والحكماء - التهمم بتخطيط نظام لأقوامهم في الأحوال العسيرة، خيفة أن تعرض لهم العقبات الكؤود فلا يجدوا لاقتحامها جهودًا ولا حيلة، وما حيلة من يسلك مهمًا افتقد فيه دليله؟ وأشد ما تنصرف إليه هممهم أن يجعلوا من الإرشاد نبراسًا يضيء لهم في ديجور فقدهم مرشديهم.

لذلك كان من سنن الأنبياء والحكماء أن أن يثبتوا وصايا تحرض أتباعهم على ما فيه صلاحهم، أو تحذرهم مما يفضي إلى اختلال أحوالهم في النوائب التي كان من دأبهم عند اعترائها أن يهرعوا إليهم للاقتباس من هديهم المعصوم، أو من تدبير آرائهم الراحجة. فإذا فرض أن تحدث تلك النوائب بعد وفاتهم، [فإنهم] يتركون ما يأملون أن يكون إليه مفزع الأمة وفي معاقله معتصم لهم حتى يكون النفع مستمرًّا في حياتهم وبعد انتقالهم إلى أمد مقدر.

وإذ قد كان من المتعذر في طرق الإرشاد البشري إحاطة البيان بكل ما يُتوقَّع حدوثُه، كان شأن المرشدين انصراف وصاياهم إلى أهم ما به الصلاح والنجاح من الكوارث المبيدة، وما يكون الالتباس فيه يستنزل بالأمة الضلال والخسران. وإن آخر ما يقرع السمع من كلام القدوة المحبب إلى أمته وقعًا من نفوسهم يحرصون

⁽۱) نشر في قسمين بمجلة الهداية الإسلامية، المجلد ۱۲، الجزء ۱۱، جمادى الأولى ۱۳۵۹/يونيو ۱۹٤٠ (ص۳۳۷–۳۲۲)، المجلد ۱۲، الجزء ۱۲، جمادى الثانية ۱۳۵۹/ يوليو ۱۹٤۰ (ص۳۷۱–۳۷۱).

على وعيه، ويهتمون برعيه، ويرون العمل به إرضاءً لتلك الروح المفارقة، يرغبون به في مرضاتها، ويتفاءلون بعاقبته في ساعات الشدائد وأوقاتها.

ولم يخل نبي ولا حكيم من استيداع قومه أو مريديه ما فيه هديم عند الحيرة، وإعانتهم عند المشكلات. وما كتبت الصحف المنزلة، وأرسلت الأمثال والحكم السائرة، ودونت القوانين والتآليف النافعة، إلا وفاءً بهذا الغرض، وأداءً لهذا الحق المفترض. ومحمد على أكمل المرشدين إرشادًا، وأوفرُ الناصحين في مقاومة الضلال عتادًا؛ لأن الله تعالى اختصه باجتهاع صفات جاء بها قولُه تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمُ رَسُوكُ مَ عَنِيزُ عَلَيْهِ مَا عَنِيتُمْ حَرِيضٌ عَلَيْكُمُ مِأْلُمُؤْمِنِينَ رَمُوكُ تَحِيمُ النوبة ١٢٨٤].

وهذه الصفات ينبثق عنها إرشاد لا يوازنه إرشاد؛ لأن عزة عنت المسلمين عليه يناسبه تعجيل إرشادهم، والإسراع بالأخذ بأيديهم إلى مرافق العزة والكمال، واستيعاب أساليب إيصال الإرشاد إلى قلوبهم. ولأن حرصه عليهم، أي على نفعهم، يناسبه قصد وعي إرشاده بجوامع الكلم، ومنتهى البلاغة والإيجاز.

ولأن رأفته ورحمته بهم يناسبها تسهيل طرق دلائل هديه في مختلف الأحوال بها ليس بعده متطرق للضلال. وهذا المقام – مقام رأفته ورحمته – هو المقام الجامع لبقية الصفات النبوية، ولذلك قصره الله تعالى على حال الرحمة في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ

أَرْسَانُنكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَكَمِينَ ﴿ الْأَنياء:١٠٧]، فكانت تلك الرحمة دائمة بدوام شريعته، عامة لأتباعه والمتوسمين لهديه، في حياته المباركة وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى. وهذا مقام قوله ﷺ: «حياتي خيرٌ لكم، ومماتي خير لكم.» (١) فكان من خصائصه ﷺ أن هديه بعد مماته كهديه في حياته، بها فيه من جوامع الإرشاد. وليس هذا محل تفصيل هذا وتبيينه.

وقد نشأ عن الصفات الثلاث المباركة أن رسول الله على حين حضرته الوفاة، ذكر ما عسى أن يعرض لأمته من الضلال في أشياء تحل بعد وفاته، وعز عليه ذلك، وحرص على انتشالهم منه، فرام أن يخص ذلك بوصية خاصة، وأن يكتب فيه كتابًا يعصمهم من الضلال فيه. ثم عرض وصف الرأفة والرحمة فانصرف عن ذلك إلى ما هو خير لهم.

روى البخاري في كتاب العلم وفي المغازي وفي الجهاد، وروى مسلم في كتاب الوصية بأسانيد مختلفة ترجع إلى عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود وسعيد بن

⁽۱) رواه ابن النجار عن الحارث بن أنس بن مالك بسند ضعيف. ورواه ابن سعد في طبقاته مطولاً مرسلاً، ورجاله ثقات. – المصنف. ما ذكره المصنف هنا هو رواية الحارث. أما رواية ابن سعد فلفظها: «حياتي خير لكم، تحدثون ويحدث لكم، فإذا أنا مت كانت وفاتي خير لكم، تُعرض علي أعالُكم: فإن رأيت خيرًا حمدت الله، وإن رأيت شرًّا استغفرت لكم.» ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١١٤ . وأخرجه البزار عن عبدالله بن السائب عن زاذان عن عبدالله بن مسعود عن النبي على بلفظ: «حياتي خير لكم ثُعدَّثون وتُحدِّثُ لكم، ووفائي خير لكم تُعرَضُ علي أعالكم فيا رأيت من خير حَمِدت الله عليه، وما رأيت من شر استغفرت الله لكم.» البزار: البحر الزخار، الحديث ١٩٢٥، ج٥، ص٨٠٩ – ٣٠٩. ثم قال البزار: «وهذا الحديث آخره لا نعلمه يُروى عن عبدالله إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد.» وقال الهيثمي: «رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح.» بغية الرائد، «كتاب علامات النبوة»، الحديث ٢٥٠٥، ج٨، ص٤٩٥ – ٥٩٥. وقال الألباني بعد ذكر طرقه: «وجملة القول أن الحديث ضعيف بجميع طرقه، وخيرها حديث بكر بن عبدالله المزني، وهو مرسل، وهو من أقسام الضعيف عند المحدثين.» سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الحديث معرف عند المحدثين.» سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الحديث معرف عند المحدثين.» سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الحديث عرب عبداله المعرب عرب عبداله المناه المحدثين.»

جبير كلاهما عن ابن عباس، وفي بعض أسانيده زيادة على بعض، وأنا أجمعها هنا: «قال ابن عباس: يوم الخميس وما يوم الخميس! لما حُضِر رسول الله واشتد به وجعه وفي البيت رجال، قال: «ائتوني باللوح والدواة أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أو بعدي أبدًا»، فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله، حسبنا كتاب الله! فاختلفوا واختصموا، فمنهم مَنْ يقول: قرِّبوا يكتب لكم، ومنهم مَنْ يقول غير ذلك. فتنازعوا وكثر اللغط، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه؟ أَهَجر؟ استفهموه، فذهبوا يردون عليه، فقال: «دعُوني فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، فكان ابن عباس يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه». (۱)

مشكلات:

وهذا الحديث معدودٌ في الأخبار والسيرة النبوية، [و]يتلخص إشكالُه في تسعة وجوه:

الأول: أن قول رسول الله: «أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده»، يقتضي أنه قد بقي فيها لم يبلغه الرسول إلى الأمة ما فيه عصمة من الضلال.

الثاني: كيف يكون كتابٌ يُكتب في مثل ذلك الوقت محيطًا بدفع كل ضلال يعرض للأمة مع أن أضعاف ذلك الكتاب مما نزل من القرآن وما صدر من الرسول من الأقوال والأفعال لم يكف في دفع الضلال عنهم والله يقول: ﴿ ٱلْمَوْمُ أَكُمُلْتُ لَكُمْ وَيَنْكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]؟

⁽۱) صحیح البخاري، «كتاب العلم»، الحدیث ۱۱٤، ص۲۰؛ «كتاب الجهاد والسیر»، الحدیث ۳۰۰۳، ص۲۰، ۵۰۰۰، و کتاب المغازي»، الحدیث ۳۱، مص۲۰، ص۲۰، «كتاب المغازي»، الحدیثان ٤٤٣١ - ٤٤٣٢، ص۷۰، و ۷۰، ص۲۰، و کتاب الوصیة»، الحدیث ۱۲۳۷، ص۶۲، و ۲۱، ص۶۲، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج۲، ص۲۱۳.

الثالث: أن الرسول ﷺ عزم على أن يكتب لهم كتابًا، وقد تقرر أنه ﷺ أمي، فكيف يكتب الكتاب؟

الرابع: إذا كان فيها سيقوله رسول الله ما يدفع عن الأمة الضلال، فها وجهُ توقفه عن الكتابة؟ ولماذا لم يبلغه إليهم الرسول بالقول دون كتابة؟

الخامس: كيف قال رسول الله: «دعوني فها أنا فيه خير مما تدعونني إليه»؟ فإن كان الحال الذي فيه رسول الله من المكاشفات أو الوحي هو خيرًا للرسول من كتابة الكتاب، فقد فات الأمة ما كان فيه دفعُ الضلال عنهم، وإن كان خيرًا للأمة من الكتاب فهو أمر لم يبين لهم من بعد.

السادس: كيف أقدم عمر بن الخطاب على صد الناس أن يأتوا رسول الله باللوح والدواة ليكتب لهم؟

السابع: وكيف يقول عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع؟

الثامن: وكيف يقول عمر: حسبنا كتاب الله، مع أن رسول الله يقول: لن تضلوا بعده؟

التاسع: أن بعضهم قال: «ما شأنه؟ أَهَجر؟ استفهموه!» فإن معنى هَجر: قال هجرًا، أي: قال كلامًا غير مقصود كشأن المحموم، فيكون هذا القائل قد جوز أن يكون ما صدر من رسول الله على كلامًا لا تعويلَ عليه، فيكون تجويزًا لجريان الخطأ على لسانه. وهذا يدافع اليقين بأن لا ينطق عن الهوى!

وجريًا على السَّنَ الذي سلكناه في الذكريات المولدية السالفة في القصد إلى ناحية من نواحي السيرة النبوية نراها جديرة ببحث أوفى مما منحها الكاتبون، فنمدها من الفتوح الإلهية بهواطل تنضح قتام الإشكال، وتمد إليه من الحقائق ما يحوك سداها ولحمتها على أتقن منوال، نقول: إن رسول الله قد أرشد أمته في نيف وعشرين سنة إرشادًا لم يغادر دخيلة من دخائل النفوس صالحها وشريرها إلا أتى

على ما يثبت صلاحها ويهذبه، أو يقتلع شرها ويذهب به، فله إرشاد مستمد من علام الغيوب الذي يعلم خائنة الأعين وما تُخفِي الصدور.

وقد عرضت أحوالٌ كان من المصلحة أن يكتب فيها رسول الله على كتبًا، إقامةً للحجة في مظان غلبة الهوى على الوازع الديني، فكتب رسول الله على إلى ملوك من العرب وغيرهم، وكتب إلى بعض أمرائه كتبًا لتكون حجة لدى أقوامهم، وتذكرة لهم عند الاشتباه، مثل كتابه إلى عمرو بن حزم لما بعثه إلى بني الحارث بن كعب، فبين له فيه الفرائض والسنن والصدقات والديات؛ لأن العرب يأنفون من تغير عوائدهم ويشمئزون من دفع أموالهم كالمغارم. وكتب بالإقطاعات وبالعطايا لكي لا يُنازَع المعطَى في عطيته. كلَّ ذلك لمصالح لا تفي بها الأقوال.

فهمُّ رسول الله ﷺ بكتابة كتابٍ في آخر أيامه مع أصحابه ليس لقصد التشريع؛ لأن الشريعة قد كملت، ولأنه لو كان لقصد التشريع لما عدل عنه ولما قال: «فيا أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، إذ التشريع هو المقصد الأهم من بعثته، وكيف والله تعالى يقول: ﴿ فَي يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِغَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكُ وَإِن لَّم تَفَعَلُ فَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [الله تعالى يقول: ﴿ فَي يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِغَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكُ وَإِن لَّم تَفَعَلُ فَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [الله تعالى يقول: ﴿ فَي يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِغَ مَا أُنزِلَ إِليَّكَ مِن رَبِيكُ وَإِن لَم مِن المجملات الشرعية؛ لأن ذلك لا يناسب قوله: «ما أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، وإن كان

يجوز للرسول ترك البيان اكتفاءً بالأدلة التي تلوح لمجتهدي الأمة. فتعين أن يكون الكتاب الذي هَمَّ به مقصودًا لأمر غير متعلق بإفادة تكليف ولا بشرع أُنْف، وأنه إنها كان في أمر يرجع إلى تنبيه الأمة أو بعضها إلى شيء من شؤون تدبير أمورهم العامة، وتحريضهم أو تحذيرهم في شيء مما سبق الإشارة إليه في القرآن والسنة.

وإن مَنْ مارس السنة النبوية يستيقن أنه قد كثرت من رسول الله على الأخير من حياته أقوالٌ مشيرة إلى قرب انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فبعضها صريح، وبعضها دونه، وأن أصحابه كانوا متفاوتين في التفطن إلى الإياء منها، وقارن معظمها إيقاظُ الأمة إلى الأخذ بالحزم في شؤون جماعتهم، والتعويل على استخدام مواهبهم في العمل بها سبق إليهم من الإرشاد، وحذرهم من عوارض تعرض للأمم، كقوله في خطبة حجة الوداع: "فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض"، وفي حديث الترمذي عن العرباض بن سارية: "وعظنا رسول الله كأنها موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة موخعة فأوصانا، قال: "أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، فإنه مَنْ يعش منكم مودِّع، فأوصانا، قال: "أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، فإنه مَنْ يعش منكم عن دينيه فيوف كثيرًا...""، الحديث. (أ وقال الله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهُا ٱلدِّينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدُ مِنكُم صَيدِهُ وَلَيْ وَلَا يَعْ وَلَيْهُ وَلَيْهُ وَلِيهُ عَلَى الْكَفِرِينَ يُجَهِدُونَ فِي الله وقي حديث الصحيحين: "إني لأرى الفتن من خلال بيوتكم." (١)

⁽۱) أورد المصنف الحديث باختصار، وتمام لفظه: "وعظنا رسول الله على يوما بعد صلاة الغداة موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجلٌ إن هذه موعظة مودِّع، فإذا تعهد إلينا يا رسول الله وقال: "أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه مَنْ يعش منكم ير اختلافًا كثيرًا. وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ».» سنن الترمذي، "أبواب العلم»، الحديث ٢٦٧٦، ص ٢٦٠- ٣٠٠. قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح.»

⁽٢) عن ابن شهاب قال: «أخبرني عروة: سمعت أسامة ﴿ قال: أشرف النبي ﷺ على أطم من آطام المدينة، فقال: «هل ترون ما أرى؟ إني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر».» =

فلا جرم أن كان الكتاب المعزوم عليه يتضمن التحذير من شيء سيقع، مثل النص على أن أبا بكر هو الذي يلي أمر المسلمين، أو النص على كيفية تعيين الخلفاء للأمة، وقاعدة البيعة، فإن الخلاف في ذلك قد جر فتنًا على المسلمين نشأت من اختلاف في أدلة الاجتهاد. قال المازري في المعلم: «وقد قال بعضُ العلماء: الأظهر عندي أنه أراد عليه أن ينص على الإمامة بعده لترتفع بنصه عليها تلك الفتن العظيمة التي منها حربُ الجمل وحرب صفين. وهذا الذي قاله غير بعيد». (١) ولا شك أن المهاجرين والأنصار كانوا يومئذٍ في حال حيرة في مصير أمرهم بعد وفاة نبيهم.

ويُحتمل أن يكون أراد أن يكتب لهم كتابًا في إعادة التصريح بأن الإيهان لا ينقضه التقصيرُ في الأعهال البدنية، فإن تكفير المسلمين بعضهم بعضًا قد ابتلاهم بفتن عظيمة، مثل فتن الخوارج والمعتزلة وغيرهم الناشئة عن اعتقاد تكفير مرتكب الكبيرة حتى أفضت إلى الطعن في أصحاب رسول الله وتكفير بعضهم كثيرًا منهم. وآل هذا إلى أن ترمي طائفة مخالفيها بتهمة الخروج عن حظيرة الإسلام، فتستخف بحقوقها ودمائها، ولا تلبث أن تمتشق السيوف بين الطائفتين، حتى كاد أن ينفرط عقد الجامعة الإسلامية. ومني المسلمون بفتن عظيمة عملية وفكرية من جراء مصيبة تكفير بعضهم بعضًا قد شهد بها التاريخ.

أو يكون قد أراد أن يبين للأمة وجوب استمرارهم على ما كانوا عليه في حياة الرسول من الانقياد وإعطاء زكاة الأموال ليسلموا من فتنة الارتداد التي طلع قرنها بعد وفاة رسول الله على باعتقاد قبائل العرب أن الطاعة لا تجب بعد الرسول، كما قال الحطيئة:

صحيح البخاري، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٧٨، ص٣٠٢ (قال البخاري إثر رواية الحديث في هذا الموضع: «تابعه معمر وسليان بن كثير، عن الزهري»)؛ «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٧، ص٨٣٦؛ «كتاب المغاتم»، الحديث ٣٠٩٧، ص٢٤٦٧ عصميح مسلم، «كتاب الفتن وأشراط الساعة»، الحديث ٢٨٨٥، ص١١٠٥.

⁽١) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج٢، ص٢٣٤.

أَطَعْنَا رَسُولَ الله إِذْ كَانَ بَيْنَا فَيَا لَعِبَادِ الله مَا لأَبِي بَكْرِ؟ (١)

ومن المحتمل القريب أن يكون رسول الله على أراد أن يكتب لهم وصية بملازمة كتاب الله وسنة رسوله، وتذكر ما سبق من هديه وإرشاده. فقد ثبت في الصحيح أنه أوصى قبيل وفاته بكتاب الله، وثبت أنه أوصى بالصلاة وما ملكت أيانهم. ثم قد يكون عزم رسول الله على هذا الكتاب ناشئًا عن إذن إلهي بوحي، وقد يكون عن اجتهاد منه بناءً على المختار من أقوال علمائنا بجواز الاجتهاد للنبي ووقوعه منه رسول الله على هذا الكتاب ناشئًا بجواز الاجتهاد للنبي

وأيًّا ما كان الغرضُ الذي هَمَّ رسول الله بكتابته، وأيًّا ما كان الباعث الذي دعا رسول الله إلى ذلك، فقد عدل عنه وتركه، وقال لهم حين أعادوا عليه: «ما أنا فيه خير مما تدعونني إليه». فإن كان عزمه الأول ناشئًا عن وحي، يكون قوله الثاني دالاً على أن الله نقله من ذلك العزم إلى ما هو خير للأمة، فيكون نسخًا للإذن بالكتابة. وإن كان ناشئًا عن اجتهاد مستند إلى ظواهر الأدلة والأحوال، فالله صرفه عنه بوحيه إليه ما هو خير لأمته في علم علام الغيوب، أو غيَّر اجتهادَه بلائحة أدلة أخرى أظهرت لرأيه ما هو خير لأمته في ترك ما عزم عليه.

وجعل الله الختلاف الحاضرين في الأمر سكينة لنفس رسول الله الله الله للكالا يبقى له شك في نفع العدول عن ذلك الكتاب. وإن من أول منافعه إزالة الاختلاف بين الحاضرين في شأنه. (٢)

⁽۱) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط۱، ۱۹۵۷/۱۹۸۷)، ص۱۹۰ والبيت من مقطوعة من ثمانية أبيات قالها في الردة يحرض المشركين على قتال المسلمين، وقد جاء في الديوان مختلفًا عما ذكره المصنف هنا، ولفظه:

أَطَعْنَا رَسُولَ الله إِذْ كَانَ بَيْنَنَا فَيَالَعِبَادِ الله مَا لأَبِي بَكْرِ؟ (٢) هنا ينتهي القسم الأول من المقال حسب تقسيمه في المجلة.

بقي علينا أن نبين وجه تفضيل العدول عن الكتاب، وجامع القول في ذلك أن الله في تلك الفترة أوحى إلى رسوله بشارة بأن أمته لا تضل، وأن ما يعرض لها من النوائب إنها هو سنة الله في الأمم، وأن تلك العوارض لا تلبث أن تنقشع، وأن كتابه الذي عزم عليه تحف به مصالح، وأن تركه يجلب مصالح أكثر من مصالح كتابته. فإنه إن كتب لهم بشيء خاص ربها توهموه أولى من غيره فحرصوا على على تحقيقه وفرطوا فيها سواه، فيفضي ذلك إلى تضييع أكثر الواجبات والتهاون فيها.

وهناك حكمةٌ أخرى عظيمة تحصل من مجموع القصة، تبين القصدَ إلى الكتابة والقصدَ إلى الإعراض عنها، حتى لا يُشْكِلَ وجه تأخر الأمر الإلهي أو الاجتهاد بالعدول عنه إلى ما بعد التصريح بالعزم عليها. وذلك أن التصريح بالعزم عليها قد أوقع في نفوس الحاضرين ومَنْ يبلغه ذلك من الأمة أن شأنًا مهمًّا توجهت إليه عناية رسول الله في أحرج ساعاته ثم لم يبينه، فتبقى في نفوسهم لهفةٌ على بيانه لو سمح به، فنتبعث همةُ كل صاحب همة، واجتهادُ كل مجتهد، وتدبيرُ كل مَنْ يلي أمرَ الدعوة، إلى توسم أشد الأمور مصلحة للمسلمين، وأشدَّها درءَ مفسدة عنهم، فيفرغوا في تحصيله وتطلبه جهودهم وتفكيرهم، عساهم أن يصادفوا مرادَ الرسول المناهم، فيكون ذلك باعثًا على الاهتهام بمعظم مصالح المسلمين وذودُ معظم ما يُتَقَى منه تطرقُ الفساد إليهم.

وكلُّ ينسج على منواله، فالعالمُ الفقيه يستفرغ جهدَه لاستنباط أحكام أدق الأحوال العارضة للأمة عساه أن يصادف ما عزم رسولُ الله على بيانه من الأحكام. ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: «الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم»؟

والجدلي المتكلم ينافح عن عقيدة الإسلام بأوضح الأدلة النافية للشبه خيفة أن تزلزل عقائد المسلمين لعله أن يوافق مراد رسول الله مما ينفي الضلالة عن الأمة.

وولاة الأمور ونصحاء الأمة يتوخون في سياسة الأمة أفضلَ المصالح، ويتقون مسارب التأخر والانحطاط خشية إضاعة بعض ما اؤتمنوا عليه من حقوق والوعاظ المرشدون يهيئون للدخول إلى مداخل القلوب أفصح الأقوال وأقربها إلى فهم العامة من الموعظة الحسنة. وسائر أفراد الأمة بمن يعلم ذلك يَزِنُون أحوال معاملتهم في جماعاتهم بميزان ما حدده لهم الشرع، خشية أن يضلوا في مزالق تفرق كلمة الأمة، فيكونوا بمن أراد الرسول التحذير منهم، ويبعثهم على الاستشهاد من أهل العلم فيما يُشكل عليهم وجه المُخلَص منه.

فترى أيها اللبيب كيف يكون التفكُّرُ في تلك الساعة الرهيبة التي بدا فيها عزمُ رسول الله على كتابة الكتاب وإعراضُه بعد ذلك عنها، دافعًا عظيمًا لقادة الأمة إلى التألب على جلب مصالحها ودرء مفاسدها، وإن اختلفت مناحي قيادتهم، ومظاهر نصيحتهم، وللأمة نفسها بحسب مبالغ علمها في معاملتها، وفي الالتفاف حول علمائها وقادتها.

واستبان لك أنه يحصل من الإيهاء إلى أهمية الكتاب الذي يعصم من الضلال، ومن الإعراض عن كتابته، نفسُ الحكمة الحاصلة من عدم تعيين ليلة القدر، وساعة الإجابة يوم الجمعة، والصلاة الوسطى.

ثم إنك تجد نفسك قد أفضت إلى مرتبة أخرى من العلم، وهو أن كانت وصية رسول الله على حين عزم على إثباتها ثم أعرض عنها، مناسِبة لعظمة شأنه، وعلو مقداره، وعموم شريعته ودوامها، وهو أن كانت حركة في سكون، وبلاغة في سكوت، وإطنابًا في إيجاز، ففاقت بذلك سائر وصايا الأنبياء والحكماء، وناسبت عزة عنت الأمة عليه، وحرصه عليها، ورأفته ورحمته بها. ونجدك الآن قد اندفعت عنك الوجوه: الأول والثاني والرابع والخامس من الإشكال.

فأما قول الرسول الطِّينيِّة: «أكتب لكم كتابًا»، فيجوز أن يكون إسناد الكتابة إليه مجازًا عقليًّا، أي آمر مَنْ يكتب لكم ما أقوله. ويجوز أن يكون الإسناد حقيقيًّا

على ظاهره، ويكون فيه إظهار معجزته وهي صدور الكتابة من الأمي. وقد جوز أبو الوليد الباجي وجماعةٌ من المحققين أن يكون رسولُ الله على قد كتب في صحيفة صلح القضية بيده حين امتنع علي بن أبي طالب أن يمحو سطر: «محمد رسول الله». واستند الباجي إلى الحديث الذي في صحيح البخاري. ورأوا ذلك لا ينافي الأمية بعد تقررها، إذ يكون صدور ذلك العلم الجم منذ وقت البعثة إلى يوم القضية من أمي معجزة عظيمة، ويكون صدور الكتابة بعد ذلك ممن تحقق الناس أميته معجزة أخرى. وجذا زال الوجه الثالث من الإشكال. (١)

من أجل ذلك ظن عمر بن الخطاب أن رسول الله على أراد أن يتجشم الكتابة في تلك الحالة ليؤكد شيئًا مما تضمنه القرآن، فأحب عمر أن يكفي رسول الله على الكلفة، ويسمعه أنهم على العهد في الوقوف عند كتاب الله، فقال: "إن رسول الله قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله». قال عياض في الإكمال: "وقيل قد

⁽۱) اليحصبي: إكال المعلم، ج٦، ص١٥١-١٥١. أما الحديث الذي ذكر المصنف أن الباجي وموافقيه استدلوا به، فهو ما رواه عبيدالله بن موسى عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء فلا المعتمر النبي في ذي القعدة، فأبي أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة، حتى قاضاهم على أن يقيم با ثلاثة أيام، فلما كتبوا الكتاب كتبوا: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله في، فقالوا: لا نقر بها، فلو نعلم أنك رسول الله ما منعاك، لكن أنت محمد بن عبد الله، قال: «أنا رسول الله، وأنا محمد ابن عبد الله» ألى: «أنا رسول الله وأنا محمد ابن عبد الله»، ثم قال لعلي: «امح: رسول الله». قال: لا والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله في الكتاب، فكتب: «هذا ما قاضى عليه محمد بن عبدالله: لا يدخل مكة سلاح إلا في القراب، وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه، وأن لا يمنع أحدًا من أصحابه أراد أن يقيم بها». فلما دخلها ومضى الأجل، أتوا عليًا فقالوا: قل لصاحبك اخرج عنا فقد مضى الأجل، فخرج النبي في، فتبعتهم ابنة حمك المناه اختصم فيها علي وزيد وجعفر، فقال علي: أنا أحق بها، وهي ابنة عمي، وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي، فقضى بها النبي في لخالتها، وقال لإيد: «أنت مني وأنا منك»، وقال ليد: «أنت أخونا ومولانا.» صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ٢٦٩٩، ص٠٤٤، وانظر كذلك: ومولانا.» صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ١٩٢٩، ص٠٤٤، وانظر كذلك: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٣٤٠؛ السهيلي: الروض الأنف، ج٤، ص٠٥.

يكون امتناع عمر إشفاقًا على النبي على من تكليفه في تلك الحال إملاء كتاب، ولذلك قال: إن النبي اشتد به الوجع، حسبنا كتاب الله»، (۱) أي فيكون قوله: «إن رسول الله غلبه الوجع» تعليلاً لقوله: «لا تقربوا إليه اللوح والدواة، وقوله: «حسبنا كتاب الله»، أي: لا يفوت شيءٌ من الهدى بترك هذا الكتاب؛ لأنا معتصمون بكتاب الله. قال المازري في المعلم: «قد فهم عمر أمر النبي أنه أمرٌ غير جازم بقرائن دلت على عدم الوجوب، ثم رأى أن قد يتطرق به المنافقون إلى القدح فيها اشتهر من قواعد الإسلام بكتاب يكتب في خلوة، ويضيفون إليه ما يشبهون به على الذين في قلوجم مرض، فلذلك قال عمر: «حسبنا كتابُ الله»، فكان جوابًا للفريق الذين قلك عصيل الكتاب.

وبهذا حصل انكشافُ الوجهين السادس والسابع من وجوه الإشكال.

ثم إن عمر قد علم أن قول رسول على: «لن تضلوا بعده»، ما يريد به إلا نفي الضلال في الغرض الذي يتضمنه الكتاب من الأمور التي عسى أن تكون قد بقيت مجملة. فالضلال المنفيُّ هو ضلالُ الحيرة في محمل ذلك المجمل بحيث يصير مبيَّنًا، فرأى عمر أن هذه المصلحة التي تحصل من كتابة الكتاب قد يفي بها اجتهادُ مجتهدي الأمة في تبيين ذلك المجمل بالبحث عن الأدلة المبيِّنة، أو في ترك العمل بالمجمل والمصير إلى دليل آخر يخلفه من نص أو قياس.

فمآل المصلحة الحاصلة من الكتاب أن أراح مجتهدي الأمة من تعب الاجتهاد في محمل ذلك المحمل، فرأى عمر أن تلقي الأمة هذه المزية من رسولهم في حال اشتداد المرض عليه بإراحة الرسول عليه الصلاة والسلام من عناء الكتاب والإملال، أوجب لشكر عنايته عليه بهم، فقال: "إن رسول الله قد غلبه الوجع"، و«حسبنا كتاب الله». وليس في ذلك عصيان لأمر رسول الله عليه كما تقدم.

⁽١) اليحصبي: إكمال المعلم، ج٥، ص٣٨١-٣٨٢.

وبذلك ينكشف الوجه الثامن من وجوه الإشكال.

وأما قول بعض الحاضرين: «أهَجَر؟»، فقد روي بهمزة الاستفهام وبدونها. قال المازري: «النبي على معصوم من أن يكذب على الله عز وجل أو يفسد ما يبلغه عنه، وهو مع هذا غيرُ معصوم من الأمراض وما يكون من بعض عوارضها مما لا يعود بنقص في منزلته، ولا فساد فيما مهد من شريعته. وقد كان على المحر يُخيل إليه أنه عمل الشيء وما عمله، ولم يجر هاهنا منه المناه من الكلام ما يُعدُّ مناقِضًا لما قدَّم من الأحكام والشرائع، ولا الكلامُ في نفسه دالٌ على الهذيان الذي يكون عن الحميّات. »(۱)

يريد المازري بكلامه هذا أننا لو سلمنا أن يكون قول القائل: «أهجر؟» معناه أقال كلامًا غير مراد له، لم يقدح ذلك في تقرر عصمة رسول الله على عندهم، ولم يوجب طعنًا في قائل هذا الكلام. وقد حقق عياضٌ في الإكهال هذا المقامَ بقوله: «إنها جاء هذا من قائله عن طريق الإنكار على القائلين: لا تكتبوا. يريد هذا القائل: كيف تتركون أمرَ رسول الله على وتجعلونه كأمر مَنْ هجر في كلامه؟ أي وذلك لا يُظن بكلام رسول الله على الصورة صورة الاستفهام، والمعنى على النفي المحض.» (٢)

وتحصل من مجموع كلامَي الإمامين أن القرينة قائمة على قصد إنكار أن يكون قال هجراً. ويدل لذلك أن عمر لم يُنقل عنه أنه رد على هذا القائل، بل إنه توقف عن الزيادة في الامتناع من طلب الكتابة، وعدم موافقة الراغبين فيها. وقد اندفع الوجهُ التاسع من وجوه الإشكال، وانجلى ما تسابقت فيه فرسانُ ذلك المجال.

⁽۱) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج٢، ص٢٣٤. وقد أورد المصنف كلام المازري بتصرف واختصار وسقناه كاملاً. وللمازري بعد ذلك كلام مهم من المفيد جلبه هنا: «وقد بقي كثير من الأحكام عظيم خطرها في الشرع غير منصوص عليها، ولكنه نص على أصولها ووكل العلماء إلى الاستنباط فيقول كل إنسان منهم بقدر ما يظهر له.»

⁽٢) اليحصبي: إكمال المعلم، ج٥، ص٣٧٩-٣٨٩ (وقد أورد المصنف كلام عياض بتصرف يسير).

الحكم المتجلية من هذا المقام الجليل:

وبعد فحقٌ علينا أن نبين من حكمة الله تعالى في هذا الحوار الذي جرى بين أصحاب رسول الله بمرأى منه ومسمع، وفي عزمه على الكتابة ثم إعراضه عنها.

الحكمة الأولى: أن عزم الرسول عليه الصلاة والسلام كان مثالاً عظيمًا لمقدار حرصه على أمته ورأفته بهم، ومحبته الخير لهم إلى آخر ساعات بقائه بهذه الحياة الأولى، فكان المسلام غير مفيت لحظة من لحظات تمكنه من الإرشاد استكثارًا لهم من الخير، واحتياطًا في تجنيبهم مواقع الفتن. وإن الاعتبار في ذلك يزيد أمته حبًّا فيه، وتعظيمًا لقدره، فيكثرون من الصلاة عليه، وسؤال الله أن يجازيه أحسن ما جازى نيًّا عن أمته، فيعود ذلك على الأمة بخير عظيم.

الحكمة الثانية: ما حصل من التشاور والاجتهاد في الأمر بين أصحابه بحضرته، فإن ذلك مشهد يسر الرسول بها يرى من تلقيهم الأدلة النظرية بجواذب أفهامهم، وأنهم لا يألون جهدًا في العمل بمختلف الأدلة من سوابق أقوال رسولهم ولواحقها.

الحكمة الثالثة: أن رأى مقدار تمسكهم بالقرآن، إذ لم يختلفوا في أن القرآن حسبهم، ولا في أن هذا الكتاب لا يقوم مقام القرآن، وإنها اختلفوا في شدة الحاجة إلى بيانه وعدم شدتها، وفي إيثار راحة الرسول، وسد ذريعة الشك في الدين وعدم ذلك.

الحكمة الرابعة: أن كان مظهرًا من مظاهر رأفة الصحابة بنبيهم، وتطلب ما فيه راحته من الكلف والمتاعب، فإذا كانوا بتلك المثابة في شؤونه الجسدية، أفلا يكونون أحرص الناس على حصول اطمئنان نفسه الزكية بعد وفاته في تمسكهم بشرعه ووصاياه؟

الحكمة الخامسة: أن سكوت رسول الله على حين سماعه كلام عمر بن الخطاب فيه إقرارٌ لرأيه، وإيماءٌ إلى أنه ممن يُعوَّل على اجتهاده في مضايق الأمة،

فيكون إشارةً إلى الاكتفاء به في فهم أمر الخلافة، إذ كان له ذلك المقام المحمود يوم سقيفة بني ساعدة.

الحكمة السادسة: أنه وقع في بعض روايات الحديث في البخاري أنه لما كثر بينهم اللغط والخلاف، قال: «قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع». فالتنازع قد كان من الذين خالفوا رأي عمر بن الخطاب؛ لأنهم هم الذين نازعوه وجاؤوا يستفهمون رسول الله. فدل ذلك على ترجيح رأي عمر، وعلى تعليم الأمة الاعتراف بمزايا كبرائها وذوي رأيها عِمَّنْ شهد الناسُ بعلمه وفضله، فإن رسول الله كان أخبرَهم أن الله أيد رأي عمر في حوادث عديدة، وأن الشيطان لا يسلك فجًّا سلكه عمر بن الخطاب. (١)

الحكمة السابعة: أن عدول رسول الله عن كتابة الكتاب يعلمهم أن المصلحة إذا عارضتها مصلحة أقوى منها يجب المصير إلى أرحج المصلحتين.

الحكمة الثامنة: أنه أراهم أن أرجح الناس عقلاً، وأسدهم حليًا، وأعلاهم مقامًا، لا يمنعه ذلك كله من الرجوع عن رأي بدا له إلى رأي آخر يتبين له رجحانه، وأنه لا غضاضة عليه في ذلك، إذ الابتداء منه والرجوع منه.

الحكمة التاسعة: أن ذلك كان مظهرًا من مظاهر العروج برسول الله على في معارج الكمال في كل آن، فإن الله ألاح لرسوله شيئًا فيه نفع عظيم للأمة، ثم ألاح له عقب ذلك ما هو خير مما بدا له أول الأمر، إذ قال: «فها أنا فيه خير مما تدعونني إليه.»

⁽۱) عن سعد بن أبي وقاص قال: «استأذن عمر على رسول الله في وعنده نساء من قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن، فلما استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب، فأذن له رسول الله ورسول الله في يضحك، فقال عمر: أضحك الله سنك رسول الله، قال: «عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب.» قال عمر: فأنت يا رسول الله كنت أحق أن يهبن، ثم قال: أي عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبن رسول الله في قلن: نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله في قال رسول الله في «والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان قط سالكًا فجًا إلا سلك فجًا غير فجك».» صحيح البخاري، «كتاب بدء الخلق»، الحديث ٢٣٩، ص٥٤٨، صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديث ٢٣٩، ص٩٣٦.

الحكمة الحادية عشر: أن جمعًا من الصحابة منهم عبدالله بن عباس رأوا أنهم رزئوا رزيئة عظيمة بعدول رسول الله على عن ذلك الكتاب، وتوقعوا أن سبب ذلك هو التنازع، كما ورد في حديث عبادة بن الصامت أن رسول الله على خرج لهم فقال: «خرجت لأعلمكم بليلة القدر، فتلاحى رجلان فرفعت، وعسى أن يكون خيرًا لكم». فدل على أن التنازع يفيت مصالح، وإن كان الله تعالى قد عوضهم عن فواتها مصالح أخرى أشار إليه قوله على إنا فيه خير عما تدعونني إليه»، فتلك مِنَّةُ من الله ونعمةٌ بعد حصول الموعظة.

مجلس رسول الله ﷺ (۱)

[مقدمت]

احتفافُ العظيم بمظاهر العظمة في أعين ناظريه وتُبَّاعه وسيلةٌ من وسائل نفوذ تعاليمه في نفوسهم، وتلقيهم إرشادَه بالقبول والتسليم، واندفاعِهم بالعمل بها يمليه عليهم. وإن للعظمة نواحي جمةً، ومظاهرَ متفاوتةَ الاتصال بالحق: فمنها العظمةُ الحقة الثابتة، ومنها المقبولة النافعة، ومنها الزائفة التي إنْ نفعت حينًا أضرت أزمانًا، وإن راجت عند طوائف عُدَّتْ عند الأكثرين بطلانًا. وفي هاته الأصناف معتادٌ وغيرُ معتاد، وبينها مراتبُ كثيرة الأعداد، لا يعزب عن الفطن استخراجُها من خلال أصنافها، والحكمُ الفصلُ في آدابها وألاَّفها.

وبمقياس اتسام العظيم بسهات العظمة الحقة، يكون مقياس غُنيته عن مخايل التعاظم الزائفة، كها أنه بمقدار خُلوِّه من تلك السهات الحقة يقترب من الاحتياج إلى شيء من تلك المخايل، كالمصاب بفقر الدم لا يستغني عن زيادة التدثر بدثر الدفاء. ولكَثْر ما تحمَّل العظهاءُ مشاقَّ التكلُّفِ لِمَا يثقل عليهم التظاهرُ به، مجاراةً لأوهام التَّبَّاع أولي المدارك البسيطة؛ حذرًا من أن ينظروا إليهم بعين الغضاضة، أو يلاقوهم بمعاملة الفضاضة. فهم يقتحمون ذلك الثقل، ولسان حالهم يقول: «مُكْرَهٌ أخوك لا بطل». (٢) فلا غروَ أن كان المتوسمون منذ القدم تقوم لهم من

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ١٠، الجزء ١٠، ربيع الثاني ١٣٥٧/ [يونيو] ١٩٣٨ (ص٥٧٨-٥٩٧).

⁽٢) أصل هذا المثل قصة تحكى عن بيهس الملقب بنعامة، وكان رجلاً من بني فزارة بن ذبيان بن بغيض، وكان سابع سبعة أخوة، فأغار عليهم ناسٌ من أشجع بينهم وبينهم حرب، وهم في =

صفات مجالسِ السَّراة والجماعات دلائلُ مُنْبِئةٌ بأحوال أصحاب تلك المجالس، كما قال [الشاعر]:

وَلَّا أَنْ أَتَيْتُ بَنِي جُويْنٍ جُلُوسًا لَيْسَ بَيْنَهُمُ و جَلِيسُ يَئِنَهُمُ و جَلِيسُ يَئِنَهُمُ و جَلِيسُ يَئِنَهُمُ و جَلِيسُ يَئِنَهُمُ و بَلِي يَعْفُوسُ (١) يَئِسْتُ مِنَ الَّتِي أَقْبَلَتُ أَبْغِي لَدَيْهُمُو، إِنَّنِي رَجُلٌ يَوُوسُ (١)

وإننا إذا تتبعنا ما يُعَدُّ من هيئات المجالس أحوالَ كهالٍ حقًّا أو وهمًا، نجد منها المتضادَّ الذي إن اشتمل المجلسُ على شيء منه لم يشتمل على ضده، مثل الحجاب والإذن، والوقار والهزل. ونجد بعضَها غيرَ متضادِّ بحيث يمكن اجتهاعُه، كوضع الأرائك والطنافس النفيسة مع التزام الوقار والحكمة، وكالفخامة والزركشة

ذكر هذا الشعر ابن قتيبة، ولم ينسبه إلى أحد، وقد صوبنا بعضَ ألفاظ البيتين طبقًا لما ذكره. عيون

الأخبار، ج١/٢، ص٤.

إبلهم، فقتلوا منهم ستة، وبقى بيهس، وكان يحمق، وكان أصغرهم، فأرادوا قتله ثم قالوا: وما تريدون من قتل هذا؟ يُحسب عليكم برجل ولا خيرَ فيه، فتركوه. أما مناسبة قوله هذا الكلام فهي أن بيهسًا «أُخبر أن ناسًا من أشجع في غار يشربون فيه، فانطلق بخال له يقال له أبو حنش فقال له: هل لك في غار فيه ظباء لعلنا نصيب منها؟ ويروى: هل لك في غنيمة باردة؟ فأرسلها مثلاً. ثم انطلق بيهس بخاله حتى أقامه على فم الغار، ثم دفع أبا حنش في الغار فقال ضرباً أبا حنش. فقال بعضهم: إن أبا حنش لبطل. فقال أبو حنش: مكرَّهُ أخوك لا بطل، فأرسلها مثلاً. قال المتلمس في ذلك: وَمِنْ طَلَبِ الأَوْتَارِ مَا حَزَّ أَنْفَهُ قَصِيرٌ وَخَاضَ المَوْتَ بِالسَّيْفِ بَيْهَسُ نَعَامَ لَهُ لَكَمَ الْقَوْمُ رَهْطَ أَهُ الْجَامِ لَهُ عَلَيْ الْقُوابِ فِي كَيْفُ الْمُوابِ فِي كَيْفُ الْمُ الضبي، المفضل بن محمد: أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ط٢، ١٩٨١/١٤٠١)، ص١١١-١١٢؛ الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد (مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ج١، ص١٥٣. ويروى «مكره أخاك -بالألف- لابطل»، وهو مثل مسموع عن العرب، وقد أجمع أئمة اللغة على وجوب ضرب الأمثال كها تفوه بها الذين قالوها أول مرة. ووفقًا لذلك يكون إعراب «أخاك» مبتدأ مؤخر مرفوع، وعلامة رفعه الضمة المقدرة على الألف منع من ظهورها التعذر، وهو مضاف، والكاف ضمير متصل مبنى في محل جر بالإضافة. وذلك على لغة من يجعل الأسماء الخمسة دائمًا بالألف ويقدر الحركات، وهي لغة تميم وتسمى لغة القصر.

مع إقامة الإنصاف. فقد كان مجلس سليهان الطّيلاً مكسوًّا بفخامة الملك، وهو مع ذلك منبع لآثار النبوة والحكمة، وكانت مدرسة أفلاطون الحكيم محفوفة بمظاهر الرفاهية والترف وهي مناخ كل أستاذ حكيم.

فأما الأوصافُ المتضادة، فلا شبهةَ في كون مجالسِ العظماء حقًّا تُنزَّه عمَّا يضاد الحقَّ منها، وأما غيرُ المتضادة فلا يُعدُّ تجردُ مجلسِ العظيمِ عما هو من هذا الصنف مهمًّا إلا زيادةً في عظمته، وليس ذلك بلازم في تحقق أصل عظمته الحقة.

ولمَّا بَهرتُهم مظاهرُ الملك التي شاهدوها عند الأقوام الذين مرُّوا بهم في تيههم والذين جاوروا بلادَهم، وقالوا لنبيهم شمويل: ﴿ أَبْعَثُ لَنَا مَلِكَ انَّقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ ﴿ اللّهِ وَالدِّينَ جَاوِرُوا بلادَهم، وقالوا لنبيهم شمويل: ﴿ أَبْعَثُ لَنَا مَلِكَ انْقَاتِهُ فِي الدّفاع عن اللّه أَعُونَ لهم على الدفاع عن جامعتهم، فأقام لهم شاول ملكاً. (٢) ثم خلفه من الملوك مَنْ كان له وصفُ النبوة،

⁽١) أحرياء جمع حري، بمعنى خليق وجدير.

⁽٢) وقد حكى القرآن ذلك حيث قال تعالى: ﴿ وَقَالَلَهُمْ نَبِينُهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكُا قَالُوٓا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْمَا وَنَحُنُ أَحَقُ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصطفنهُ عَلَيْكُمُ مَنَ يَشَكَاهُ وَاللّهُ وَسِعُ عَكِيمٌ وَالْجِسْمِ وَالْجِسْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ، مَن يَشَكَاهُ وَاللّهُ وَسِعُ عَكِيمٌ ﴾ [القرة: ٤٤٧].

مثل داود وابنه سليمان الذي عظم سلطانه، وفخمت مَظاهرُ ملكه التي ما كانت تُنْقِصُ كمالَه النبوي.

وأظهرُ حجة على ذلك أن مَلِكة سبأ ما دانَتْ له حين مجيء كتابه إليها بالدعوة إلى الإيهان بالله، والدخول في طاعة ملكه العادل، فقالت: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَكُواْ قَرَيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُواْ أَعِزَةً أَهْلِهَا آذِلَةٌ وكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿ النمل: ٣٤]. ثُمَّ هي لَمَّا وفدت الصرح المرد فحسبته عليه بمدينته، ورأت من عظمة سلطانه ما أَبْهَتَها، ودخلت الصرح المرد فحسبته لجة، هنالك قالت: ﴿رَبِّ إِنِي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسُلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَنَ لِلّهِ رَبِّ ٱلْعَلَمِينَ ﴿ النمل: ١٤٤]. وكذلك فرعون موسى، كان مِمَّا منعه أن يؤمن بموسى أنه لم ير عليه آثارَ العظمة الزائفة؛ إذ قال في تعليل كفره به: ﴿ فَلُولًا ٱلَّقِي عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِن ذَهَبٍ ﴾ الاخرف: ٥٠]، وهي شعار الملوك في عرفهم.

وفي هذا ما يشرح لنا تلك المجادلة التاريخية العظيمة الجارية بين عظيمين من عظياء أمتنا: عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان؛ إذ شاهد عمر حين مَقْدَمه الشامَ فخامة إمارة معاوية هنالك، فقال له: «أَكُسْرَ وَيَّةٌ (١) يا معاوية؟» فقال معاوية: «إننا بجوار عدُو، فإذا لم يَرَوْا منا مثلَ هذا هان أمرُنا عليهم»، فقال عمر حينئذ: «خدعة أريب، أو اجتهادُ مصيب، لا آمرُك ولا أنهاك.» (٢)

الآن تهيأ لنا أن نُفيضَ القولَ في صفة مجلس رسول الله على ومتعلقاته، وهو مبحثُ جليل لم يسبق للعلماء الباحثين عن السيرة والشمائل النبوية تدوينه، وتخصيصه بالبحث والتبويب، واستيعابُ ما يتعلق به. ومن العجب أن ذكر هذا

⁽١) كسروية: منسوبة إلى كسرى، والمعنى: أهيئة كسروية أو أإمارة كسروية؟ - المصنف.

⁽٢) انظر خبر القصة مع احتلاف يسير في بعض ألفاظها في: ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٤٠٤ / ١٩٨٣)، ج١، ص٥٥.

المجلس الشريف ورد في القرآن، قال الله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِي القرآن، قال الله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِي الله المجلس فَي الله المجلس في الآية هو مجلس رسول الله، وسأذكر ذلك في المبحث المناسب له.

ثم إنِّي لم أر لأحدٍ من الباحثين في السيرة مَنْ ذكر هذا المجلسَ سوى عياض في كتاب «الشفاء»؛ فإنه ذكره بكلمة واحدة في غرض آخر؛ إذ قال في فصل زيارة القبر الشريف هذه العبارة: «قال إسحاق بن إبراهيم (۱) الفقيه: ومما لم يزل مِنْ شأن مَنْ حجَّ المرورُ بالمدينة، والقصد إلى الصلاة في مسجد رسول الله على والتبرك برؤية روضته ومنبره وقبره، ومجلسه.»(۲) فكان حقًا علينا أن نَخُصَّه بمقال أتقصَّى فيه ما تناثرَ في خلال كتب الحديث والسيرة؛ فيجيء بحثًا أُنفًا (۳) يبهج من كان بسيرة رسول الله كَلِفَا.

صفة مجلس الرسول الليلا:

إن رسول الله هو أكملُ البشر، وإن أصحابه هم أفضلُ أصحاب الرسل، وأفضل قوم تقوَّمت بهم جامعةٌ بشريةٌ حسبها بينته في مقال «المدينة الفاضلة» المنشور في الجزء العاشر من المجلد التاسع من مجلة «الهداية الإسلامية»، (٤) فأراد الله تعالى أن يكون أعظمُ المصلحين وأفضلُ المرسلين مقصورًا على التأييد بالدلائل الحقة الباقية على الزمان، وأن يُجرَّدَ عن وسائل الجلابة والاسترهاب؛ فتكون دعوتُه أكملَ الدعوات، وعِظتُه أبلغ العظات، كها كان هو أكملَ الدعاة والواعظين، وفي ذلك حِكم جمة يحضرني الآن منها خمس:

⁽١) هو إسحاق بن راهويه. - المصنف.

⁽٢) اليحصبي: الشفاء، ص٢٩٧-٢٩٨.

⁽٣) أُنْفاً: أي جديدًا لا مثال و لا سابق له.

⁽٤) انظر المقال المذكور في القسم الأول من هذا المجموع.

الحكمة الأولى: أن لا يكون جلالٌ قَدْرِه في النفوس ونفوذُ أمره في الملأ محاجًا إلى معونة بوسيلة من الوسائل المكمِّلة للتأثير الذاتي النفساني، بل يكون تأثيره الذاتي كافيًا في نفوذ آثاره في قلوب أتباعه؛ إذ كانت نفسه الشريفةُ أكملَ نفس برزت في عالم الوجود الحادث، فتكون أغنى النفوس عن التوسل بغير صفاتها الذاتية؛ إذ لا نقص في تأثير نفسه.

من أجل ذلك ادخر الله لرسوله التأييدَ بأوضح الدلائل، وأغناه عن العوارض التي تصطادُ النفوس، وتسترهبُ العيون؛ حتى لا يكون شأنه جاريًا على الشؤون المألوفة. ولعل هذا مِمَّا يُلوِّح إليه قولُه تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّيَكُمُ ۖ فَمَن شَآءَ فَلَيُوْمِن وَمَن شَآءَ فَلَيكُفُر ۚ ﴾ [الكهف: ٣٠]، أي هذه دعوةُ الحق المحض الغَنيَّةُ عن البهرجةِ الزائلة والله أعلم؛ فيكون هذا من المعجزات الخفية (١) التي هي آيات للمتوسمين على كُرور الأيام والسنين.

الحكمة الثانية: أن يكون الرسول غيرَ مشارك لأحوال أصحاب السيادة الباطلة من الجبابرة والطغاة، حتى لا يكون من دواعي إيهان بعض الفرق به وطاعتهم له ما بَهَرهم من تلك الزخارف، كحال الذين استكبروا من قوم نوح إذ قالوا: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ أَبَّعَكَ إِلَّا ٱلّذِينَ هُمُ أَرَاذِلُنَا بَادِى اللهُ عَلَيْهُ: ﴿ فَعَى قول رسول الله عَلَيْهُ: ﴿ فُيرِت بِينِ أَن أكون نبيًا عبدًا أو نبيًا ملكًا، فاخترت أن أكون نبيًا عبدًا "

الحكمة الثالثة: أن يحصل له مع ذلك أعظمُ جلال في نفوس أعدائه بله أوليائه؛ فيكون فيه دليلٌ على أن جلاله مستمَدُّ من عناية الله تعالى وتأييده. روى

⁽١) راجع مقال «المعجزات الخفية للحضرة النبوية» وقد سبق من قبل هذا بمقالين.

⁽٢) الهيشمي: بغية الرائد، «كتاب المناقب»، الحديث ١٥١٣، ج٩، ص٣٠٧-٣٠٨. قال الهيثمي: «رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجالُ البزار ثقات.»

الترمذي أن قَيْلَة بنت مَخْرُمة جاءت رسولَ الله وهو في المسجد قاعدًا القرفصاء قالت: «فلما رأيتُ رسولَ الله المتخشع في الجلسة أرعدتُ من الفرق». (١) فقولها: «المتخشع في الجلسة» أَوْمَاً إلى أن شأن المتخشع في المعتاد ألا يرهب، وهي قد أَرْعَدَتْ منه رهبة.

ووصف كعب بن زهير رسولَ الله حينها دخل عليه المسجد في أصحابه مؤمنًا تائبًا، وكان كعب يومئذ أقربَ عهدًا بالشرك وأوغلَ في معرفة مظاهر ملوك العرب وسادتهم؛ إذ هو الشاعرُ ابن الشاعر؛ فإذا هو يقول بين يدَيْ رسول الله يصف مجلسَه:

لَقَدْ أَقُومُ مَقَامًا لَوْ أَقُومُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الفِيلُ لَظَ لَوْ يَسْمَعُ الفِيلُ لَظَ لَرَّعَدُ إِلاَّ أَنْ يَكُوبُ وَنَ لَهُ مَنِ الرَّسُولِ بِإِذْنِ الله تَنْوِيلُ (٢) لَظَ لَرَّعُ عَدُ إِلاَّ أَنْ يَكُوبُ وَنَ لَهُ مَنْوِيلُ (٢) ثم يقول في صفة الرسول:

لَـذَاكَ أَهْيَـبُ عِنْـدِي إِذْ أُكَلِّمُـهُ وقيـل: إنـك منسـوبٌ ومسـؤُولُ مِنْ نَحَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الأسـد مَسْكَنُهُ مـن بطـن عَشَّرَ غِيـلٌ دونـه غيـلُ (٣)

الحكمة الرابعة: أن رسول الله بعث بين قوم اعتادوا من سادتهم وكبرائهم أن يكونوا محفوفين بمظاهر الأُبَّهة والفخامة، والرسول سيد الأمة، وقد جاء بإبطال قوانين سادتهم وكبرائهم. فناسب أن يشفع ذلك بتجرده عن عوائد سادتهم؛ لِيُريَهم أن الكهال والبر ليس في المظاهر المحسوسة ولكنه في الكهالات النفسية، وأن الكهال

⁽١) سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث٤٨٤٧، ص٧٦١. وفي الراوية ذاتها «المتخشع».

⁽٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٢١؛ شرح ديوان كعب بن زهير، لأبي سعيد السكري، تحقيق عباس عبدالقادر (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٢٢/٢٢)، ص٠٢.

⁽٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٢٢ (وقد جاء صدرُ البيت الأول فيها بلفظ: فَلَهْوَ أَخْوَفُ عِنْدِي»، بدل: لَذاك أهيبُ عندي)؛ شرح ديوان كعب بن زهير، ص٢١ (وفيه «من ضيغم من ضراء الأسد»).

كما يحصل بالتخلق والتحلي، يحصل بالتجرد والتخلّي. ولذلك قال رسول الله: «إنها أنا آكل كما يأكل العبد، وأجلس كما يجلس العبد». (١)

الحكمة الخامسة: أن مجلسَ رسول الله هو مصدر الدين الموسوم ببساطة الفطرة؛ فكان من المناسب أن تكون هيئةُ ذلك المصدرِ على بساطة الفطرة؛ ليحصل التهاثلُ بين الحالِّ والمحل، ولتكون أحوالُ الرسول مظاهر كهالٍ ماثلةً لجميع الأجيال على اختلاف المدارك والأذواق؛ ليكون التاريخُ شاهدًا على ما لرسول الله من الكهال الحق، الذي لا تختلف فيه مداركُ الخلق. فإن الفخامة وإن كانت تبهر الدهماء، فالبساطة تُبهج نفوسَ الحكهاء، وإن بينها وبين ناموس الفطرة أشدَّ انتهاء.

إن مَنْ مارس الحديث والسيرة لا يَشُكُّ في أن مجلس رسول الله الذي يلتف حوله فيه أصحابه، وتجري فيه معظمُ أعماله في شؤون المسلمين، إنها كان بمسجده، وأن ما عداه من الأمكنة التي ورد في الآثار حلولُه فيها إنها هي مقاعدُ كان يحل فيها قبل البعثة، وبعدها قبل الهجرة، وبعدها قبل أن ينتظم أمرُ المسلمين، أو بعد ذلك فيها بعد الهجرة؛ لعوارض تعرض: من زيارة، أو ضيافة، أو عيادة، أو قضاء مصالح، أو نحو ذلك.

فقد جلس قبل البعثة وهو بمكة في دار ابن جُدعان، وفي المسجد الحرام، وآوى إلى غار حراء يَتَحَنَّث بإلهام من الله تعالى استئناسًا بالوحي، وجلس بعد البعثة في دار الأرقم بن أبي الأرقم، وفي شعب أبي طالب مدة القطيعة، وسكن دار أبي أيوب الأنصاري عند مقدمه المدينة، وجلس بمسجد قباء قبل بناء المسجد النبوي، ولم يلبث أن بنى مسجده. فكان مجلسُه بَعْدُ في ذلك المسجد فيها عدا أحوالاً تعرض، مثل خروجه إلى بني عمرو بن عوف للإصلاح بينهم.

⁽١) المناوي: فيض القدير، الحديث ٢٥٨١، ج٢، ص٥٧١. ذكر السيوطي أنه أخرجه ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» عن أنس ، ورمز إلى ضعفه. وزاد المناوي أنه كذلك عند الديلمي وابن أبي شيبة، ثم قال: «وسنده ضعيف.»

وقد أرشدنا إلى ذلك ما في الصحيح عن أبي موسى الأشعري أنه قال: «توضأتُ يومًا وخرجت من بيتي فقلت: لألزمَنَّ رسول الله يومي هذا، ولأكونن معه، فجئتُ المسجدَ فسألت عنه، فقالوا: خرج» إلخ. (١) فقوله: «فجئت المسجد، فسألت عنه»، يُنبئ بأن مَظِنَّة لقاءِ الرسول هي المسجد.

ثم إن تعيينَ مكان جلوسه من المسجد لم يُجْرِ له ذكرٌ في كلامهم. والذي يظهر لي أنه كان يلزم مكانًا معينًا للجلوس، لينتظره عنده أصحابُه والقادمون إليه. والظاهرُ أن هذا المكان المعين هو ما بين المنبر وحجرة عائشة ، وهو الملقّب بالروضة، ويدل لذلك أربعةُ أدلة:

الدليل الأول: ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «ما بين بيتي ومنبري روضةٌ من رياض الجنة». (٢) وللعلماء في معنى ذلك تأويلاتٌ أظهرها –والذي مال إليه جمهورُهم – أنه كلامٌ جرى على طريقة المجاز المرسل.

فإن ذلك المكان لَمَّا كان موضع الإرشاد والعلم، كان الجلوسُ فيه سببًا للتنعم برياض الجنة، فأُطلق على ذلك المكان أنه روضةٌ من رياض الجنة بإطلاق السم المسبَّب على السبب، أو جرى على طريق الاستعارة بأن شَبَّه ما يصدر في ذلك المكان من الإرشاد والتشريع والعلم والموعظة والحكمة المنعشة للأرواح بها في رياض الجنة من الثهار والأزهار والأنهار ذات الإنعاش الخالد، فأُطلق اسمُ المشبَّه به على المشبه. وفي هذا إنباءٌ بأن موضع الروضة مجلسُ رسول الله الذي كان فيه معظمُ إرشاده وتعليمه الناس.

⁽۱) جزء من حديث طويل فيه وصف لكيفية جلوس بعض الصحابة مع النبي النبي ومدى قربهم منه. صحيح البخاري، «كتاب فضائل الصحابة»، الحديث ٣٦٧٤، ص٣٦٧؛ صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٢٤٠٠، ص٩٣٨ - ٩٣٩.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب فضائل الصلاة في مسجد مكة والمدينة»، الحديث١١٩٥، ص١٩٠؛ وصحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث١٣٩١، ص٥١٥.

الدليل الثاني: أنا نجد أحاديث كثيرة روتها عائشة رضي الله عنها تتضمن ما دار بين رسول الله وبين سائليه، ولم نجد مثل ذلك لبقية أمهات المؤمنين. فعلمنا أن ذلك انفردت به عائشة، من أجل قرب بيتها من مجلس الرسول، وقد كان بيتُها بقرب الروضة.

الدليل الثالث: قوله ﷺ: «خذوا شطرَ دينكم عن عائشة». (١) وهو كلامٌ جارٍ مجرى البلاغة في غزارة علمها بالدين، ومن جملة أسباب ذلك اطلاعُها على ما يجري في مجلس رسول الله، وبذلك امتازت على بقية الأزواج.

الدليل الرابع: ما رواه الترمذي عن أبي هريرة أنه قال: «لقد رأيتُني وإنِّي لأَخِرُّ فيما بين منبر رسول الله على وحجرة عائشة من الجوع مغشيًّا عليَّ، فيجيء الجائي فيضع رجلَه على عُنقي يُرَى أنَّ بِي الجنون، وما بي جنون، وما هو إلا الجوع». (٢) مع ما رواه البخاري وغيره أن أبا هريرة قال: «يقول الناس أكثر أبو هريرة، وإن إخواننا مل المهاجرين كان يشغلهم الصَّفَقُ بالأسواق، وكان إخواننا من الأنصار يشغلهم العمل في أموالهم، وكنت ألزم رسول الله على شبع بطني؛ فأسمع ما لا يسمعون، وأشهد ما لا يشهدون». (٣)

⁽۱) قال العجلوني: «قال الحافظ ابن الحجر في تخريج أحاديث ابن الحاجب من إملائه: لا أعرف له إسنادًا، ولا رأيته في شيء من كتب الحديث، إلا في النهاية لابن الأثير، ذكره في مادة ح م ر، ولم يذكر مَنْ خرجه. ورأيته في الفردوس بغير لفظه، وذكره عن أنس بغير إسناد بلفظ: «خُذُوا ثلث دينكم عن الحميراء». وذكر ابن كثير أنه سأل عنه الحافظين المزي والذهبي فلم يعرفاه. وقال السيوطي في الدرر: لم أقف عليه.» ثم ساق كلامًا فيه للعلماء خلاصته أنه حديثٌ موضوع. كشف الحفاء، الحديث ١٩٨، ج١، ص٣٧٤-٣٧٥. وقد أخرج الترمذي في فضل عائشة رضي الله عنها عن أبي موسى الأشعري أنه قال: «ما أشكل علينا أصحاب رسول الله عن رسول الله قط، فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً». سنن الترمذي، «أبواب المناقب عن رسول الله عليه الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ الحديث؟ المحالك منه علماً».

⁽٢) سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٣٦٧، ص ٥٦٤.

⁽٣) أورد المصنف الحديث مع بعض التصرف في ألفاظه، وقد جاء بروايات مختلفة، فانظرها في مظانها. صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١١٨، ص٢٠ «كتاب البيوع»، الحديث ٢٠٤٧، =

فينتج من ذلك أن مقام أبي هريرة كان في الروضة، وأن ملازمته رسول الله كانت في ذلك المقام، وأن الروضة هي مجلس رسول الله على هذا وقد رأيتُ في كلام شهاب الدين الخفاجي في شرحه على شفاء عياض كلمة تقتضي الجزم بأن مجلس رسول الله هو الروضة؛ فإنه لَـ المنع إلى قول عياض: «ومما لم يزل مِنْ شأن مَنْ حجَّ المرورُ بالمدينة، والقصد إلى الصلاة في مسجد رسول الله على والتبرك برؤية روضته ومنبره وقبره، ومجلسه»... إلخ، (۱) قال: «ومجلسه، أي: موضع جلوسه في الروضة المأثور»، (۲) ولم أقف على مستنده الصريح فيها جزم به.

كيفية التنام مجلس الرسول وخروجه إليه:

كان أصحاب رسول الله إذا قصدوا مسجدَه، يحضرون المكان الذي اعتاد الجلوسَ فيه. فإذا قدموا قبل خروج الرسول، يجلسون ينتظرونه حتى إذا خرج رسول الله كانوا يقومون له، فنهاهم عن ذلك، روى أبو أمامة قال: «خرج علينا رسول الله فقمنا له فقال: «لا تقوموا كما يقوم الأعاجم، يعظم بعضُها بعضا»»، (٣) فصار القيامُ منسوخًا على الأصح.

وعندما يخرج رسول الله على أصحابه يبقون جلوسًا، «فلا يرفع أحدٌ منهم بصرَه إلى رسول الله إلا أبو بكر وعمر؛ فإنهما كانا ينظران إليه، وينظر إليهما،

⁼ ص٣٢٨؛ «كتاب الحرث والمزارعة»، الحديث ٢٣٥، ص٣٧٧؛ «كتاب صحيح مسلم»، «كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديثان ٢٤٩٢–٢٤٩٣، ص ٩٧١. ومعنى الصفق: عقد الصفقات التجارية، ومعنى العمل في أموالهم: العمل في حوائطهم ومزارعهم.

⁽۱) اليحصبي: الشفا، ص۲۹۷-۲۹۸ (هذا الكلام لإسحاق بن إبراهيم الفقيه، وقد سبق للمصنف ذكره).

⁽۲) الخفاجي المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٥، ص١٠٢.

⁽٣) سنن أبي داود، «كتاب الأدب»، الحديث ٥٢٣٠، ص ٨١٤.

ويبتسمان إليه، ويبتسم إليهما»، كذا في الشفاء. (١) وفي الشفاء أنه كان يجلس حيث انتهى به المجلس، ويجلس بين أصحابه مختلطًا بهم. (٢)

والظاهرُ أن معنى ذلك أنه حين يخرج إليهم لا يتخطى رقابَهم، ولكن يجلس حيث انتهى به المجلس؛ ففي صحيح البخاري عن أبي واقد الليثي «أن رسول الله يبنيا هو جالس في المسجد والناس معه، إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله يبني وذهب واحد، قال: فوقفا على رسول الله يبيه، فأما أحدهما: فرأى فرجةً في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر: فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبًا، فلما فرغ رسول الله يبيه قال: «ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدُهم فأوى إلى الله فآواه الله إليه، وأما الآخر فاعرض فأعرض الله عنه». وأما الآخر فاعرض فأعرض الله عنه». (٣)

وفي أسباب النزول والتفسير أن رسول الله كان يُكرِم أهلَ بدر من المهاجرين والأنصار، وأن ناسًا منهم جاؤوا إلى مجلسه فلم يجدوا موضعًا فقاموا مواجهين له ولم يوسع لهم أحد، فقال رسول الله لبعض مَنْ حوله من غير أهل بدر: قم يا فلان ويا فلان، وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوۤا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِ اللهَ المَجْلِسِ فَٱنسَحُوا ﴾ [المجادلة: ١١]، وسيأتي تفصيلُه في ذكر آداب مجلسه.

وربها وقف السامعُ إلى حديث رسول الله. وفي البخاري: باب من سأل وهو قائم عالًِا جالسًا، وأخرج حديث أبي موسى الأشعري: «جاء رجل إلى النبي عليه فقال: يا رسول الله ما القتال في سبيل الله؟ فرفع رسول الله رأسه إليه وقال: «مَنْ

⁽١) اليحصبي: الشفا، ص٢٦٣.

⁽۲) اليحصبي: الشفا، ص۷۷؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الشهائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة/مصر: دار الغد الجديد، ١٤٥٨/ ٢٠٠٥)، ص١٤٥.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ٦٦، ص١٦.

قاتل لتكون كلمة الله هي العليا»، قال الراوي: وما رفع رأسه إليه إلا أن السائل كان قائماً.»(١)

وكان الملازمون مجلس رسول الله على أصحابه من الرجال. وفي صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري أنه قال: «قال النساء للنبي: غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يومًا لنفسك، فوعدهن يومًا لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن ... إلخ. (٢) وظاهر ترجمة البخاري لهذا الحديث أن اليوم المجعول للنساء لم يكن يومًا مفردًا وحيدًا، بل جعل لهن نوبةً من الأيام؛ فيحتمل أنه جعل لهن يومًا في الأسبوع، أو في الشهر، أو بعد مدة غير معينة يعين لهن موعده من قبل، والله أعلم.

هيئة المجلس الرسولي:

تدل الآثارُ على أن مجلسَ رسول الله على كان على صورة الحلقة الواحدة، أو الحِلَق المتداخلة، كما ورد في حديث أبي واقد الليثي في صحيح البخاري؛ إذ قال فيه: «فأما أحدُهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم»، وقد تقدم آنفاً.

بل صرح بعضُ الرواة بأن أصحاب رسول الله على كانوا يجلسون حوله حِلقاً. أما رسول الله على فكان مجلسه في وسطهم؛ ففي الصحيح عن أنس بن مالك أن ضهامًا بن ثعلبة السعدي الله مكل المسجد قال: «أَيُّكم محمد؟ قال أنس والنبي متكئ بين ظهرانيهم»، وسيأتي الحديث. ومعنى بين ظهرانيهم أنه في وسطهم.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٢٣، ص٧٢؛ صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٩٠٤، ص٥٩٠.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٠١، ص ٢٣؛ «كتاب الجنائز»، الحديث ١٢٤٩، ص ٢٣٠؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٣١، ص ١٢٥٨.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ٦٣، ص١٥.

ومن الغريب ما ذكره القرطبي في كتاب «المفهم على صحيح مسلم» عن مسند البزار عن عمر بن الخطاب شه قال: «كان النبي على على على عبد ظهراني أصحابه، فيجيءُ الغريبُ فلا يدري أهُوَ هُوَ حتى يسأل، فطلبنا لرسول الله على أن نجعل له مجلسًا كي يعرفه الغريب، فبنينا دكانًا من طين يجلس عليه.»(١) وهذا غريب؛ إذ لم يُذكر هذا الدكان فيها ذكروه من تفصيل صفة المسجد النبوي في الكتب المؤلفة في ذلك.

وكانت هيئة جلوس رسول الله على في مجلسه غالبًا الاحتباء، فقد ذكر الترمذي في كتاب الشهائل عن أبي سعيد الخدري في: «كان رسول الله على إذا جلس في المجلس احتبى بيديه.» (٢) وقول الراوي: كان يفعل، يدل على أنه السُّنة المتكررة. والاحتباء هو الجلوس وإيقاف الساقين، فتجعل الفخذان تجاه البطن بإلصاق، ويلف الثوب على الساقين والظهر، فإذا أراد المحتبى أن يقوم أزال الثوب.

وأما الاحتباء باليدين فهو أن يجعل المحتبي يديه يشد بهما رجليه عوضًا عن الثوب، فإذا قام قالوا: حلَّ حِبوته (بكسر الحاء وضمها). وكان الاحتباءُ أكثر جلوس العرب، وربها جلس رسول الله ﷺ القُرْفُصَاء (بضم القاف وسكون الراء

⁽۱) يبدو أنه وقع سهو أو سبق قلم من المصنف عليه رحمة الله؛ إذ ذكر مسند البزار وأن الحديث رواه عمر ناسباً ذلك إلى القرطبي، والصحيح أن القرطبي قال في سياق شرحه حديث جبريل عن الإسلام والإيهان والإحسان الذي رواه عمر: «وقد روى النسائيُّ هذا الحديث من حديث أبي هريرة وأبي ذر وزاد فيه زيادة حسنة، فقالا: كان رسول الله يجلس بين ظهراني أصحابه، فيجيء الغريب فلا يدري أهو هو حتى يسأل، فطلبنا لرسول الله على أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريب إذا أتاه، فبنينا له دكاناً من طين يجلس عليه»، إلى آخر الحديث. القرطبي: المفهم لما أشكل من تلخيص أتاه، فبنينا له دكاناً من طين يجلس عليه»، إلى آخر الحديث. القرطبي: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج١، ص١٣٨، وانظر الحديث في: سنن أبي داود، «كتاب السنة»، الحديث ١٩٨٨، ص١٤٩، وهو عنده كذلك ص١٩٧٠؛ سنن النسائي، «كتاب الإيهان وشرائعه»، الحديث ١٠٠٥، ص١٩٧ وهو عنده كذلك في السنن الكبرى برقم ٩٨٤»؛ البزار: البحر الزخار، الحديث ٢٠٠٥، ج١، ص١٩٥ (مسند أبي ذر الغفاري).

⁽٢) الترمذي: الشمائل المحمدية، الحديث ١٢٤، ص٥٨.

بالمد والقصر) وهي الاحتباء باليدين، وربها جعلت اليدان تحت الإبطين وهي جلسة الأعراب والمتواضعين.

وقد وُصِف جلوسُ رسول الله على القرفصاء في حديث قيلة بنت مخرمة رضي الله عنها وقد تقدم آنفًا، وربها اتكأ رسول الله على في مجلسه في المسجد. وفي الصحيح عن أبي بكرة أن رسول الله على قال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟» وكان متكئًا ولمائذ بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين»، وكان متكئًا فجلس فقال: «ألا وقول الزور...» إلخ. (۱) وفي حديث جابر بن سَمُرة الله على وسادة على يساره»، (۲) وربها اتكأ على يمينه. وفي حديث جابر بن سَمُرة الله أن رسول الله على إلى مساره»، (۱) وقي جلس متربعاً. (۱) ويؤخذ ذلك من حديث جبريل في الإيهان والإسلام من صحيح مسلم. (۱) وقد تُجعل له وسادة، روى جبريل في الإيهان والإسلام من صحيح مسلم. (۱) وقد تُجعل له وسادة، روى

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث ٥٩٧٦، ص ١٠٤٧-١٠٤٠، والحديث الذي يليه (٥٩٧٧)، وقد خرجه كذلك في «كتاب الشهادات»، الحديث ٢٦٥٣، ص ٤٣٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديثان ٨٥-٨٨، ص ٥٣٠.

⁽٢) سنن الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديثان ٢٧٧٠-٢٧٧١، ص ٦٤٩؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب اللباس»، الحديث ٤١٤٣، ص ٦٥٠.

⁽٣) سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث ٤٨٥، ص٧٦١.

⁽٤) عن عبدالله بن عمر عن عمر بن الخطاب قال: «بينها نحن عند رسول الله على ذات يوم، إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياضِ الثياب، شديدُ سواد الشعر، لا يُرى عليه أثرُ السفر، ولا يعرفُه منا أحد، حتى جلس إلى النبي على فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد! أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله على: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله على وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً». قال صدقت. قال فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيهان. قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. وتؤمن بالقدر خيره وشره»، قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: «أن تعبد الله كأنك تراه. فإن لم تكن تراه، فإنه يراك». قال: فأخبرني عن الساعة. قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل»، قال: فأخبرني عن أمارتها. قال: «أن تلد الأمة ربتها. وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء، يتطاولون في البنيان». قال: ثم انطلق، فلبثت مليًا،

الترمذي عن جابر بن سمرة ﷺ أنه رأى رسول الله ﷺ متكئًا على وسادة سوداء. (١)

وعددُ جُلساء رسول الله ﷺ لا ينضبط، بل كان يختلف باختلاف الأيام وأوقات النهار، فربما اشتمل المجلسُ على أربعين رجلاً كما ورد في الصحيح من حديث أنس بن مالك شه قال: «أرسلني أبو طلحة الأنصاري شه أدعو له رسول الله على خامس خمسة لطعام صنعه لرسول الله على فوجدتُ النبِي ﷺ في المسجد معه ناس فقمت، فقال: «أأرسلك أبو طلحة؟»، قلت: نعم، قال: «لطعام؟»، قلت: نعم، فقال لَينْ معه: «قوموا»، وكانوا نحو الأربعين.» (٢)

وربها كان مجلسه يشتمل على عشرة، ففي الصحيح عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «بينا نحن عند النبي على جلوس إذ أي بجُهار نخلة، فقال النبي الله عنهما قال: «بينا نحن عند النبي الله عنهما قال: «بينا نحن عند النبي على جلوس إذ أي بجهار نخلة، فأردت أن أقول: «إن من الشجر لما بركته كبركة المسلم»، فظننت أنه يعني النخلة، فأردت أن أقول: هي النخلة يا رسول الله، ثم التفتُّ فإذا أنا عاشر عشرة أنا أحدثُهم فسكتُّ، فقال النبي على النخلة». «هي النخلة». «هي النخلة». «هي النخلة». «هي النخلة».

ما كان يجري في مجلس رسول ﷺ:

نبعت ينابيعُ الهدى والحكمة والتشريع من مجلس رسول الله على ومن منبره. ولقد كان أكثرُ ما رواه أصحابُه عنه مما سمعوه منه في مجلسه، لذلك يكثر أن تجد في الأحاديث المروية عن الصحابة أن يقول الصحابي: «بينها نحن جلوسٌ عند رسول الله

⁼ ثم قال لي: «يا عمر! أتدري من السائل؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».» صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث، ص٧٧.

⁽١) لفظة «سوادء» غير موجودة في رواية الترمذي للحديث.

⁽۲) ساق المصنف الحديث بتصرف في كلام الراوي. صحيح البخاري، «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٦٦٨٨، ص ١١٥٤ (وفيه: والقوم الحديث ٦٦٨٨، ص ١١٥٤ (وفيه: والقوم ثهانون رجلا)، والحديث ٥٤٥، ص ٩٧١ (وفيه: ثم قال: أدخل علي عشرة، حتى عد أربعين).

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الأطعمة»، الحديث ٥٤٤٤، ص ٩٧١.

عَلَيْهُ وَكَانَ يَقِعَ التَحَاكُمُ عند رسول الله عَلَيْهُ فِي مجلسه، وقد حكم فيه بين المسلمين كثيرًا، وبين اليهود في قصة الرجم؛ إذ جاءه اليهود برجل وامرأة زنيا فأمر بها، فرُجِمَا في موضع الجنائز من المسجد. وكانت تفد عليه الوفودُ وهو في مجلسه، ويأتيه سفراءُ المشركين من أهل مكة، ويَعْتَوِرُه العُفاة وأصحابُ الحاجات.

في «الشفاء» أن أعرابيًّا جاء يطلب من النبي عَلَيْ شيئًا، فأعطاه ثم قال له: أأحسنتُ إليك؟ قال الأعرابي: لا، ولا أجملت، فغضب المسلمون وقاموا إليه، فأشار إليهم رسول الله عَلَيْ أَنْ كُفُّوا، ثم قام ودخل منزلَه وأرسل إليه وزاده، فقال له: أأحسنت إليك؟ قال: نعم. »(١)

⁽١) ونص الحديث بتهامه: «جاء أعرابيٌّ إلى رسول الله ﷺ يومًا يطلب منه شيئًا، فأعطاه رسول الله ﷺ ثم قال: «أحسنت إليك؟»، قال الأعرابي: لا، ولا أجملت. قال: فغضب المسلمون وقاموا إليه، فأشار إليهم أن كفوا، ثم قام ودخل منزله وأرسل إليه وزاده شيئًا، ثم قال: «أحسنت إليك؟»، قال: نعم، فجزاك الله من أهل وعشيرة خيراً. فقال له النبي ﷺ: «إنك قلتَ ما قلت، وفي نفس أصحابي شيء من ذلك، فإن أُحببت فقُلْ بين أيديهم ما قلت بين يديَّ حتى يذهب من صدورهم ما فيها عليك»، قال: نعم. فلم كان الغدُ - أو العشيُّ - جاء فقال النبي عليه: «إن هذا الأعرابي قال ما قال فزدناه، فزعم أنه رضي، أكذلك؟»، فقال الأعرابي: نعم، فجزاك الله من أهل وعشيرة خيرا. فقال ﷺ: «إن مثلي ومثل هذا الأعرابي كمثل رجل كانت له ناقةٌ شردت عليه، فاتبعها الناسُ فلم يزيدوها إلا نفورًا، فناداهم صاحبُ الناقة: خلوا بيني وبين ناقتي، فإنِّي أرفق وأعلم، فتوجه لها صاحبُ الناقة بين يديها فأخذ لها من قيام الأرض فردها هونًا، حتى جاءت واستناخت، وشد عليها رحلها واستوى عليها. وإني لو تركتكم حيث قال الرجل ما قال فقتلتموه، دخل النار».» اليحصبي: الشفا، ص٧٧-٧٤. قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: «بطوله أخرجه البزار وأبو الشيخ من حديث أبي هريرة بسند ضعيف.» الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٥٠٩ (الحاشية رقم ١). انظر: البحر الزخار المعروف بمسند البزار ١٥/ ٢٩٤، الحديث (٨٧٩٩). وقد أخرجه أيضاً أبو الشيخ. الأصبهاني، أبو محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو الشيخ: كتاب أخلاق النبي على وآدابه، نشرة بعناية السيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي ، ط١، ٥٠٤١/ ١٩٨٥)، ص ٧١-٧١.

ثم هو أيضًا مجلسُ أدب، يُنشد فيه الشعر، وتُضرب فيه الأمثال. ولقد أنشد كعب بن زهير قصيدته المشهورة، (١) فلما بلغ إلى وصف راحلته فقال:

قَنْ وَاءُ فِي حُرَّتَيْهَ اللَّبَصِيرِ بِهَ الْعَلْمُ اللَّهِ الْكَدَّيْنِ تَسْهِيلُ (٢)

فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «ما حرتاها؟ فقال بعضُهم: عيناها، وسكت بعضهم، فقال رسول الله ﷺ: هما أُذُناها.»(٣) ولمَّا بلغ كعبٌ قولَه في مدح المهاجرين:

لاَ يَقَعُ الطَّعْنُ إِلاَّ فِي نُحُورِهِمُ مَا إِنْ لَكُمْ عَنْ حِيَاضِ المَوْتِ تَهْلِيلُ (١)

⁽۱) شرح ديوان كعب بن زهير، صنعة أبي سعيد بن الحسن بن الحسين بن عبيدالله السكري، تحقيق عباس عبدالقادر (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط۳، ۲۰۲/۱٤۲۳)، ص۱۳. وانظر القصيدة بكاملها في ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١١٥–١٢٣.

⁽٢) المصدر نفسه، ص١١٩.

⁽٣) قال السيوطي عند شرح هذا البيت: "وقد روي أن النبي الله السمع هذا البيت قال للصحابة رضي الله عنهم: ما حُرَّتيها؟ قال بعضهم: عيناها، ثم سكت الباقي، فقال النبي على: هما أذناها.» السيوطي، جلال الدين: كنه المراد في بيان بانت سعاد، تحقيق مصطفى عليان (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ٢٠٤٧)، ص٣٠٣. وقد علق الأستاذ عليان على هذا الحكاية بها يأي: "أسند التبريزي هذا الرواية إلى السكري بقوله: روى السكري أن النبي الحديث إلى السكري لم يذكر هذا الرواية في شرحه (انظر ص١٣٠)، وأسند ابن هشام الأنصاري الحديث إلى العسكري (انظر ص١٥٥). وفي شرح أبي بكر بن الأنباري استشهد بالحديث بقوله: جاء في الحديث عن رسول الله أنه لما سمع هذا البيت قال لأصحابه... الحديث (ص١٠٤). قال عبدالقادر البغدادي: لم أقف على تخريج الحديث، ولا على إسناده، ولا على صحابيه.» انتهى ما قرره عليان، وهو كها قال بمصر سنة ١٣٦٩/ ١٩٥٠) فلم أجد فيه لهذه الرواية ذكرًا، كها لم أجدها في كتب الحديث والسيرة بمصر سنة ١٣٦٩/ ١٩٥٠) فلم أجد فيه لهذه الرواية ذكرًا، كها لم أجدها في كتب الحديث والسيرة والأخبار التي أمكنني الرجوع إليها. والله أعلم. ذكر ذلك ابن هشام رواية عن العسكري. ابن هشام، جمال الدين: شرح قصيدة بانت سعاد وبهامشه حاشية الباجوري (مصر المحروسة: المكتبة الميمنية لصاحبها عيسى البابي الحلبي، ١٣٠٧)، ص٥٥.

⁽٤) شرح ديوان كعب بن زهير، ص ٢٥. وانظر ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص ١٢٣٠.

نظر رسول الله ﷺ إلى من حوله من قريش نَظَرَ مَنْ يومئ إليهم أنِ اسمعوا هذا المدح. (١)

وروى الترمذي عن جابر بن سَمُرة الله على قال: «جالستُ رسولَ الله على أكثر من مائة مرة، وكان أصحابُه يتناشدون الشعر، ويتذاكرون من أمر الجاهلية، وهو ساكت، وربها تبسَّم معهم». (٢)

وقد ورد في الأثر أن أصحاب رسول الله على إذا دخلوا عليه كانوا «لا يفترقون إلا عن ذواق، ويخرجون أدلة». (٣) وللعلماء اختلاف في تأويله، فحمله بعضهم على ظاهره، أي: لا يفترقون إلا بعد أن يطعموا طعامًا قليلاً، ولذلك عبر عنه بذواق، وهو بفتح الذال: الشيء المَذُوق من تمر أو نحوه أو ماء. وقد ورد في حديث عبدالله بن عمر عنهما أنه قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله على إذ أي بجماً رنخلة... إلخ، أي أي أي به ليؤكل في مجلسه، ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث: «باب أكل الجمار».

وفي حديث الموطأ عن أبي هريرة ﴿ : ﴿ جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ يذكر أنه وقع على أهله في نهار رمضان إلى أن قال: فبينها نحن على ذلك إذ أُتِيَ النبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فيه تمر... ﴾ إلخ. (٥) وتأوله الأنباري، وابنُ الأثير، وغيرُ واحدٍ أنه أراد أنهم لا

⁽۱) ابن هشام: شرح قصیدة مانت سعاد، ص۸۳.

⁽٢) الترمذي: الشيائل المحمدية، الحديث ٢٣٨، ص٦٠١؛ سنن الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٨٥٠، ص٢٨٥، ص٢٨٥. قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسن صحيح.»

⁽٣) وهو من حديث هند بن أبي هالة عن الحسن بن علي بن أبي طالب. الترمذي: الشهائل المحمدية، الحديث ٢٨١، ص٤٤١؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص٢٨٨؛ الهيثمي: بغية الرائد، «كتاب علامات النبوة»، الحديث ٢٠٢٦، ج٨، ص٤٨٨ – ٤٩١، وقد جاء فيه لفظ «أذلة» بدل «أدلة»، وهو صحيح المعنى.

⁽٤) سبق تخريجه.

⁽٥) والعَرَق -بفتح العين وفتح الراء، ويجوز كسرُها- هو المكتل؛ أي الزنبيل. - المصنف. يبدو أن المصنف جمع بين روايتين للحديث إحداهما عن أبي هريرة والأخرى عن سعيد بن المسيب،

يتفرقون إلا عن علم تعلموه يَقُوم لأنفسهم مقامَ الطعامِ والشراب للأجسام في الانتعاش والالتذاذ، فجرى الكلامُ على طريقة الاستعارة.

وقت المجلس الرسولي:

أحسب أن معظم جلوس رسول الله على للناس كان في أوقات تفرغ معظم الصحابة من العمل، فكان يجلس لهم بعد صلاة الصبح، كما يشهد لذلك حديث كعب بن مالك وتوبته، قال كعب: «وأتى رسول الله على وهو في مجلسه بعد الصلاة، ثم قال: فلما صليتُ صلاة الفجر صبح خمسين ليلة وأنا على ظهر بيت من بيوتنا سمعت صوت صارخ: يا كعب بن مالك أبشر، وانطلقت إلى رسول الله على حتى دخلت المسجد، فإذا رسول الله على جالس حوله الناس...» إلخ. (١)

وكذلك حديث أبي موسى الأشعري المتقدم إذ يقول: «توضأت يومًا وخرجت من بيتي فقلت: لألزمن رسول الله يهي يومي هذا، وأكون معه فجئت المسجد...»، إذ لا شك أن ذلك وقت صلاة الصبح. وما كان رسول الله يهي يستغرق الصباح كلّه في المجلس، فإن أصحابه كانوا يذهبون إلى أعمالهم وحاجاتهم، ولأن رسول الله عنها كان يدخل بيوت أزواجه، فقد قالت عائشة رضي الله عنها كان

وينتف شعره ويقول: هلك الأبعد، فقال له رسول الله على: «وما ذاك؟» فقال: أصبتُ أهلي وأنا صائم في رمضان. فقال له رسول الله على: «وما ذاك؟» فقال: أصبتُ أهلي وأنا صائم في رمضان. فقال له رسول الله على: «هل تستطيع أن تعتق رقبة؟» فقال: لا، فقال: «هل تستطيع أن تُهديَ بدنة؟» قال: لا، قال: «فاجلس. فأُتِيَ رسول الله على بعرَق تمر، فقال: «خُذْ هذا فتصدق به». فقال: ما أجد أحوجَ مني؟ فقال: «كُلْهُ وصُمْ يومًا مكان ما أصبت».» الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الصيام»، الحديثان ١١٨ - ١٧١، ج٢، ص٣٢٨ - ٣٢٨.

⁽۱) أورد المصنف الحديث مختصرًا وبتصرف. صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ٤٤١٧، ٥٠ صحيح مسلم، «كتاب التوبة»، الحديث ٢٧٦٩، صحيح مسلم، «كتاب التوبة»، الحديث ٢٠٦٩،

يكون في بيته «في مِهْنَةِ أهله».(١)

وفي حديث علي شه من رواية الترمذي ورواية عياض: «كان دخوله لنفسه، مأذونًا له في ذلك، فكان إذا أوى إلى منزله جزَّأ دخولَه ثلاثةَ أجزاء: جزءًا لله، وجزءًا لأهله، وجزءًا لنفسه، ثم جزأ جزءه بينه وبين الناس، فيرد ذلك على العامة بالخاصة، ولا يدخر عنهم شيئًا»،(٢) أي كان له في بيته وقتٌ يجلس إليه فيه خاصة أصحابه ومَنْ له حاجة خاصة. ومعنى «يرد ذلك على العامة»، أنه تحصل منه منفعةٌ للعامة بها يرويه الخاصةُ من علمه للناس. وفي هذا دليلٌ على أن معظمَ ما عدا وقت دخوله إلى منزله كان وقت مجلسه، إلا إذا عرضت حاجةٌ يذهب إليها.

آداب مجلس رسول الله:

كيف لا يكون مجلسٌ يحتله رسول الله على ميدان تسابق الآداب إلى غاياتها، وجوَّا ترفرف فيه الكهالاتُ راقبةً إلى سهاواتها؟! فإن صاحبَه هو الذي أدبه ربه بأحسن تأديب، وجلساءه هم أولئك الغُرُّ المناجيب، وناهيك بأن ورد بعض آدابه في الكتاب المجيد، قال الله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوۤ أَإِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِ ٱلْمَجَلِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحُوا يَفْسَحُوا فِ ٱلْمَجَلِسِ

قال الواحدي وابن عطية عن مقاتل وقتادة وزيد بن أسلم: كان النبي عليه على المسجد، فجلس يومًا وكان في المجلس ضيق؛ إذ كان الناس يتنافسون في المجلس من رسول الله عليه، وفي سماع كلامه، والنظر إليه، وكان رسول الله عليه يُكرم

⁽۱) عن الأسود قال: «سألت عائشة: ما كان النبي على يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مِهْنَة أهله - تعني خدمة أهله - فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة». صحيح البخاري، «كتاب الأذان»، الحديث ٦٧٦، ص ١١٠؛ «كتاب النفقات»، الحديث ٩٥٨، ٥٣٦٣ (كتاب الأدب»، الحديث ٢٠٣٩، ص ١٠٥٠. وانظر في المعنى نفسه: الترمذي: الشمائل المحمدية، ص ١٤٧.

⁽٢) الترمذي: الشمائل المحمدية، الحديث ٣٢١، ص١٢٢؛ البيهقي: دلائل النبوة، ج١، ص٢٨٨؛ اليحصبي: الشفا، ص٩٣٠ (واللفظ للقاضي عياض).

أهلَ بدر، فجاء أناسٌ من أهل بدر فلم يجدوا مكانًا في المجلس فقاموا وِجَاهَ (١) النبي على أرجلهم يرجون أن يوسع الناس لهم، فلم يوسع لهم أحد، فأقام رسول الله على أرجلهم يرجون أن يوسع الناس لهم، فلم يوسع لهم أحد، فأقام رسول الله على أرجلهم فن جاء من النفر البدريين، فعرف رسول الله على الكراهية في وجوه الذين أقامهم فنزلت الآية. (٢)

فقوله: ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَحُوا فِ ٱلْمَجَلِسِ ﴾ فيها إذا كان في المجلس ضيق، فيتفسح الناس بدون أن يقوم أحد، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ ٱنشُرُوا فَٱنشُرُوا ﴾ [المجادلة: ١١]، أي: إذا قيل لكم ارتفعوا وقوموا عن المجلس فافعلوا، أي: إذا أمركم الرسول عليه في مجلسه بالقيام فلا تتحرجوا، وهو ضربٌ من التفسح.

وقيل: التفسح يكون بالتوسعة من قعود أو من قيام، فهما داخلان في قوله: «تفسحوا»، والنشوز هو أن يؤمروا بالانفضاض عن المجلس. فإذا أمروا بذلك فلا يتحرجوا؛ لأن رسول الله على يجب أحيانًا الانفراد بأمور المسلمين. فربها جلس إليه القومُ فأطالوا؛ لأن كلَّ أحد يجب أن يكون آخر الناس عهدًا بالنبي على وكلُّ ذلك من فرط محبتهم إياه، وحرصهم على تلقِّى هداه.

ومن آدابه المذكورة في الكتاب المجيد ما في قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُواْ أَصْوَاتَكُمْ فَوْفَ صَوْتِ ٱلنَّهِيّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُ, بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ ﴾ [الحجرات:٢]، وقوله: ﴿ لَا تَجْعَلُواْ دُعَآ ءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ مَكُمُ عَآ الْجَعْرِ بَعْضَاً ﴾ [النور:٢٣].

قال علماء التفسير: نزلت هاتان الآيتان بسبب محاورة جرت بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بين يدي رسول الله ﷺ في مجلسه، وذلك حين قدم وفدُ بني

⁽١) جاء لفظ: «حيال» عند الواحدي بدل وجاه.

⁽۲) الواحدي: أسباب النزول، ص٤١٢؛ ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٥، ص٢٧٨. وانظر، البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليان بن بشير: تفسير مقاتل بن سليان، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٧٨/ ٢٠٠٣)، ج٣، ص٣٣٣.

تميم أشار أبو بكر على النبي على أن يؤم على بني تميم القعقاع بن معبد، فقال عمر في : بل أمِّر عليهم الأقرع بن حابس، فقال أبو بكر لعمر: ما أردت إلا خلافي! فقال عمر: ما أردت خلافك، فتهادَيًا وارتفعت أصواتُها، فنزل القرآن بهذه الآية، قالوا: فكان أبو بكر بعد ذلك لا يكلم رسول الله على إلا كأخي السِّرار، أي كصاحب السر والمسارة، وكان عمر في بعد ذلك إذا كلم رسول الله على لا يكاد يسمعه حتى إن رسول الله على ليَسْتَفْهِمه. (١)

ومن آداب مجلسه أن أصحابه يكونون فيه على غاية التؤدة والسكينة؛ فقد روى أصحاب السنن عن أسامة بن شريك أن رسول الله على إذا تكلم أطرق جلساؤه، «كأنها على رؤوسهم الطير». (٢) ومثله في حديثُ هند بن أبي هالة في صفة رسول الله على «كأنها على رؤوسهم الطير»، أي في حالة السكون؛ لأن الطائر ينفر من أدنى تحرك.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٨٤٥، ص ١٨٥٧؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث ٢٣٠٦، ص ١٢٥٦؛ سنن الترمذي، «كتاب تفسير القرآن»، الحديث ٢٣٦٦، ص ٧٥٣.

⁽٢) انظر في ذلك مثلاً: سُننُ أبي دَاوُد، «كتاب الطب»، الحديث ٣٨٥، ص٦٠٨.

⁽٣) الترمذي: الشائل المحمدية، ص١٥١.

⁽٤) الترمذي: الشيائل المحمدية، الحديث ٢٦١، ص ١٤٥.

المجلس أهلُ حفظِ للسر، وإعراضٍ عن اللغو، فلو صدرت من أحدٍ فلتةٌ لم يتناقلها جلساؤه بالتسميع والتشنيع، وهذا أدبٌ عربِيٌّ رفيع. وفي هذا المعنى قال ودَّاك بن ثميل من شعراء الحماسة:

وَأَحْلاَمُ عَادٍ لاَ يَحَافُ جَلِيسُهُمْ إِذَا نَطَقَ الْعَوَّارَ غَرْبُ لِسَان (١)

⁽۱) اسم الشاعر وَدَّاك بن سِنان بن نُميل (لا ثُميل) كما ضبطه الأستاذ عبدالسلام هارون جريًا على رواية نص عليها التبريزي. ويبدو أنه شاعر جاهلي، وقد ترجم له سمط اللآلئ. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، نشرة ديوان الحماسة، ج١، ص١٢٧ (الحاشية رقم ١). وانظر التبريزي: شرح ديوان الحماسة، نشرة بعناية غريد الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ٩٥. أما البيت فليس في ديوان الحماسة، كما قد يوهم ظاهر كلام المصنف، بل هو من شواهد التبريزي في شرحه عليه.

أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة (١)

بسم الله الرحمن الرحيم، وتحية طيبة مباركة على السادة العلماء الأفاضل أعضاء حفلة ذكرى المولد النبوي.

إنكم قد وضعتموني بمرتقًى سام إذ أبلغتموني بواسطة صديقي العلامة الجليل الشيخ السيد محمد الخضر حسين رغبتكم في أن أكتب تحريرًا يتضمن شيئًا من السيرة النبوية، ووقع اختيارُ بعض السادة منكم على أن يكون موضوع هذا التحرير هو «أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة». وإني لأقدر اقتراح تعيين هذا الموضوع قدره، إذ صار هذان اللفظان في عالم الرُّقي حِبَّ النفوس وهوى القلوب، وأصبح صفاء أخلاق الأمم يُخبر بمعيارها، ورجحان المدنية يُوزن بمثاقيلها.

فحقيقٌ علينا حين نتهم بذكرى مولد الرسول الأكرم ﷺ أن لا نهجرَ من سيرته أعظمَ نواحيها، وهو ذكر مقامه في التشريع وأصوله؛ إذ التشريع أعظمُ ما لابسه الرسولُ السِّلِينِ في كل مدة رسالته، ولأجله نفحه الله تعالى بجليل صفاته، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلَنَكَ عَلَى شَرِيعَة مِّنَ ٱلأَمْرِ فَٱتَبِعْهَا ﴾ [الجائية:١٨].

ولا يخفى على صاحب الذوق العربي ما في اختيار كلمة «على» من الدلالة على التمكّن من هذه الشريعة، وما في قوله: «جعلناك» من الدلالة على تكوين نفس الرسول لأجل التمكن من الشريعة. فإذا أحببنا أن نَصِفَ فضلَ شريعته على بقيّة الشرائع المناسبَ لفضل صاحبها على بقية المشرّعين صلواتُ الله عليهم أجمعين، فليس بنا أن نتكلّم على فروع الشريعة، ولكنا نصفها في أصولها وخصائصها.

⁽۱) الهداية الإسلامية، المجلد ٦، الجزء ٩/ ١٠ (عدد مزدوج)، ربيع الأول-ربيع الثاني ١٣٥٣هـ (ص.٤٥٠-٤٧٤).

وللغرض المنوَّه به آنفًا حظُّ جزيلٌ من بيان شيء من روح الشريعة المحمديّة ومزاياها. يتقدم البحث عن أثر الدعوة المحمديّة في هاتين الخصلتين بمقامين: الأول في بيان مقدار علاقة الحرية والمساواة بالشريعة، الثاني في بيان انتشار الحرية والمساواة في الأمم الخارجة عن الإسلام من الأمم المعتبرة في العالم يوم البعثة المحمدية.

المقام الأول:

في الحرية والمساواة في الشريعة المحمدية:

وهو مقام يستدعي شيئًا من الإطالة ليكون الحكمُ فيه على شيء مضبوط، فلا يظن أحد أن الإسلام دعا إلى الحرية والمساواة على الإطلاق أو على الإجمال؛ لأن هنالك حدودًا دقيقة بعضها محمود نافع، وبعضها ضارّ مذموم.

الحرية:

لا تجد لفظًا تهواه النفوس، وتهش لسهاعه وتستزيد من الحديث فيه، مع أن معظمهم لا يضبط مقدار المراد منه، مثلَ لفظ «الحرية». وما سببُ ذلك التعلق العام إلا أن معظم مَنْ يسمعون هذا اللفظ أو ينطقون به يحملونه على محامل يخف محملها في نفوسهم. فالوَقِحُ يحسب الوقاحة حرية، فيخف عنده ما ينكره الناسُ من وقاحته. والجريء الفاتك يَنْمِي صنيعُه إليها فيجد من ذلك مبررًا لجرأته، ومحب الثورة يَعُدّ الحرية مسوِّغًا لدعوته، والمفتون في اعتقاده يدافع الناقمين عليه بأنه حرّ العقيدة، إلى غير هؤلاء. فيا لله لهذا المعنى الحسن! ماذا لقي من المحن، وماذا عدل به عن خير سنن!

والتحقيقُ أن الحرية إنها يُعنى بها السلامة من الاستسلام إلى الغير بقدر ما تسمح به الشريعةُ والأخلاق الفاضلة. ولقد أصاب الذين اختاروا للتعبير عن هذا المعنى في العربية لفظ الحرية؛ لأن الحرية في كلام العرب ضد الرِّق، وقد شاع عند العرب أن يُلصقوا مذام الصفات النفسانية بالرق، إذ قد عرى العبيد عندهم عن الاهتمام باكتساب الفضائل، وزهِدوا في خصال الكمال، قال ابن زيابة: (١)

⁽۱) هو عمرو بن الحارث بن همام من بني تيم الله بن ثعلبة، وقيل اسمه سلمة بن ذهل، شاعر جاهلي. وقيل ابن زبابة، والزبابة فأرة من فئران الحرة. - المصنف. كذا ترجم له المرزباني.

إِنَّكَ يَا عَمْرُو وَوتْرَك النَّدَى كَالعَبْدِ إِذْ قَيَّدَ أَجْمَالَهُ النَّدَى

ولَــ استصرخ شدّاد العبسي ابنه عنترة ليرد غارات عدوهم -وكان عنترة ابن أمَةٍ كما هو مشهور، وكان أبوه يأبى أن يعده في عداد بنيه، بل جعله عبدًا له على عادة أهل الجاهلية - أجابه عنترة بقوله: «العبد لا يُحسن الكرّ، إنها يُحسن الحلب والصّرّ»، فقال شدّاد: «كُرّ وأنت حُر.»(٢) وبضدّ ذلك جعلوا الفضائل من سهات الأحرار، قال جعفر بن عُلبة الحارثي:

لاَ يَكْشِفُ الغَامَّاءَ إِلاَّ ابْنُ حُرَّةٍ يَرَى غَمَرَاتِ المَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا (٣) وقال الراجز الجاهلي:

لَنْ يُسْلِمَ ابْنُ حُرَّةٍ زَمِيلَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ يَرَى سَبِيلَهُ (٤)

⁽۱) فإنه إذا قيّد جمالَ سيّدِه يرى أنه قد أتم واجبَه كله. – المصنف. والبيت من مقطوعة من أربعة أبيات رواها ابن الأعرابي. المرزباني، أبو عبيدالله حمد بن عمران: معجم الشعراء، تحقيق الدكتور ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، ط١٠/١٤١١)، ص١٩٥.

⁽٢) الصّرّ: شدّ ضرع الناقة عند الحلب. - المصنف. الأصفهاني: الأغاني، ج٣/ ٨، ص٣٨٣.

⁽٣) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٤٤. والشاعر هو أبو عارم جعفر بن عُلبة الحارثي، عاش في مدينة نجران، وقُتل في مكة المكرمة. شاعر، فارس، يمني، من (نجران)، من بني الحارث بن كعب. عاصر الدولتين: الأموية والعباسية، وكان شاعرًا مجيدًا، ذا مكانة عظيمة بين قومه. أسرته قبيلة بني عُقيل لثأر كانوا يطلبونه به، فسجنوه مدة، ثم قتلوه. ولما علم أبوه بمقتله - وكانت النساء يبكين عليه - قام إلى ولد كلِّ ناقة وشاة فنحره، وقال مخاطبًا النوق والشاة: ابكين معي على جعفر، فهازالت النساء يبكين، والنياق والشياه تثغو؛ حتى ضرب بذلك المثل. وقيل: إن يوم موته كان أكبر مأتم في العرب. كانت وفاته سنة ١٥٤/ ٧٦٢.

⁽٤) صاحب هذا الرجز هو أبو البختري العاص بن هشام بن الحارث بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وكان عمن قام في نقض الصحيفة التي كتبت قريش على بني هاشم وبني المطلب.

وكان رسول الله على قد قال يوم بدر: «من لقي أبا البختري فلا يقتله»؛ لأنه لم يبلغه عنه شيء يكرهه. فلقيه المجذر ابن ذياد البلوي فقال له: «يا أبا البختري قد نهى رسول الله على عن قتلك»، وكان مع أبي البختري زميلٌ له خرج معه من مكة وهو جبارة بن مليحة من بني ليث، فقال أبو البختري: وزميلي؟ فقال المجذر: «لا والله ما نحن بتاركي زميلك، ما أمرنا رسول الله على إلا بك وحدك»، فقال أبو البختري: لا والله إذًا لأموتن أنا وهو جميعًا، لا تتحدث عنى قريش بمكة

وقال مخيس بن أرطاة التميمي:

فَقُلْتُ لَهُ: تَجَنَّبُ كُلَّ شَيْءٍ يُعَابُ عَلَيْكَ، إِنَّ الْحُرَّ حُرَّ

قال المبرّد: «وقوله: إن الحرَّ حرُّ، إنها تأويله أن الحر على الأخلاق التي عُهدت في الأحرار، [ومثل ذلك: أنّا أَبُو النَّجْمِ وشِعْرِي شِعْرِي، أي: شعري كها بلغك،] وكها كنتَ تعهد»، (١) يعني وأنت حُرُّ فلا تخالف خلق الأحرار. حتى لقد احتاج بعضُ أصحاب الأخلاق الحميدة من عبيدهم إلى إعلان الاختلاف بين حال عبودية شخصه وكرم نفسه، كها قال حيَّة النوبي الملقب بسُحَيم عبدُ بنى الحَسْحَاس: (٢)

إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَنَفْسِي حُرَّةٌ كَرَمًا أَوْ أَسْوَدَ اللَّوْنِ إِنِّي أَبِيضُ الْخُلُقِ (٣)

لَـــن يُسْـــلِمَ ابْــن ُ حُــرَّةٍ زَمِيلَــهُ وَلاَ يُفَـــار قُ جَزَعًــا أَكِيلَـــهُ وَلاَ يُفَــار قُ جَزَعًــا أَكِيلَـــهُ حَتَّـــى يَمُــوت أَوْ يَــرى سَــبيلَه

ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/٢، ص٢٠٤. الاستيعاب، ج٤، ص١٤٦٠، الترجمة (٢٥٢٠) المجذر بن زياد.

(١) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٦٨. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

هذا هو المشطور العاشر من رجز لأبي النجم، وفيه معه وبعده:

ديوان أبي النجم العجلي الفضل بن قدامة، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران (دمشق: مجمع اللغة العربية، ٢٠٤٧ / ٢٠٠٦)، ص ١٩٨ - ١٩٩.

- (٢) بنو الحسحاس حيٌّ من بني أسد. المصنف.
- (٣) البيت هو ثاني بيتين أنشدهما مصعب بن عبدالله الزبيري، أولهما قول الشاعر:

أَشْعَارُ عَبْدِ بَنِي الْحَسْحَاسِ قُمْنَ لَـهُ عِنْدَ الفَخَارِ مَقَامَ الأَصْلِ وَالْوَرِقِ الْصَفهاني: الأغاني، ج ٨/ ٢٢، ص ١٩٢.

⁼ أني تركت زميلي حرصًا على الحياة. فقال له المجذر: إن لم تسلمه قاتلتك، فأبى إلا القتال فلما نازله جعل أبو البختري يرتجز:

دعوة الإسلام إلى الحرية:

الحرية وصف فطري في البَشَر؛ فإننا نرى المولودَ ييفع حُرَّا لا يعرف للتقييد شبحاً. وإذ قد كان الإسلامُ دين الفطرة كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠]، فكلُّ ما هو من أصل الفطرة فهو من شُعَب الإيمان ما لم يمنعه مانع.

ويزيد إعرابًا عن كون الحريّة من أصول الإسلام قولُه تعالى في وصف محمد على وصف أتباعه: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النِّي الْأَمِّى الَّذِي يَجِدُونَ هُ مَكْنُوبًا عِندَهُمْ فِي وصف أَتباعه: ﴿ النِّينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النِّي الْأَمِّى الْأَدِي يَجِدُونَ هُ مَكُنُوبًا عِندَهُمْ فِي النَّهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُ لَهُمُ الطّيبَنتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَيْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَيْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَيْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَيْرَمُ عَلَيْهِمُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّالُولُهُ عَلَى اللَّهُ عَمْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ ال

⁽١) جمع مِرباع؛ وهو ربع الغنيمة كان يأخذه سيدُ القبيلة حين يغِير بها. - المصنف.

⁽۲) لهذه القولة قصة حكاها ابن عبد الحكم، قال: «حدَّثنا أبو عبدة، عن ثابت البناني وحميد، عن أنس ابن مالك هم، قال: أتى رجل من أهل مصر إلى عمر بن الخطاب في فقال: يا أمير المؤمنين عائذ بك من الظلم، قال: عذت بمعاذ، قال: سابقتُ ابنَ عمرو بن العاص فسبقته، فجعل يضربنى بالسوط ويقول: أنا ابن الأكرمين. فكتب عمر إلى عمرو يأمره بالقدوم عليه، ويَقْدم بابنه معه، فقدم، فقال عمر: أين المصري؟ خذ السوط فاضرب، فجعل يضربه بالسوط، ويقول عمر: اضرب ابن الألْيَمَيْن، قال أنس: فضرب، فوالله لقد ضربه ونحن نحب ضربه، فها أقلع عنه حتى عنينا أنه يرفع عنه. ثم قال عمر للمصرى: ضع على صلعة عمرو، فقال: يا أمير المؤمنين إنها ابنه الذى ضربنى، وقد اشتفيتُ منه، فقال عمر لعمرو: مُذْ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتُهم أحرارًا؟ قال: يا أمير المؤمنين لم أعلم ولم يأتنى.» ابن عبدالحكم: أبو القاسم عبدالرحن بن عبدالله ابن عبدالله عنه رائع القرشي المصري: فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبدالمنعم عامر وتشارلن تورِّي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩)، ج١، ص ٢٢٥-٢٢٦. ومن الراجح أن من رواها من أهل الحديث إنها اعتمد على هذه الرواية.

طرأت على الحرية الفطرية وسائلُ الضغط من القسوة والتسلّط؛ فسخّرت الضعيفَ للقوي، والبسيطَ للمحتال، وزادت هذا التسخير تمكنًا التعاليمُ المضلّلة، وهي أساطيرُ الوثنية والشرك والكهانة، فجاء محمدٌ على يضع عنها الأغلال إلى الحدّ الذي تصير به نفعًا ورحمة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَكَ إِلَّا رَحْمَةٌ لِلْعَالَمِينَ اللهُ عن القيود وعن كل مراعاة للغير، بأن يعيش المرء عيشةَ الوحوش، وذلك غيرُ مستطاع إلا فيها تخيّله الشنفرى، إذ يقول:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عُمَلَّسٌ وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْأَلُ^(۱) هُمُ الأَهْلُ لاَ مُسْتَوْدَعُ السِّر ذائعٌ لَدَيْمِمْ وَلاَ الجُانِي بِمَا دَانَ يُعْذَلُ^(۲)

فأمّا والإنسان مدنيٌّ بطبع خِلقته، محتاجٌ إلى الاتصال ببني نوعه؛ لأنه ضعيف محتاج في قوام أمره إلى التعاون، فالحرية المطلقة تنافي مدنيتَه. فتعين أن الحرية المحمودة التي يدعو إليها الإسلام والحكماء هي حريةٌ مقيدة لا محالة. فلننظر إلى القيود التي دخلت على الحرية في تاريخ الحضارة، فإن كانت تحصل منها فائدةٌ للمقيَّد بها في خاصته أو في حالته الاجتماعية العامة، فهي المعبَّر عنها بالشرائع والقوانين، ودخولها على الحرية مقصودٌ منه تعديلُها لتكون نافعة غير ضارة. وإن كانت تلك القيودُ في فائدة غير المقيَّد بها، فهي الاستعبادُ الذي قصد منه أو آل إلى إفساد الحرية.

⁽١) السِّيد: الذئب، والعملَّس: السريع السير، والأرقط: النمر؛ لأنَّ فيه نقطًا بيضًا وسودًا، والزهلول: الأملس، والعرفاء: الضبع؛ لأن لها عرفًا من الشعر، والجيأل: اسم للضبع. - المصنف.

⁽٢) ديوان الشنفرى، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٧)، ص٥٩. والبيتان من معلقته المعروفة بلامية العرب، وهي من تسعة وستين بيتًا من البحر الطويل، وطالعها:

أَقِيمُ وا بَنِي أُمِّ ي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْم سِواكُمْ لأَمْيَ لُ

مظاهرالحرية

تتعلق الحرية بالاعتقاد، والقول، والعمل.

١- فأمّا حرية الاعتقاد فقد أسّس الإسلامُ حريةَ العقيدة بإبطال العقائد الضّالة المخالفة لما في نفس الأمر؛ فإن محور تلك العقائد هو إرغام الناس على أن يعتقدوا ما لا قِبَل له بجَوَلان الفكر فيه أو ما يموه بتخيلات، وتكليف اعتقاد ما لا يُفهم ينافي الحرية. فبيّن الإسلام الاعتقاد الحق، ونصب الأدلة عليه وعلى تفريعه، ودعا الناس إلى الاستنتاج من تلك الأدلة؛ قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا مَاذَا فِي ٱلسَّمَوَرَتِ وَاللَّمَ اللهُ ال

ولقد اختلف الصحابة وحدث الخلاف في عهدهم ومن بعدهم في مسائل كثيرة، كمسألة الإمامة والقدر، ومسألة التكفير بالذنب، فلم تكن طائفة تُرغِم غيرها إلا إذا خرج المخالف عن حدّ المناظرة إلى المغالبة والإرهاق. وانقسم المسلمون إلى طوائف مختلفة الاعتقاد؛ من آخذين بها ورد في السنة دون تأويل، وآخذين بذلك مع التأويل، ومن خوارج وقدرية، وجبريّة ومرجئة، ومعتزلة، وظاهريّة، وصوفية.

فلم يكن أهلُ حكومة الإسلام يجبرون الناسَ على اتباع معتقدهم، بل كان الفصلُ بينهم قائمًا على صحة الحجة وحسن المناظرة، إلى أن ظهرت في القرن الثالث مسألةُ خلق القرآن وإثبات الكلام النفسي القديم التي أيقظت عينَ الفتنة، وابتُلي فيها أهلُ السنة ببغداد ومصر. وظهرت بالقيروان مسألةُ الاستثناء في الإيهان، وهي قول المؤمن: «أنا مؤمن إن شاء الله»، ومسألة العندية في الإيهان، وهي قولُ المؤمن: «أنا مؤمن عند الله». وتبعت ذلك فتنٌ تبدو وتخفى، وتلتهب تارة ثم تُطفى.

لم يسمح الإسلامُ بتجاوز حريّةِ الاعتقاد حدَّ المحافظة على دائرة الإيهان والإسلام المفسَّرين في حديث جبريل الشهير؛ لأن ما تجاوز من حرية الاعتقاد يُفضي إلى انحلال الجامعة الإسلامية، فلا يكون محموداً. فالذي يعتقد عقيدة الإسلام ثم يخرج منه فهو المرتدّ، فارتداده إمّا أن يكون مع إظهار الجرابة للإسلام.

وهذا النوع قد حدث زمن النبي على من نفر من عُكل وعُرينة، فحكم فيهم رسول الله بحكم المحارب. وإما بدون حرابة؛ فقد ارتد نفرٌ آخرون ثم تابوا، فقبل رسول الله توبتهم. ثم ارتدت قبائل العرب بعد وفاة رسول الله على بإعلان الكفر أو بجحد وجوب الزكاة، وقد أجمع الصحابة على وجوب قتالهم. فكان إجماعُهم أصلاً في قتل المرتد مع الاعتضاد له بها رواه معاذ بن جبل وعبدالله بن عباس أن رسول الله على قال: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»، (١) يعنى الإسلام.

وليس هذا الحكمُ بقادح في أصل حرية الاعتقاد؛ لأن الداخلَ في الإسلام قد كان على حريته في اعتقاده قبل دخوله فيه. فلما دخل في الإسلام صار غيرَ حرِّ في خروجه منه لقيام معارض الحرية؛ لأن الارتدادَ يُؤْذِنُ بسوء طويةِ المرتد من قبل، فإنه لا يُتصور أن يجد بعد إيهانه دينًا آخر أنفذَ إلى القلب من الإيهان. فتعين أن يكون دخولُه في الإيهان لقصد التجسس، أو لقصد التشويه للدين في نظر مَنْ لم يؤمنوا به ليوهِمَهم أنه دينٌ لا يستقِرُّ متبعُه عليه بعد أن يعرفه؛ لأن معظم الناس أغرارٌ تغرُّهم الظواهرُ ولا يغوصون إلى الحقائق. وكها استدل هرقل على صدق نبوة محمد عليه بعد أن يدخل فيه؟»، فأجابه أبو سفيان -وهو يومئذٍ مشرك- بأن لا. فقال هرقل: "وكذلك يدخل فيه؟»، فأجابه أبو سفيان -وهو يومئذٍ مشرك- بأن لا. فقال هرقل: "وكذلك الإيهانُ حين تخالط بشاشتُه القلوب.» (٢)

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، ۲۰۱۷، ص۶۹۸؛ «كتاب استتابة المرتدين»، الحديث ۱۹۲۲، ص۲۹۲، ص۲۹۲، سنن أبي داود، (۲۹۲، ص۲۹۲، سنن أبي داود، «كتاب الحدود»، الحدود»، الحدود»، الحدود»، الخديث ۲۰۵۱، ص۲۸۶؛ سنن النسائي، «كتاب المحاربة»، الأحاديث ۲۰۵۰، ص۲۰۲۰؛ سنن ابن ماجه، «أبواب الحدود»، الحديث ۲۵۳۵، ص۲۲۳.

⁽٢) عن عبدالله بن عباس قال: «أخبرني أبو سفيان: أن هرقل قال [له]: سألتك هل يزيدون أم ينقصون، فزعمت أنهم يزيدون، وكذلك الإيهان حتى يتم. وسألتك: هل يرتد أحدٌ سَخطةً لدينه بعد أن يدخل فيه، فزعمت أن لا، وكذلك الإيهان حين تخالط بشاشتُه القلوبَ لا يسخطه أحد». صحيح البخارى، «كتاب الإيهان»، الحديث٧، ص٣، والحديث١٥، ص١٢.

فكذلك يعكس الكائدُ للإسلام وجه الاستدلال، فيجعل من ارتداد الداخل في الإسلام دليلاً وهميًّا على عدم صحته. وقد يكون الارتدادُ لمجرد الاستنكاف والسخرية بالإسلام، وحرمة الله توجب الذّبَّ عن دينه في مثل هذا. على أن عدم المؤاخذة به يفضي إلى انحلال الجامعة، كما وقع في ردّة العرب لو لم يؤخذوا بالصرامة.

أمّا حرية الاعتقاد نحو غير الداخلين في الإسلام، فلم يحمل الإسلام أهلَ الملل على تبديل أديانهم، بل اقتنع منهم بالدخول تحت سلطانه، وبدعائهم إلى الدخول في الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.

ومعلومٌ أن الدخولَ تحت سلطان الإسلام ليس متعلِّقًا بالاعتقاد ولا بالعمل، ولكنه راجعٌ إلى حفظ أمن دولة الإسلام؛ إذ الإسلام دينٌ قرينُ دولة. فكان من موجباتِ حفظ بقائه تأمينُه من غوائل الناقمين على ظهوره، قال بعض العلماء: كان رسول على لا يُكره أحدًا على اتباعه فأبى المشركون إلا أن يقاتلوه؛ فنزل قول الله تعالى: ﴿ أَذِنَ لِللَّذِينَ يُقَدَتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواً ﴾ [الحج: ٣٩]. وقد قال الله تعالى: ﴿ لا إِكْراه فِ الدِينِ قَدَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواً ﴾ [الحج: ٣٩]. وقد قال الله تعالى: ﴿ لا إِكْراه فِ الدِينِ قَدَتَبَيّنَ الرُّشُ دُمِنَ الْغَيّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. (١)

٢- وأما حرية القول فهي أن يجهر المفكر برأيه، ويصرح بها يراه صوابًا مما يأنس من نفسه أنه يحسن الإصابة فيه، (٢) قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَأَعْدِلُواْ وَلَوْ
 كَانَ ذَا قُرْبِينٌ ﴾ [الأنعام:١٥٢]. ولا شكّ أن قول العدل تكرهه النفوسُ التي يقمعها

⁽١) اختلف العلماء في المقصود من هذه الآية اختلافًا جرّ إلى اختلاف في أحكامها ونسخها، والصحيح أنها محكمة، وأن المقصود منها أن لا يُجبَر غيرُ المسلمين على التدين بالإسلام، ولم يُستثن من ذلك إلاّ مشركو قريش عند مالك، أو مشركو جميع العرب عند أبي حنيفة والشافعي. - المصنف.

⁽٢) لأن تكلم الإنسان فيها لمَ يتعاطَ علمَه، أو في الأمور التي يدق وجْهُ الصواب فيها، ليس من الحرية، بل ذلك يُعَدُّ من التكلم فيها لا يعني، وقد قال تعالى: ﴿فَسَّعَلُوۤا أَهَ لَ ٱلذِّكِرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعَلَمُونَ ﴿ اللهَ اللهُ عَلَمُونَ اللهُ اللهُو

الحق، ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أكبر شُعب الإيهان، قال تعالى: ﴿ وَلَنَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ اللهُ عَلَى: ﴿ وَلَنَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يُرَدُ أُمَّتُهُ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ اللهُ اللهُ عَرْدَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران:١١٠].

وفي الحديث الصحيح: "مَنْ رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيهان"، (١) فالتغيير باليد خاصُّ بأولي الأمر، (٢) وجعل التغيير بالقلب أضعف الإيهان، فهو حظُّ ضعف، فتعيَّن أن حظَّ عامة المؤمنين هو تغيير المنكر باللسان.

ومن حرية القول بذلُ النصيحة، قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْصَبْرِ ﴾ [العصر: ٣]، وفي الحديث الصحيح: «الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». (٣) وفي حديث جرير بن عبدالله البَجَلي: «بايعتُ رسولَ الله على الإسلام، فشرط عليّ: والنصحَ لكل مسلم، فبايعته على ذلك». (٤)

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث ٤٩، ص ٤٢؛ سنن الترمذي، «كتاب الفتن»، الحديث ٢١٧، ص ٢٥٧؛ سنن ابن الحديث ٢١٧، ص ٢٥٧؛ سنن ابن ماجه، «كتاب الصلاة»، الحديث ١٢٧، ص ١٨٧؛ سنن النسائي، «كتاب الإيمان وشرائعه»، الحديث ٢٠٧٥، ص ٢٠٨٠.

⁽٢) هذا إذا كان أولو الأمر قائمين بالحق والعدل، حافظين لحدود الشرع وحرماته، عاملين على تحقيق مقاصده وإنفاذ أحكامه، سائرين فيمن تحت أيديهم من الرعية سيرة مَنِ اؤتمن فأدى الأمانة حق أدائها. وأما إذا انتفى ذلك، بل صار أولو الأمر أو بعضهم عن يشيعون المنكر ويجترئون على حدود الشرع ويغرون به رعاياهم بأساليب شتى، فلا طاعة في معصية الخالق، وللمحكومين حق مدافعة ذلك والأخذ بأسباب التغيير.

⁽٣) صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ سنن أبي داود، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤، ص٤٧٤؛ سنن الحديث٤٩٤، ص٤٧٧؛ سنن المترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢، ص٤٧٢؛ سنن النسائي، «كتاب البيعة»، الأحاديث٤٢٠٦- ٤٢٠، ص٤٢٠- ٦٨٤.

⁽٤) صحيح البخاري، «كتاب الإيمان»، الحديث٥٨، ص١٣.

ومن حرية القول حقُّ المراجعة من الضعيف للقوي كمراجعة الابن أباه، والمرأة زوجها. وفي حديث عمر بن الخطاب: «كنا معشرَ قريش نغلب النساء، فلها قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار، فصخبتُ على امرأتي فراجعتني، فأنكرتُ عليها أن تراجعني، قالت: ولم تنكرُ علي أن أراجعك؟ فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه»، وقد أخبر عمر بذلك رسول الله فأقره. (١)

وقد راجع الصحابةُ رسولَ الله على في أشياء من غير التشريع. ومن ذلك لما نزل رسول الله بالجيش أدنى ماء من بدر في وقعة بدر قال له الحباب بن المنذر: «أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال رسول الله على: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، فقال: يا رسول، فإن هذا ليس بمنزل؛ فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ما وراءه من القُلُب، (٢) ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، [ثم نقاتل القوم]، فنشر بولا يشربون. فقال رسول الله عليه : «لقد أشرت بالرأي».» (٣) وقال عمر لرسول الله على إجابة شروط قريش: «ألسنا على الحق وعدونا على الباطل، فعلام نعطي الدنية في ديننا؟» (٥).

ومن حرية القول حرية العلم والتعليم ومظهرها في الإسلام في حالين:

⁽۱) أورد المصنف القصة باختصار فانظرها في صحيح البخاري، «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٦٨، ص ٣٩٨-٥٦٤. صحيح مسلم، «كتاب الطلاق»، الحديث ١٤٧٩، ص٣٩٥-٥٦٤.

⁽٢) وروي: نعور -بالعين المهملة- أي: نفسدها ونسدمها -أي: ندفنها بالتراب-. شبه القُلُب بعيون الناس، فجعل إفسادها كالعَوَر، يقال: عَور العين وعارها. والقُلُب: جمع قليب، وهي البئر القريبةُ الماء. - المصنف.

⁽٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/٢، ص١٩٧ - ١٩٨.

⁽٤) هو صلح الحديبية.

⁽٥) صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث١٧٨٥، ص٧١١-٧١٢؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٣، ص٧٤٧.

الحال الأول: الأمر ببت العلم بقدر الاستطاعة، فقد أُمرنا ببث القرآن وتعليمه وببث الآثار النبوية؛ ففي الحديث الصحيح: «نضّر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها. فربَّ حاملِ فقه إلى مَنْ هو أفقهُ منه، وربِّ حامل فقه إلى من ليس بفقيه»، (۱) وفي خطبة حجة الوداع: «ولْيُبَلِّغ الشاهدُ الغائب». (۲)

وقد أمر الخليفة الثالث بنسخ المصاحف، وأرسل بها إلى أقطار الإسلام. وجعل النبي على الله المسلوع لتعليم النساء، (٢) وأسست المكاتبُ لتعليم الصبيان من عهد أبي بكر أو عمر، ثم قد وردت أحاديث في فضل تعليم العبيد والإماء.

ووراء هذا مرتبة أخرى في العلم والتعليم، وهي مرتبة الاستنباط في العلم. فقد دعا الإسلام إليها وأوجبها على مَنْ بلغ رتبة المقدرة عليها في الأحكام الشرعية، وهي مرتبة الاجتهاد بمراتبه. قال علماؤنا: إنها من مشمولات أمر الوجوب في قوله تعالى: ﴿ فَٱنْقُوا اللّهَ مَا السّطَعْتُمُ ﴾ [التغابن: ١٦] وغيره من آيات القرآن. وفي الحديث: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»، (٤) وأية حرية للعلم أوسعُ من هذه إذ جُعل الأجرُ على خطأ؟!

⁽١) سبق تخريجه.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٠٤، ص٢٣؛ «كتاب المغازي»، الحديث ٢٠٦، ٥٤٠، صحيح البخاري، الحديث ٧٤٧.

⁽٣) عن أبي سعيد الخدري قال: «قال النساء للنبي على: «غَلَبنا عليك الرجالُ، فاجعلْ لنا يومًا من نفسك، فوعدهن يومًا لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن... ». صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ١٣٥١، ص٢٦٨، ص٢٥٨ - ١٢٥٩.

⁽٤) مع شيوع هذا اللفظ للحديث على الألسنة والأقلام، إلا أن الصواب في لفظه هو: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». انظر في ذلك: صحيح البخاري، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث٢٣٥، ص٢٦٤؛ صحيح مسلم، كتاب الأقضية»، الحديث٢٧١، ص١٦٨؛ سنن الترمذي، "كتابُ الأحكام»، الحديث٢٣٦، ص٢٤٢؛ سُننُ أبي دَاوُد، "كتاب القضاء»، الحديث٢٣٥، ص٢٥٧؛ سُننُ النسائي، "كتاب آداب القضاة»، الحديث٢٩١، ص٥٦٩؛

الحال الثاني: تخويل أهل العلم نشر آرائهم ومذاهبهم وتعليمها، مع اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق برأيه ومذهبه، وحرصهم على دوام ذلك تطلبًا للحق؛ لأن الحق مشاع. ولقد قال أبو جعفر المنصور للإمام مالك بن أنس: "إنني عزمت أن أكتب كتبك هذه (يعني باعتبار أبوابه) نُسخًا ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار بنسخة وآمرهم أن يعملوا بها فيها ولا يتعدّوها إلى غيرها. فقال مالك: لا تفعل يا أمير المؤمنين؛ فإنّ الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كلُّ قوم بها سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإن ردَّهم عن ذلك شديد، فدَع الناس وما هم عليه.)

ولقد كان في مدة الدولة العُبَيْدِيَّة بالقيروان مذهبان متضادان تمام التضاد في أصول الدين وفروعه، وهما مذهبُ المالكية سكان البلاد، ومذهب الإسهاعيلية من الشيعة، مذهب أهل الدولة. وكان علماء الفريقين ينشرون كتبهم، ويدرّسون مذاهبهم، لا يصدّ أحدهم الآخر. ثم كان نظير ذلك بمصر في عهد انتقال العُبَيْديّين إليها وتأسيس دولتهم الملقّبة بالفاطمية، وشواهدُ هذا كثيرة في تاريخ المذاهب.

لم يقتصر الإسلامُ في بذل حرية العلم على المسلمين، بل منح الحرية لأهل الملك الداخلين في ذمته وسلطانه. وقد كان اليهودُ في حياة رسول الله على يُدَرِّسون التوراةَ في المدراس بالمدينة، وجاء رسول الله إلى مدراسهم ودعاهم إلى الإسلام، كما هو ثابت في الصحيح. (٢)

⁽۱) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج۱۱ (تكملة تاريخ الطبري)، ص۲۶۰؛ اليحصبي: ترتيب المدارك، ج۱، ص۱۹۳. وذكر الطبري رواية أخرى (المصدر نفسه، ص۲۰۹) مفادها أن الذي كلم مالكاً هو المهدي.

⁽٢) من الراجع أن المصنف يشير هنا إلى ما جاء عن الشعبي قال: «نزل عمر بالروحاء، فرأى ناسًا يبتدرون أحجارًا فقال: ما هذا؟ فقالوا: يقولون إن النبي على صلى إلى هذه الأحجار، فقال: سبحان الله، ما كان رسولُ الله على إلا راكبًا، مر بواد فحضرت الصلاة فصلى. ثم حدَّث فقال: إن كنتُ أغشى اليهودَ يوم دراستهم، فقالوا: ما من أصحابك أحدٌ أكرمُ علينا منك؛ لأنك تأتينا، =

٣- وأما حرية العمل فهي تتعلق بعمل المرء في خويصته، وبعمله المرتبط بعمل غيره. فحرية العمل في الخويصة، مثل تناول المباح والاحتراف بها شاء، وأن لا يُجبر على أن يعمل لغيره، إلا إذا تعين عليه عملٌ من المصالح العامة، أو ما فيه حفظ حياة الغير، مثل الدفاع عن الحوزة، وحراسة الثغور، وإنقاذ الغريق، وخدمة مَنْ تتعين عليه خدمته، وإعطاء الزكاة، ونفقة القرابة. وكل ذلك يرجع إلى القسم الثاني في الحقيقة. وكذلك التصرف في المال، عدا ما هو محظور شرعًا، إلا إذا طرأ عليه اختلاف التصرف من عَته أو سَفَه. وذلك قيدٌ في الحرية؛ لأنها حرية غير ناشئة عن إرادة صحيحة، فألغيت لأجل مصلحته ومصلحة عائلته.

قلت: وما ذاك إلا أني أعجب من كتب الله كيف يصدق بعضها بعضًا، كيف تصدق التوراة الفرقان والقرآن التوراة؟ فمر النبي عليه وأنا أكلمهم يومًا، فقلت: نعم، فقلت: أنشدكم بالله وما تقرؤون من كتابه أتعلمون أنه رسول الله؟ قالوا: نعم، فقلت: هلكتم والله، تعلمون أنه رسول الله ثم لا تتبعونه؟ فقالوا: لم نهلك، ولكن سألناه من يأتيه بنبوته؟ فقال: عدونا جبريل؛ لأنه ينزل بالغلظة والشدة والحرب والهلاك ونحو هذا، فقلت: ومن سلمكم من الملائكة؟ فقالوا: ميكائيل، ينزل بالقطر والرحمة وكذا، قلت: وكيف منزلتها من ربها؟ قالوا: أحدهما عن يمينه، والآخر من الجانب الآخر، فقلت: إنه لا يحل لجبريل أن يعادي ميكائيل، ولا يحل لميكائيل أن يسالم عدوًّ جبريل، وإني أشهد أنهما وربهما سلم لمن سالموا وحرب لمن حاربوا. ثم أتيت النبي على، وأنا أريد أن أخبره، فلم القيته قال: ألا أخبرك بآيات أُنْزِلت علي؟ فقلت: بلي يا رسول الله، فقرأ: ﴿مَنْ كَاكَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ ﴾ حتى بلغ ﴿ لِلْكَايِفِرِينَ ﴾، قلت: يا رسول الله، والله ما قمتُ من عند اليهود إلا إليك لأخبرك بها قالوا لي وقلت لهم، فوجدت الله قد سبقنى، قال عمر: فلقد رأيتُني وأنا أشدُّ في دين الله من الحجر.» المتقى الهندى: كنز العمال، «باب في القرآن»، الحديث٤٢٢٢، ج٢، ص٣٥٣-٢٥٤. قال الهندي: «وسنده صحيح، لكن الشعبي لم يدرك عمر، ورى سفيان بن عيينة في تفسيره عن عكرمة نحوه، وله طرق أخرى مرسلة». وربها يشير كذلك إلى ما جاء عن محمد بن عبدالله بن سلام عن أبيه أنه قال: «أتانا رسولُ الله ﷺ في بيتنا، فقال: إن الله تعالى قد أثنى عليكم في الطهور، أفلا تخبروني في قوله تعالى: ﴿ فِيهِ رِجَالُ يُحِبُّونَ أَن يَنْطَهَ رُوًّا ﴾ [التوبة:١٠٨، قالوا: إنا نجده مكتوبًا علينا في التوراة. » المرجع نفسه، الحديث ٢١ ٤٤، ج٢، ص٤٢٧.

وحكم النساء في حرية التصرف مثل الرجال بحسب ما تسمح به حالتهن من انتفاء المفاسد، فلهن التصرف في أموالهن إذا كن رشيدات، ولهن إشهاد الشهود في غيبة أزواجهن، وكل ذلك لا عهد للعرب ولا لأهل الأديان الأخرى بمثله. ولهن الخروج لقضاء حوائجهن بالمعروف، ولهن حضور الجمعة والجهاعة والعيدين. وفي الحديث: «ولتخرج العواتق وربات الخدور، وليشهدن الخير ودعوة المسلمين.»(١)

وكانت امرأةُ عمر بن الخطاب تخرج إلى صلاة الجماعة، وتعرف منه الكراهية، فتقول: «والله لأخرجن إلا أن تمنعني، فلا يستطيع منعها.» (٢) ومعنى كراهته لذلك أنه يود أنها تترك فضيلة الجماعة لما عُرف به من شدة الغيرة، ومعنى قولها له: إلا أن تمرح لي بالمنع وهو لا يستطيع ذلك؛ لأنه رأى أنه ليس من حقه تمنعني؛ أي إلا أن تصرح لي بالمنع وهو لا يستطيع ذلك؛ لأنه رأى أنه ليس من حقه

⁽۱) عن حفصة بنت سيرين قالت: «كنا نمنع جواريّنا أن يخرجن يوم العيد، فجاءت امرأةٌ فنزلت قصر بني خَلَفٍ، فأتيتها فحدثتْ أن زوجَ أختها غزا مع النبي على النبي عشرة غزوة، فكانت أختها معه في ست غزوات، قالت: فكنا نقومُ على المرضى ونداوي الكلمى، فقالت: يا رسول الله، على إحدانا بأس إذا لم يكن لها جلبابٌ أن لا تخرج؟ فقال: «لِتُلْبِسْها صاحبتُها من جلبابها، فليشهدن الخير ودعوة المؤمنين». قالت حفصة: فلما قدمت أمُّ عطية أتيتُها فسألتُها: أسمعت في كذا وكذا؟ قالت: نعم بِأبًا -وقلما ذكرت النبي على إلا قالت بِأبًا - قال: «لتَخْرُجْ العواتقُ ذواتُ الخدور -أو قال: العواتق وذواتُ الخدور، شك أيوب - والحييض، ويعتزل الحيض المُصلَّى، وليشهدن الخير ودعوة المؤمنين». قالت: قلت لها: الحيض؟ قالت: نعم، أليس الحائضُ تشهد عرفاتٍ وتشهد كذا وتشهد كذا؟» صحيح البخاري، «كتاب الحيض»، الحديث ٣٢٤، ص٥٥؟ «كتاب العيدين»، الحديث ٣٨٤، ص٥٥؟ «كتاب العيدين»، الحديث ٣٨٤، ص٥٥؟

⁽۲) عن عبدالله بن عمر قال: «كانت امرأة لعمر تشهد صلاة الصبح أو العشاء في جماعة في المسجد فقيل لها: لِمَ تَخْرجين وقد تعلمين أن عمر يكره ذلك ويغار؟ قالت: وما يمنعه أن ينهاني؟ قال: يمنعه قولُ رسول الله على: «ألا لا تمنعوا إماءَ الله مَسَاجِد الله».» صحيح البخاري، «كتاب الجمعة» الحديث، • ۹۰ ص ١٤٤. وانظر كذلك «كتاب الأذان»، الحديثان ٨٦٥ و ٨٦٥، ص ١٤٠- ١٤١. وروى مالك عن «يحيى بن سعيد، عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل امرأة عمر بن الخطاب إلى المسجد فيسكت، فتقول: والله لأخرجن إلا أن تمنعني، فلا يمنعها.» الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب القبلة»، الحديث ٩٠٥، ج٢، ص٣٣٧.

عليها، وكان وقّافًا عند كتاب الله. وللمرأة حقُّ مطالبة الزوج بحسن المعاشرة وطلب عقوبته على ضدِّ ذلك، ويُحكم لها بالطلاق في أحوال معينة، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْمِنَ بِٱلْمُعُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْمِنَ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وأما حريةُ العمل المرتبط بعمل الغير، فأصلُه أنه لا يُضَرُّ بأحدٍ لينتفع غيرُه، ولكنه لا يعمل عملاً فيه اعتداء على حق الغير؛ كاحترام الكليات التشريعية. وذلك بالتحقيق من قبيل رعي الحريات المختلفة؛ لأن مرجع أحكام المعاملات إلى حفظ مجموع الحريات. وكذلك قد تُراعَى أعمالٌ تجب على المرء لغيره لإقامة المصالح كما تقدم، أو لبث الخير بين الأمة كالإرفاق والمواساة.

حرية العبيد:

سلّط الإسلامُ حقيقةَ الحرية على حقيقة العبودية قصدًا لعلاجها وإصلاح مزاجها. إنّ الرق شيءٌ قديم في المجتمع البشري من قبل التاريخ، وهو أثر تسلط القوي على الضعيف؛ فكان الرقيقُ معدودين كالحيوان يذيقهم سادتُهم النكالَ فلا يرثي لهم أحد، ولا ينتصف لهم قانون. وقد عذب العرب في الجاهلية بعض الرقيق؛ فعذبت قريش أمّة اتهموها بسرقة وشاح جويريةٍ، ثم تبين أن الحدأة اختطفته ثم ألقته بمكانٍ، فكان ذلك سببَ إسلام هذه الأمّةِ وهجرتها إلى المدينة، وكانت تقول: وَيْومُ الْوِشَاحِ مِنْ تَعَاجِيبِ رَبِّنَا اللهُ إِنَّهُ مِنْ دَارَةِ الْكُفْرِ نَجَانِي (۱)

⁽۱) وتفصيل القصة كما حكتها عائشة رضي الله عنها «أن وليدةً كانت سوداء لِحَيِّ من العرب فأعتقوها، فكانت معهم. قالت: فخرجت صبيةٌ لهم عليها وِشاحٌ أحمر من سيور، قالت: فوضعته أو وقع منها، فمرت به حُديَّاةٌ وهو ملقًى فحسبته لحَيًا فخطفته. قالت: فالتمسوه فلم يجدوه، قالت: فاتهموني به، قالت: فطفقوا يفتشون حتى قُبُلَها. قالت: والله! إنِّي لقائمةٌ معهم إذ مرت الحُديَّاةُ فألقته، قالت: فوقع بينهم. قالت: فقلت: هذا الذي اتهمتموني به زعمتم وأنا منه بريئةٌ وهو ذا هو، قالت: فجاءت إلى رسول الله على فأسلمت، قالت: فكانت لها خِباءٌ في المسجد أو حفش، قالت: فكانت تأتيني فتَحَدَّث عندي، قالت: فلا تجلس عندي مجلسًا إلا قالت:

وقتلت بنو الحسحاس من بني أسدٍ عبدهم شُحيًا الشاعر بتهمة تغزله بابنة سيده. (١) فمنح الإسلام من الحرية للعبيد ما لم يمنحهم إياه شرع سابق. ابتدأ الإسلام فأبطل معظم أسباب الرق وهي:

١- الاسترقاق الاختياري: كان الأب أو الأم أو الولي يبيع قريبه لمن يصيره مملوكاً له، وكان هذا الاسترقاق مشروعاً في الشرائع القديمة، وقد ثبت في شريعة التوراة حسبها في الإصحاح ٢١ من سفر الخروج، والإصحاح ٢٥ من سفر اللاويين. (٢)

٧- والاسترقاق في الجناية: بأن يحكم على الجاني ببقائه رقيقاً، وقد كان هذا مشروعاً حكاه القرآن في قصة يوسف بمصر: ﴿قَالُواْ جَزَّوُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ، فَهُوَ جَزَوُهُۥ كَذَلِكَ بَعْزِي ٱلظَّلِمِينَ ﴿ فَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللهُ ﴾ أَخِيهِ كَذَلِكَ كَذَلاكَ كَذَلا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللهُ ﴾ [يوسف:٧٥-٧].

⁼ وَيْسُومُ الْوِشَاحِ مِنْ تَعَاجِيبِ رَبِّنَا أَلاَ إِنَّهُ مِنْ دَارَةِ الْكُفُرِ نَجَّانِ قالت عائشة: فقلت لها: ما شأنُكِ لا تقعدين معي مقعدًا إلا قلتِ هذا؟ قالت: فحدثتني بهذا الحديث، صحيح البخاري، «كتاب الصلاة»، الحديث٤٣٩، ص٧٦؛ «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث٣٨٨، ص٣٨٣- ٢٤٤.

⁽۱) هو الشاعر الأسود المسمَّى حية، النوبي، صاحب القصيدة التي مطلعها: «عُميرة ودِّع إِن تجهزتَ غاديا». وهذا وإن كان قد وقع في حدود الإسلام في خلافة عمر أو عثمان، إلا أن حال البادية دام مدةً في صدر الإسلام قريبًا من حالهم في الجاهلية، قال تعالى في الأعراب: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّكُمُّوا وَيَفَاقًا وَأَجَدُرُ أَلَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا آنزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ ﴾ [التوبة: ٩٧]. - المصنف.

⁽٢) جاء في سفر الخروج، الفصل ٢١، الفقرتان ٥-٦: «فإن قال العبد: إني أحب سيدي وزوجتي وأولادي، فلا أخرج معتوقًا، يقدمه سيده إلى القضاة ويأتي به إلى الباب أو إلى عضادتي الباب، ويخرز سيده أذنه بمخرز فيخدمه إلى الأبد». كتب العهد العتيق، ص١٠٦. وانظر كذلك سفر الأحبار (اللاويين)، الفصل ٢٥، الفقرات ٤٩-٤١، ص١٧٨.

٣- والاسترقاق في الدَّين: وكان مشروعًا عند الرومان أن يأخذ الدائن مدينه
 إذا عجز عن الدفع فيسترقه، وكذلك كان في شرائع اليونان في عهد سولون الحكيم.

٤ - والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، أعني الحروب بين المسلمين فهو ممنوع في الإسلام.

٥- واسترقاق السائبة: كما استرقت السيارة من الإسماعيليين يوسف النفية، حيث وجدوه في الجب: ﴿ فَأَذَلَى دَلُوهُ مُ قَالَ يَكَبُشُرَى هَذَا غُلَمٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَعَةً ﴾ [يوسف:١٩].

وقد عزّز الإسلام ذلك بروافع ترفع حكم الرق، وهي كثيرة:

أ- فمنها: أن جعل من مصارف أموال المسلمين اشتراء العبيد وعتقهم وإعانة المكاتبين بنص قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِقَابِ ﴾ [البقرة:١٧٧،التوبة:٦٠].

ب- ومنها أن جعل عتق العبيد من خصال الكفارات الواجبة ككفارة قتل الخطأ، وتعمد فطر رمضان، والظهار، والحنث.

جـ- ومنها أن أمر بمكاتبة العبيد، وهي التعاقد معهم على مقدار من المال يؤديه العبد منجمًا فإذا استوفاه صار حرَّا، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَبْنَغُونَ ٱلْكِئْبَ مِمَّا مَلَكَتُ أَيْمَنْكُمْ مَكَاتِبُوهُمْ ﴾ [النور: ٣٣]، حمل كثير من علماء الصحابة ومَنْ بعدهم الأمر في قوله: «فكاتبوهم» على الوجوب، وحمله الجمهور على الندب.

د- ومنها أن مَنْ أعتق جزءًا من عبده أُجْبِر على إكال عتقه إن كان بقيتُه له، وإن كان لغيره معه فيه شركةٌ قُوِّمَ عليه نصيبُ شريكِه وأُلزم الشريكُ ببيع نصيبه للمعتق بالقيمة وأُعتق جميعه. ومنها أن من أولد أمته صارت في حكم الحرة، بمعنى أنه لا يجوز له بيعها ولا له عليها خدمة ولا استغلال، وتعتق من رأس تركته بعد مماته.

ه- ومنها أن من عاقب عبده عقابًا شديدًا فمثّل به أعتق عليه جبرًا أو وجب عتقه دون جبر إذا لم يبلغ حد التمثيل كاللّطمة؛ لأن عتقه كفارة الاعتداء عليه كما في الأحاديث الصحيحة وأقوال الأئمة.

و- ومنها كثرة الترغيب في عتق العبيد والإماء.

ي- ومنها: أن جعل الفقهاء دعوى العتق لا يعجَّز مدعيها، ولا يُحْكُمُ عليه إن لم يجد بينةً بحكم قاطع لدعواه، بل له أن يقوم بها متى وجد بيِّنة.

ولقد استخلص فقهاءُ الإسلام من استقرائهم لأدلة الشريعة وتصرفاتها في شأن العبيد قاعدة فقهية جليلة وهي قولهم: (إن الشارع متشوّفٌ إلى الحرية)(١).

ويُضاف إلى هذا تأكيدُ الوصاية بالعبيد، وفي حديث أبي ذر قال رسول الله على الله عبيدُكم خَولكم، (٢) إنها هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جُعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، ويُلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلّفه ما يغلبه فليُعِنْه». (٣) وفي حديث آخر، وأحسب أنه موجودٌ في بعض روايات خطبة حجة الوداع: «اتقوا الله في العبيد؛ فإنّ الله ملّككم إياهم، ولو شاء للّكهم إيّاكم». (٤) وفي الصحيح نهى رسول الله عليه عن أن يقول العبد لمالكه:

⁽۱) الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب: معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق جوبلي الشافعي (بيروت: دار الفكر، ۱۵۱۹/۱۶۱۹)، ج۳، ص۲۳۹ (كتاب النكاح).

⁽٢) الْحُوَل -بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو- الذين يتخولون الأمور ويصلحونها. وهذا الوصف لبيان مزيتهم. - المصنف.

⁽٣) أخرج البخاري عن المعرور قال: «لقيتُ أبا ذر بالربذة وعليه حُلة وعلى غلامه حلة فسألته عن ذلك، فقال: إني ساببتُ رجلاً فعيرته بأمه، فقال لي النبي على: «يا أبا ذر! أعيرته بأمه؟ إنك امروً فيك جاهلية، إخوانُكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم». صحيح البخاري، «كتاب الإيان»، الحديث ٣٠٥، ص٨؛ «كتاب العتق»، الحديث ٢٥٤، ص١٩٤؛ سنن الترمذي، «كتاب البرّ والصلة»، الحديث ١٩٤، ص٢٥٤.

⁽٤) قال الحافظ العراقي: «حديث: كان من آخر ما أوصى به رسول الله على أن قال: «اتقوا الله فيها ملكت أيهانكم، أطعموهم مما تأكلون، اكسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، فها أحببتم فأمسكوا وما كرهتم فبيعوا، ولا تعذبوا خلق الله فإن الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم». قال فيه العراقي: «وهو مفرق في عدة أحاديث، فروى أبو داود من حديث =

«ربِّي أو سيدي، وليقل: مولاي»، ونهى المالكَ أن يقول: «عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي». (١)

فإن قال قائل: لماذا لم يُبطل الإسلامُ أصلَ الاسترقاق، أو يبطل أسبابَ حدوثه بعد الإسلام، فيكون أقطع لجرثومته وأنفع لتحقيق مقصد الشريعة من التشوف إلى الحرية؟ قلنا: تبين أن الاسترقاق قد بُنيت عليه نُظُم المدنية يومئذٍ في الخدمة والعمل والزراعة والغراسة، وأصبح من المتمولات الطائلة والتجارة الواسعة المسهاة بالنخاسة. وانعقدت بسبب ذلك أواصرُ عظيمة، وهي أواصر الأمومة بين العائلات وأواصر الولاء في القبائل، فإبطاله إدخال اضطرابٍ عظيم على الثروة العامة والحياة الاجتماعية بأسرها. على أنه ربها يُعرِّض العبيدَ إلى الهلاك، والذهاب على وجوههم في الأرض لا يجدون من يؤويهم. (٢)

ثم لو أبطل الإسلامُ أسبابَ الرق في نظامه لكان ذلك ذريعةً إلى جراءة أعدائه من العرب وغيرهم على حربه؛ لأن أعظمَ ما يتوقعه المحاربون من الهزيمة

⁼ على: كان آخر كلام رسول الله على: «الصلاة الصلاة، اتقوا الله في ما ملكت أيانكم»، وفي الصحيحين من حديث أنس: «كان آخر وصية رسول الله على حين حضره الموت: «الصلاة الصلاة وما ملكت أيانكم»، ولها من حديث أبي ذر: «أطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم» لفظ رواية مسلم، وفي رواية لأبي داود: «من يلائمكم من مملوكيكم فأطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون، ومن لا يلائمكم منهم فبيعوه ولا تعذبوا خلق الله تعالى»، وإسناده صحيح.» إحياء علوم الدين، «كتاب آداب الألفة والأخوة»، ح٢، ص ٢٩٥ (الحاشية رقم ١).

⁽۱) انظر عدة روايات في هذا المعنى: صحيح البخاري، «كتاب العتق»، الحديث ۲۵۵۲، ص۲۱۶؛ صحيح مسلم، «كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها»، الحديث ۲۲۶۹، ص۸۸۷؛ سنن أبي داود، «كتاب الأدب»، الحديثان ٤٩٧٥-٤٩٧٦، ص٧٧٩.

⁽٢) راجع مزيد وتحليل وتفصيل لهذه المعاني في: بوازار، مارسيل: إنسانية الإسلام، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: منشورات دار الآداب، ط١، ١٩٨٠)، ص١١٦–١٢٣.

هو الأَسْر والسَّبْي، فإذا أمِنوا منهم لم يعبؤُوا بالموت وما دونه. وقد عبر عن ذلك أبو فراس بنزعته العربية بقوله يخاطب سيفَ الدولة:

وَلَكِنَّنِ مَ أَخْتَ ارُ مَ وْتَ بَنِ مِ أَبِ عَلَى سَرَوَاتِ الْخَيْلِ غَيْرَ مُوَسَدِ وَلَكِنَّنِ مَ أَخْدَ الْأَعَادِي مَوْتَ أَكْبَد أَكْمَدِ (١) وَتَسَأَبَى وَآبَ مَ وْتَ أَكْبَد أَكْمَدِ (١)

وقال النابغة في شأن الأسر والسَّبْي:

حِذَارًا عَلَى أَنْ لاَ تُنَالَ مَقَادَتِي وَلاَ نِسْوَتِي حَتَّى يَمُتْنَ حَرَائِرَا(٢)

سد ذرائع انخرام الحرية:

جرى الإسلامُ على عادته في التشريع، وهي أن يشرع الوسائلَ ويؤسس القواعدَ المفضية إلى مقاصده، ثم يحيطها بسدّ الذرائع التي قد تتسلل من منافذها مُفْسِداتُ المقاصد فتعود على أصولها بالإبطال، وتلك هي الملقبة في أصول الفقه بسد الذريعة.

وهذه الذرائع إنها تتعلق بالقول والعمل، فأوجب الإسلامُ على المسلم أن يريدَ بكل قول وعمل وجهَ الله والإخلاصَ فيه وتركَ الرياء، وسَمَّى الرياء بالشرك الأصغر، وذلك ليجتنب الناسُ حبَّ المحمدة الباطلة. فإن حب المحمدة قائلًا إلى الاستعباد الاختياري ومانعٌ للحرية؛ لأن الافتتانَ بحب المحمدة يحتم على صاحبه الحوف من الانتقاد وغضبِ الجمهور من الذين لا يفقهون مصلحةً من غيرها، ولا يميزون بين الحق والباطل. فإذا حمدوا ومجدوا أحدًا، حسبوا فعلهم مزيةً أنالوها

⁽۱) البيتان هما الرابع والخامس من قصيدة قالها أبو فراس أول ما أسر يسأل سيف الدولة أن يفديه، وفيها «النصارى» بدل «الأعادي». ديوان أبي فراس الحمداني، شرح نخلة قلفاط (بيروت: مكتبة الشرق والمطبعة الأدبية)، ١٩١٠، ص ٣١.

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص٧٠ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم)؛ ص١١٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة قالها النابغة في مرض النعمان بن المنذر.

إياه، فأصبحوا يمنون عليه، ويترقبون منه أن يطيعَهم في قضاء ما يشتهون مِمَّا يظنونه مصلحة، والغرض أنهم لايفقهون.

فإذا كان ناصحًا أمينًا لم يستفزه ذلك، إذا علم أن فيه لهم سيِّع العواقب، ولم يغترَّ منهم بتلك الظواهر الكواذب، ولم يرقه السيرُ في عراض المراكب. وقد حكى الله من مواقف الرسل والناصحين من ذلك كثيرًا، فحكى عن موسى السَّخِينَ: ﴿قَالُواْ يَنْمُوسَى آجْعَل لَنا إلَنهَا كُمَا لَهُمُ ءَالِهُ أَقَالُ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجَهَلُونَ السَّا إِنَّ هَتُولُا مَا مُمَمَّ فِيهِ وَرَطِلُ مَا كُنُواْ يَعْمَلُونَ السَّا إِنَّ هَتُولُا مَا مُمَمَّ عَالِهَ أَقَالُ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجَهَلُونَ السَّا إِنَّ هَتُولُا مَمَ مُنْ أَعْلُ لُمُ اللهُ عَلَى اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ الل

فأما إذا فتنته تلك الظواهرُ الخلابة فانتفخ عجبًا، وخشي انْحرافًا منهم وسلبًا؛ خَصَّ في إدراك الحقيقة، وخادعهم وواربَهم، وأضاع مصالحِهم، وغلَب سفهُهم على رُشده، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمُ فَأَعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَيَ ۚ ﴾ [الانعام:١٥٢]، وقال: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمُ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَيَ ۚ ﴾ [الانعام:١٥٢]، وقال: ﴿ وَهَمُ مَا وَهُمُ وَاللَّهُ مَا وَهُمُ أَوْمًا أَسْتَكَانُواْ ﴾ [آل عمران:١٤٦]. وقد سقط في هذه المهواة كثير من زعهاء الأمم.

وسدَّ ذرائع قتل الحرية بالقوة المالية؛ إذ قد يعرض الاستعباد من الحاجة إلى المال، وفي الحديث: «تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة، إن أعطي رضي وإن لم يعط لم يرضَ». (1) فلذا أبطل الإسلامُ الربا؛ لأنه طريقٌ واضح لاستعباد المضطرين، وأبطل عقود الإكراه، وأبطل معظمَ الشروط التي تُشترط على العامل في القراض والإجارة والمغارسة والمساقاة والمزارعة. وقد أمكن أن تُستخرَجَ قاعدةٌ شرعية لهذه المسائل الممنوعة، وهي: «منع أن يَفْترص الغنيُّ احتياجَ الفقير إليه، فيعنته لأجل ذلك.»

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ۲۸۸٦، ص٤٧٧؛ «كتاب الرقاق»، الحديث ٢٨٨٦، ص١١١٧.

وذرائعُ فساد حرية القول تكون فيها تقدم، وتكون في حرية العلم بأن تُحمل العلماءُ على تحريف الحقائق لأجل المحمدة الكاذبة، أو لأجل الحصول على مال قليل. وقد نعى الله ذلك على علماء بني إسرائيل فقال: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكُنُبُونَ اللهِ ذَلكَ على علماء بني إسرائيل فقال: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكُنُبُونَ اللهِ اللهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ عَمْنًا قَلِيلًا ﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿ فَلَا تَخْشُوا ٱلنَّاسَ وَٱخْشُونِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِاللهِ ثَمْنًا قَلِيلًا ﴾ [المائدة: ٤٤]. وكان ذلك كله في إرضائهم عامتهم، وحملهم الشريعة على ما يوافق هوى العامة، كها أوضحته الآثار وأئمةُ التفسير.

وتكون أيضًا في حرية القضاء؛ فلذلك حرَّم الإسلامُ الرشوة، وأوجب إجراءَ أرزاق الحكام وكفايتهم من بيت مال المسلمين بحسب الزمان والمكان. قال ابن العربي في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالُوا أَنَى يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْمَا وَنَحُنُ أَحَقُ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُونَ سَعَكَةً مِن الله تعالى: ﴿قَالُوا أَنَى يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْمَا وَنَحُنُ أَحَقُ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَكَةً مِن الله القاضي أن يكون غنيًا، ولكنه في حكم الإسلام لا يكون إلا غنيًا؛ لأنه يأخذ ما يكفيه من بيت المال فغناه فيه. (١)

تحصيل:

إذا تبيّنتَ ما تقدم من البيان في أنحاء الحرية تبيُّن الحكم البَصِير، علمتَ أن الإسلامَ بذل للأمة من الحرية أوسعَ ما يمكن بذلُه في شريعة جامعة بين أنواع المصالح، بحيث قد بلغ بها حدًّا لو اجتازته لجرّ اجتيازُها إياه إلى اختلال نظام المدنية

⁽۱) وتمام كلام ابن العربي كما جاء عند حديثه عن صفات القاضي وشروطه: «وليس من صفات القاضي أن يكون غنيًّا بإجماع، وقد قال الله تبارك وتعالى عن بني إسرائيل في قصة طالوت: ﴿أَنَّ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْمَنَا ﴾ الآية، والقاضي أبدًا في حكم الشرع لا يكون إلا غنيًّا أو يُغنَى؛ لأن بيت المال له ولأمثاله، ومَغْناه فيه، فلما حبس بيت المال واحتاج هو وأمثاله إليه ولم يمَكَّن منه، كان غناء القاضي أفضل من فقره.» المسالك، ج٦، ص٣٣٥–٢٣٥.

بين المسلمين، أو بينهم وبين الأمم المرتبطة بهم اختلالاً قويًّا أو قليلا. وذلك الاختلال قد يفضى إلى نقض أصولها، وامتشاق السيوف لتمزيق إهابها.

ومن القواعد المقررة في الحكمة: أن لا عبرة بوجودٍ يفضي إثباتُه إلى نفيه. ومن القواعد في أصول التشريع الإسلامي أن المناسبة التشريعية لا تُعتبر مناسبة إلا إذا كانت غيرَ عائدةٍ على أصلها بالإبطال، وأنها تنخرم إذا لزمتها مفسدةٌ راجحة أو مساوية. وبقولٍ جامع أقول: إن ما يتجاوز الحدود التي حدد الشرعُ بها امتداد الحرية في الإسلام لا يخلو عن أن يكون سببَ فوضى وخلع للوزعة بين الأمة، أو موجبَ وهن ووقوع في أشراك غفلة ومهاوي خطل سياسي. وتفصيلُ ذلك يحتاج إلى تحليل وتطويل لا يُعوز صاحبَ الرأي الأصيل.

المساواة:

نقفي القولَ في الحرية ببيان المساواة: المساواة مصدر ساواه إذا كان سواءً له: أي مماثلاً، فالسَّواء المِثل. ولا يُتصور تمامُ المساواة بين شيئين أو أشياء في البشر؛ لأن أصل الخلقة جاء على تفاوت في الصفات المقصودة ذاتيةً ونفسية. وذلك التفاوت يؤثر تمايزًا متقاربًا، وذلك يقتضي تفاوت معاملة الناس بعضهم لبعض في الاعتبار والجزاء.

فلو دعت شريعة إلى دحض هذه الفروق والمميزات لدعَت إلى ما لايستطاع: «وتَأْبَى الطِّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ»، (١) فضلاً عما في ذلك من حمل الناس على إهمال المواهب السامية، وذلك فسادٌ قبيح: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿ البقرة: ٢٠٥].

ويكون الاقترابُ إلى الفساد يفيد الاقترابَ إلى الإفراط في إلغاء المميزات الصالحة، ولا تستقيم شريعةٌ ولا قانونٌ لو جاء بهذا الإلغاء، فإن الذين تطرَّفوا في

⁽۱) هذا عجز بيت للمتنبي من قصيدة من البحر المتقارب قالها في مدح سيف الدولة، وتمام البيت: يُصورادُ مِصنَ الْقَلْصِبِ نِسْكِ الْكُمُّمُ وَتَكَابُكُمُ وَتَكَابُكُمُ الطِّبَاعُ عَكَى النَّاقِلِ لِ اللَّهَ السَّامِ المِتنبي بشرح البرقوقي، ج٣، ص١٥٣٠.

إذن فالمساواة تعتمد توفر شروط وانتفاء موانع. فالشريعة التي تبني المساواة على اعتبار الشروط والقيود شريعة مساواتها ضعيفة، والشريعة التي تبني مساواتها على اعتبار انتفاء الموانع شريعة مساواتها واسعة صالحة. ويظهر أن الدعوة الإسلامية بنت قاعدة المساواة على انتفاء الموانع، وشتّان بين قوة تأثير الشرط وتأثير المانع. والشريعة التي لا تقيد المساواة بشيء شريعة مضلّلة.

فإذا عددنا المساواة في أصول شريعة الإسلام، فإنها نعني بها الماثلة بين الناس في مقادير معلومة وحقوق مضبوطة من نظام الأمة، سواء كان الضبط بكليات ومستثنيات منها، أم كان بتعداد مواقع المساواة. فالمساواة في الإسلام تتعلق بثلاثة أشياء: الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية.

الأول: المساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات، وهي المعبَّر عنها بالعدل، وهو خصلةٌ جليلة جاءت به جميعُ الشرائع، وبيّنت تفاصيلَه بها يناسب أحوالَ أتباعها. وشريعةُ الإسلام أوسعُ الشرائع في اعتبار هذه المساواة، ففي خطبة حجة الوداع: «وإنّ ربا الجاهلية موضوع؛ وإن أول ربًا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبدالمطلب، وأن دماء الجاهلية موضوعة؛ وإن أول دم أبدأ به دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب». (١)

⁽١) وقد رويت خطبة حجة الوداع باختلافات يسيرة في ألفاظها. انظر في ذلك مثلاً: سنن ابن ماجه، «كتاب المناسك»، الحديث ٣٠٥٥، ص٤٤٢؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٩٠. =

وفي الصحيح أن الرُّبيِّع بنت النضر لطمت جاريةً فكسرت تَنيَّها، فطلب أهلُ الجارية القِصاص، فجاء أنس بن النضر أخو الرُّبيِّع –وكان من خاصة الصحابة من الأنصار – فقال: يا رسول الله، والله لا تُكسر ثنية الرُّبيِّع، فقال رسول الله: «يا أنس كتابُ الله القِصاص»، ثم إن أهل الجارية رضوا بالأرش. (1)

وقصة الفزاري الذي لطمه جَبَلة بن الأيهم معروفة (٢).

الثاني: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين الأمة، بحيث تجري أحكامُها على وتيرة واحدة، ولو فيما ليس فيه حقٌّ للغير مثل إقامة الحدود. وقد سرقتْ امرأةٌ

وانظر نصها الكامل ومصادر روايتها مع التحقيق والمقارنة بين تلك الروايات في: حيدالله، محمد:
 مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، ط۷، ١٤٢٢/
 ۲۰۰۱)، ص ٣٦٠–٣٦٨

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ۲۷،۳ ص ٤٤١؛ «كتاب التفسير»، الحديث ٤٥٠٠، ص ٥٦٠؛ «كتاب القسامة والمحاربين والقصاص و٧٦٥؛ والحديث ٤٦١، ص ٧٨٨؛ صحيح مسلم، «كتاب القسامة والقود»، الحديثان ٢٧٦٦، سنن النسائي، «كتاب القسامة والقود»، الحديثان ٢٧٦٦، ص ٥٦٧-٧٦٠؛ سنن أبي داود، «كتاب الديات»، الحديث ٤٥٩٥، ص ٧٢٤.

⁽٢) جَبَلة بن الأيهم ملك غسان بدمشق، أسلم بعد فتح الشام وسكن المدينة، وحج مع عمر بن الخطاب، فبينا هو يطوف إذ وطئ رجلٌ من فزارة إزار جبلة، فانحل إزاره فلطمه جبلة فهشم أنفه وكسر ثناياه، فاستعدى الفزاري عمر بن الخطاب على جبلة فقال عمر لجبلة: إما أن يعفو عنك الفزاري وإما أن يقتص منك؟ فقال جبلة: أيقتص مني وأنا ملك وهو سوقة؟! قال عمر: شملك وإياه الإسلام فها تفضله إلا بالعافية والتقوى. قال جبلة: ماكنت أظن إلا أن أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية. قال عمر: دع عنك هذا. فلها رأى جبلة الجدّ من عمر قال له: أنظر في أمري الليلة. فرحل جبلة بخيله ورواحله ليلاً ولحق بالشام ثم بالقسطنطينية فتنصر وبقي عند قيصر. – المصنف. هذا وكان جبلة بن الأيهم الذي حكم بين سنتي ٢٣٢ و٨٦٣ للميلاد آخر ملوك الغساسنة في الشام، وهو الملك السادس والثلاثون في سلالة الغساسنة، وكان حليفًا للروم. انظر قصته مع اختلاف في تفاصيلها في: ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٥١/١٤١٢)، ج٥، الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢١٤/١٩٩١)، ج٥، طريد عبدالرحمن كثير: البداية والنهاية، ج٢٥-٢٦٩.

من بني محزوم من قريش حُليًّا، فأمر رسول الله عليه بإقامة الحدّ عليها، فقالوا: «من يشفع لها عند رسول الله؟ فقال قائل: ومن يجترئ عليه غيرُ أسامة بن زيد؟ فكلموا أسامة، فكلم أسامة وسول الله في شأنها؛ فغضب رسول الله وقال: «أتشفع في حدّ من حدود الله؟»، [ثم قال:] «إنها أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، (١) أشار كلامُ رسول الله عليه إلى ما كان في الأمم السالفة من التفاضل في إقامة الشريعة. وقد كان ذلك في بني إسرائيل، كها ثبت في بعض طرق هذا الحديث في الصحاح. (٢) وثبت أن الرومان كانت عقوبات الجنايات المتهاثلة تختلف عندهم على حسب اختلاف حالات المجرمين ووسائلهم.

الثالث: المساواة في الأهلية، أي في الصلوحية للأعمال والمزايا، وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك. وهذه قد تكون بين جميع مَنْ هم داخلون تحت سلطة الإسلام، وتكون بين المسلمين خاصة، وتكون بين أصناف المسلمين من الرجال أو من الأحرار أو من النساء.

والأصل في هذه الأهلية في الإسلام هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم؛ لقوله على أهل الذمة: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، (٣) ثم المساواة

⁽۱) انظر عدة روايات للحديث مع اختلاف في بعض ألفاظها في: صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٤٧٥، ص ٥٨٦٠؛ «كتاب المغازي»، الحديث ٤٣٠٤، ص ١٦٨٠؛ «كتاب الحدود»، الحديثان ٢٧٨٧ - ٢٧٨٨، ص ١١٧٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الحدود»، الحديث ٢٨٨٠، ص ٢٦٠٠؛ سنن النسائي، «كتاب قطع ص ٢٦٨؛ سنن النرمذي، «كتاب الحدود»، الحديث ٢٣٠٠؛ سنن النسائي، «كتاب قطع السارق»، الحديث ٤٣٠٠، ص ٧٨٧؛ سنن أبي داود، «كتاب الحدود»، الحديث ٤٣٧٠، ص ٢٨٧.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب فضائل أصحاب النبي على»، الحديث ٣٧٣٣، ص ٦٢٩. وفيه أنه الله قال: «إن بني إسرائيل كان إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها».

⁽٣) جاء تحت عنوان «حقوق أهل الذمة» في الموسوعة الفقهية: «القاعدة العاملة في حقوق أهل الذمة: أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهذه القاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية، وتدل عليها

بين المسلمين في أحكام كثيرة بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخَوَةٌ ﴾ [الحجرات:١٠]، فقد جمع حكم الأُخوة باطّراد المساواة فدخل الرجال والنساء والأحرار والعبيد، إلا فيها دلت الأدلة على تخصيصه بصنف دون آخر تخصيصًا اقتضاه حال الفطرة أو مصلحة عامة. وفي الحديث: «الناسُ كأسنان المشط»، (١) فلم يقصر المساواة على

عبارات فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة. ويؤيدها بعضُ الآثار عن السلف، فقد رُوِيَ عن علي ابن أبي طالب أنه قال: إنها قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا.» وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية (الكويت: ذات السلاسل، ط٢، ١٤٠٤/ ١٤٨٠)، ج٧، ص١٢٧- ١٠٤٠ وكذلك زيدان، عبد الكريم: أحكام الذميين والمستأمنين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ج٢، ص٧٠. هذا وقد اشتهر على الألسنة حديث «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، إلا أن الألباني حكم بأنه «باطل لا أصل له». الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الحديث ١١٠، ج٣، ص٢٢٢.

⁽١) جزء من حديث عن سهل بن سعد أخرج بعضه الديلمي بلفظ: «الناس كأسنان المشط، وإنها يتفاضلون بالعافية، فلا تصحبن أحدًا إلا يرى لك من الفضل مثلَ ما ترى له». الديلمي: الفردوس بمأثور الخطاب، الحديث ٦٨٨٢، ج٤، ص٠٠٠. وقد استقصى الألباني طرقه وأسانيده في سلسلة الأحاديث الضعيفة، الحديث ٥٩٦، ج٢، ص ٢٠-٦٢. وأخرجه ابن عدى في الضعفاء بلفظ: «الناس سواء كأسنان المشط، وإنها يتفاضلون بالعافية، والمرء كثير بأخيه، يرفده ويحمله، ولا خيرَ في صحبة مَنْ لا يرى لك مثلَ ما ترى له»، ثم قال بعد أن ذكر إثره حديثًا آخر: «وهذان الحديثان وضعهما سليمان بن عمرو على إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة». وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات. ابن عُدي الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، ج٤، ص٢٢٥؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن على بن محمد بن جعفر: كتاب الموضوعات، تحقيق نور الدين بن شكري بن على بويا حيلار (الرياض: أضواء السلف، ط١، ١٨١٨/١٩٩٧)، «كتاب معاشرة الناس»، الحديث ١٥٠٨، ج٣، ص٢٧٣. وأما روايته بلفظ: «الناس مستوون كأسنان المشط، ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله»، فقد أخرجه كذلك الديلمي (الحديث ٦٨٨٣، ج٤، ص٢٠١). ويغني عن هذا الحديث ما جاء في خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع حيث قال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَّبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٌّ وَلَا لِأَحْرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالنَّقْوَى.» مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٣٤٨٩، ج٣٨، ص٤٧٤؛ وأخرجه أبو نعيم بسنده عن جابر بن عبد الله. الأصفهاني: حلية الأولياء، ج٣، ص١١٩.

جنس أو قبيلة، ولم يقدم عربيًّا على عجمي، ولا أبيضَ على أسود، ولا صريحاً على مولى، ولا لصيقًا ولا معروف النسب على مجهوله. وفي خطبة حجة الوداع: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلُّكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضلَ لعربي على عجمي إلا بالتقوى». (١)

وقد كان تمايزُ الأجناس أو القبائل في القوانين والشرائع السالفة أصلاً في الأحكام؛ ففي التوراة سفر لخصائص اللاويين. (٢) وعند الرومان والفرس وبني إسرائيل لم يكن للدخيل في الأمة مثلُ ما للأصيل. وعند العرب لم يكن للصريح ما للصيق، بله الغريب عن القبيلة. والإسلامُ أبطل ذلك: أمَّر النبي عَلَيْ زيد بن حارثة وهو من موالي قريش، وأمَّر ابنه أسامة بن زيد على جيش فتكلم في المرتين بعضُ العرب، فخطب رسولُ الله على فقال: "إن تطعنوا في إمارته -يعني أسامة فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبل. وايم الله إن كان (أي زيد) كليقًا بالإمارة، وإن هذا (أسامة) لمن أحبّ الناس إليّ». (٣) فنبه بقوله: "إن كان لخليقًا بالإمارة» على أن الاعتبار بالكفاءة، ونبه بقوله: "لمن أحبّ الناس إليّ» على أنه إنها اكتسب محبة الرسول على فضله وكفاءته؛ إذ بذلك تُكتسب محبة الرسول على أنه إنها اكتسب محبة الرسول على فضله وكفاءته؛ إذ بذلك تُكتسب محبة الرسول على الله المسول على الله المسول على الله المسول على الله المسول المنه المسول المنه المسول المنه ال

كذلك لم يختص الإسلامُ بالمساواة طبقة، وقد كان نظامُ الطبقات فاشيًا بين الأمم؛ فكانت الفرسُ والروم يعدّون الناس أربع طبقات: أشرافًا، وأوساطًا،

⁽١) حيدالله: مجموعة الوثائق السياسية، ص٣٦٢ و٣٦٤ و٣٦٧).

⁽٢) وهو الذي يلي سفر الخروج ويسبق سفر العدد، يسمى كذلك بسفر الأحبار في بعض الترجمات العربية للعهد القديم. نظر مثلاً الكتب المقدسة: كتب العهد القديم، ص١٣٨ -١٨٢.

⁽٣) عن ابن عمر قال: «بعث رسول الله على بعثًا، وأمَّر عليهم أسامة بن زيد، فطعن الناسُ في إمرته، فقام رسول الله على: «إن تطعنوا في إمرته، فقد كنتم تطعنون في إمرة أبيه من قبل. وايْمُ الله، إن كان لخليقًا للإمرة، وإن كان لَن أحب الناس إلَى، وإنَّ هذا لَن أحبِ الناس إلَى بعده».» صحيح البخاري، «كتاب فضائل أصحاب النبي على»، الحديث ٣٧٣، ص ١٢٨؛ «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٦٦٨، ص ١١٤٥، ص ٢٤٢٠، ص ٢٤٢٠، ص ٢٤٢٠.

وسفلة، وعبيداً. وكان العرب يعدون الناس طبقات ثلاثًا: سادة، وسوقة، وعبيداً. وكان الفُرس يخصون كلَّ طبقة بخصائص لا تبلغ إليها الطبقة التي دونها: سأل رستم قائد جيوش الفرس في حرب القادسية زُهرة بن حَوِيّة (۱) عن الإسلام، فكان من جملة ما قاله زُهرة لرستم: «إن الناس بنو آدم، إخوة لأب وأم. فقال رستم: إنه منذ وَلِي أردشير لمُ يدَع أهلُ فارس أحدًا من السفلة يخرج من عمله، ورأوا أن الذي يخرج من عمله تعدّى طورة وعادى أشرافه. قال زهرة: نحن خير الناس للناس، فلا نستطيع أن نكون كما تقول، بل نطيع الله في السفلة ولا يضرُّنا مَنْ عصى الله فينا.» (۲) وكان العرب يفرقون في الدية بين السادة والسوقة، وفي الاقتصاص في الله الدماء، ويسمون ذلك بالتكايل، فيقدَّر دمُ السيد أضعاف دم السوقة. فجاء الإسلام بإبطال ذلك، ففي الحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم.» (۳)

ولم يعتبر الإسلام للطبقات أحكامًا في الأهلية للكمال إلا في جعل الناس قسمين: أهل الحل والعقد، والرعية. فأهلُ الحل والعقد هم ولاةً الأمور، وأهل

⁽١) زُهرة بن حَويّة -بضم الزاي من الاسم الأول وبفتح الحاء وكسر الواو وتشديد الياء من الاسم الثاني- تميمي صحابي، أسلم في آخر حياة الرسول عليه، وتُوفّى سنة ٧٧. - المصنف.

⁽٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص٥١٨.

⁽٣) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله على: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يدٌ على من سواهم يردُّ مشدهم على مضعفهم، ومتسرِّيهم على قاعدهم، لا يقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهد في عهده. " سُنَنُ أبي دَاوُد، "كتاب الجهاد"، الحديث ٢٧٥١، ص ٤٤؛ وعند النسائي روايتان ثانيتها بلفظ: "عن أبي حسان الأعرج، عن الأشتر أنه قال لعلي: إن الناس قد تفشَّغ بهم ما يسمعون، فإن كان رسول الله على عهد إليك عهدًا فحدثنا به، قال: ما عهد إلي رسول الله على عهدًا لم يعهده إلى الناس، غير أن في قراب سيفي عهدًا فحدثنا به، قال: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، لا يُقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو صحيفة، فإذا فيها: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، لا يُقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهد بعهده». « سنن النسائي، «كتاب القسامة والقود»، الحديثان ٢٥٥٤ - ٤٧٥٥، ص٢٥٤ (وتفشَّغ بهم: تفرق بهم وشوش عليهم، أو أدخل عليهم اضطراباً)؛ وهي كذلك عند الحاكم: المستدرك على الصحيحين، «كتاب قسم الفيء»، الحديث ٢٦٨، ج٢، ص١٦٧ - ١٦٨. وهو كذلك في سنن ابن ماجه، «كتاب الديات»، الحديث ٢٦٨، ج٢، ص١٦٧ - ١٦٨.

وأما المخالفون في الدين من أتباع حكومة الإسلام، فقد منحهم الإسلام مساواةً في معظم الحقوق عدا ما رُوعي لهم فيه احترامُ شرائعهم فيها بينهم، وعدا بعض الأحكام الراجعة إلى موانع المساواة. وقد اختلف علماءُ الإسلام في القصاص بين المسلم والذِّمِّي، وجوِّز العلماءُ ولايةَ الذمي ولاياتِ كالكتابة ونحوها. (٢)

وقد كان في الأمم الماضية يُعد الاختلاف بين الحكومات ورعاياها في الدين حائلاً دون نيل الحقوق، وموجبًا للاضطهاد. وقد قصّ التاريخُ علينا عدةَ اضطهادات من هذا القبيل، كاضطهاد الآشوريين والرومان لليهود، واضطهاد التبابعة للنصارى في نجران وهم أصحاب الأخدود، وتاريخ الإسلام مبرّاً من ذلك.

موانع المساواة:

موانع المساواة في الإسلام -كما أشرت إليه في أول مبحثها - تكون جِبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية. فالموانع الجِبلية كموانع مساواة المرأة للرجل فيها لا تستطيع أن تساويه فيه بخلقتها، مثل قيادة الجيش والقضاء عند جمهور المسلمين؛ لاحتياج هذه الخطط إلى رباطة الجأش، وكمنع مساواة الرجل للمرأة في كفالة الأبناء الصغار وفي استحقاق النفقة. (٣)

⁽١) كانوا في صدر الإسلام يَعُدون أهل العلم كبارَ الصحابة المهاجرين والأنصار، وكان القرّاء أهل شورى عمر. - المصنف.

⁽٢) انظر للمصنف مزيد تفصيل في هذا الصدد في: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٣٢-٣٣٣.

⁽٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤-٣٣٥.

والموانع الشرعية هي المعلولة لعلل أوجبتها، وهي مبيَّنةٌ في مواضعها من كتب الشريعة، مثلاً عدم المساواة في إباحة تعدّد الأزواج للمرأة، (١) وفي مقدار الميراث، وفي عدد الشهادة، ومثل عدم مساواة العبد للحر في قبول الشهادة. وكذلك أهل الذمة عند منع قبول شهادتهم، ومن منع القصاص لهم من المسلمين بالقتل.

والموانع الاجتهاعية تتعلق غالبًا بالأخلاق وبانتظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه، كعدم مساواة الجاهل للعالم في الولايات المشروطة بالعلم كالقضاء والفتوى، وعدم مساواة العطاء بين أهل ديوان الجند فقد أعطاهم عمر على حسب السابقية في الإسلام وحفظ القرآن.

والموانع السياسية هي التي ترجع إلى حفظ حكومة الإسلام، وسد منافذ الوهن أن يصل إليها، كمنع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدين بغير الإسلام، ومنع مساواتهم للمسلمين في تزوج المسلمات، (١) ومنع مساواة غير القرشي القرشي في الخلافة للوجه الذي نبه إليه أبوبكر الهومنع مساواة غير القرشي القرشي في الخلافة للوجه الذي نبه إليه أبوبكر المناهدي المناهد المناهدي المناهدي المناهد المناهدي المناهد المنا

Asad, Muhammad: The Message of the Qur'an (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), p. 142, note no. 15.

⁽١) انظر كلام المصنف على منع تعدد الأزواج للمرأة في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٤٤.

⁽٢) هذا وللأستاذ محمد أسد عليه رحمة الله تعليق جيد على قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَتِ وَلَا مُتَخِذِى وَٱلْمُحْصَنَتُ مِنَ ٱلْذِينَ أُوتُوا ٱلْكِنَكِ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا ٓ ءَاتَيْتُمُوهُنَ أَجُورَهُنَ مُحْصِنِينَ عَيْرَ مُسَفِحِينَ وَلَا مُتَخِذِى وَٱلْمُحُمَنَتُ مِنَ ٱلْذِينَ أُوتُوا ٱلْكِنَكِ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا ٓ ءَاتَيْتُمُوهُنَ أَجُورَهُنَ مُحْصِنِينَ عَيْرَ مُسلم بالتزوج من امرأة من أتباع ديانة كتابية غير الإسلام، لا يجوز للمرأة المسلمة التزوج من رجل غير مسلم. والعلة في ذلك أن الإسلام يأمر أتباعه باحترام الأنبياء كافة، في حين أن أتباع الأديان الأخرى ينكرون نبوة بعضهم ولا يعترفون بهم، كما هو الحال في إنكارهم نبوة محمد الله أو إنكار نبوة محمد والمسيح من قبل اليهود. وهكذا ففي الوقت الذي يمكن للمرأة غير المسلمة التي تتزوج من رجل مسلم أن تطمئن إلى أن أنبياء ديانتها سيُذكرون بكل تقدير واحترام في محيطها الإسلامي مع كل الاختلافات تطمئن إلى أن أنبياء ديانتها سيُذكرون بكل تقدير واحترام في محيطها الإسلامي مع كل الاختلافات العقدية، فإن المرأة المسلمة في حال زواجها من رجل غير مسلم ستكون دائمًا معرضةً لتعاني من الإساءة لمِن تعتقد أنه رسول الله.»

السقيفة إذ قال: "إن العرب لا تدين لغير هذا الحي من قريش." (1) قال إمام الحرمين في الإرشاد: "ومن شرائطها (أي الخلافة) عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش [إذ قال رسول الله عليه: "الأئمة من قريش»، وقال: "قدموا قريشًا ولا تقدموها».] وهذا مما يخالف فيه بعضُ الناس، وللاحتمال فيه مجال. (٢)

المقام الثاني:

أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة بين الأمم غير أتباع الإسلام:

أهابت دعوةُ الإسلام بالأمم، وقد كانوا غافلين مستسلمين، ففتحت أعينهم إلى ما في معاملة سادتهم وكبرائهم إياهم من الاعتداء والغضّ، فأخذ أولئك يقتربون إلى تقويم أود جبابرتهم والطموح إلى إصلاح أحوالهم، وأخذ هؤلاء ينزلون عن صياصي الجبروت ويخفضون من غلوائهم، فحدثت بذلك يقظةٌ فكرية في العالم.

⁽١) ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/ ٤، ص ٢٣٠. ولفظ كلام أبي بكر: «ولن تعرف العربُ هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش.»

⁽٢) الجويني: كتاب الإرشاد، ص٣٥٩. وقال في الغياثي بعد أن ذكر قول الفقهاء باشتراط القرشية: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب.» غياث الأمم في التياث الظلم، نشرة بعناية خليل المنصور (دار الكتب العلمية، ١٩٩٧/١٤١٧)، ص٤٤. وقد استوفى ابن خلدون البحث في تعليل شرط النسب القرشي في منصب الخليفة وذلك في إطاره نظريته في العصبية وفق نظرة مقاصدية، حيث قال: «ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب (أي الآراء المختلفة في اشتراط النسب القرشي)، فنقول: إن الأحكام الشرعية لا بدلها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتُشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتَصَرُ فيه على التبرك بوصلة النبي على كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشر وعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها غلا اعتبارَ العصبية التي تكون بها الحهاية والمطالبة، ويرتفع الخلافُ والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبلُ الألفة فيها.» مقدمة ان خلدون، ص ١٨٥-١٨٢.

اخترقت دعوة الإسلام أفكار الحضارة العالمية بطرق شتى: ١- منها تناقل الأخبار. ٢- ومنها الجوار، ومنها الدعوة بالكتب النبوية إلى ملوك الأمم المشهورة مثل الفرس والروم، والحبَش والقبط، وملوك أطراف بلاد العرب في العراق والشام والبحرين وحضرموت. ٣- ومنها هجرة المسلمين الأولين إلى بلاد الحبَشة، ومنها الفتوح الإسلامية في بلاد الفُرس، والروم، والجلالقة (إسبانيا)، والإفرنج، والصقالبة، والبربر، والهند، والصين.

قد كانت سيادة العالم حين ظهورالدعوة المحمدية منحصرة في مملكتين: الفرس والروم. فأما المملكة الفارسية فقد أوهنتها الحروب المادية بين الفرس والروم في زمن سابور الثاني وأبناء قسطنطين الروماني، وأعقبت تلك الحروب تنازعًا مستمرًّا بين قوّاد الجيوش الفارسية إلى أن صار الملك إلى أبرويز بن بهرام الذي أخذ يجدد ملك الدولة الفارسية، وهو الذي كان ملكه في وقت البعثة، وكتب اليه رسولُ الله على كتابه المشهور مع عبدالله بن حذافة السهمي. (١)

وأما المملكة الرومانيّة فقد بلغت من الاختلال في الشرق والغرب أوائل القرن السادس مبلغًا أشرف بها على الفوضى بتنازع قوّاد الجيوش السلطة، ولم تأخذ في تدارك صلاح أحوالها إلاَّ في زمن هِرَقل (هيراكليوس). وقد كان ملكه في عصر البعثة، وهو الذي جرى بينه وبين أبي سفيان المحاورةُ في شأن الإسلام كما تقدم، وهو الذي كتَبَ إليه رسولُ الله عَيْنَ كتابه المشهور مع دحية الكلبي. (٢)

⁽۱) انظر نص الكتاب المذكور مع جريدة بمصادره في: حيدالله: مجموعة الوثائق السياسية، ص١٣٥-١٤٢.

⁽٢) انظر الكتابَ المذكور وكتبًا أخرى وجوابها مع جريدة بمصادره في المرجع السابق، ص١٠٧-١١٠.

فكان لشيوع دعوته على في بلاد العالم أثران: الأول: أنها سهلت لكثير من الأمم الدخول في دين الإسلام أو في حكمه، بها شاهدوا من آثار محامد سياسته لرعاياه مع عدم التشويش على أهل الأديان في عقائدهم، فتمكنوا بذلك خير تمكن من مخالطة المسلمين في معظم شؤون الحياة مخالطة خولت لهم مزيد الاطلاع على محاسن الإسلام وتربية أهله، وربها كان ذلك هو السبب في إسلام كثير من المتدينين مثل نصارى نجران وتغلب وقضاعة وغسان، ومثل يهود اليمن، ومثل مجوس الفرس والبربر، ومثل نصارى القبط والجلالقة والبربر، ومن لم يدخل منهم في دين الإسلام سهل عليه الدخول في ذمته.

الأثر الثاني: كان من تناقل تلك الحوادث ومن تمازج الفرق من الأمة الواحدة، أو من تمازج الأمم، سمعةٌ حسنة للإسلام ومعاملته؛ فكان لتلك السمعة أثرٌ جليل في بقية المالك التي بقيت خارجةً عن حكم الإسلام.

ومن أمثلة ذلك ما تقدم من كلام زُهرة بن حَويّة، وما جرى بين يدي النجاشي من كلام أفصح به جعفر بن أبي طالب عن حقيقة الإسلام، ومن جملة ما قاله: «إنا كنا قبل الإسلام يأكل القويُّ الضعيف». (١) ومعناه فقد الحرية والمساواة، فصمّم النجاشي على حماية المهاجرين من المسلمين وردّ سفراء مشركي قريش الذين جاؤوا طالبين تسليمهم إليهم.

فاقتبست الأممُ من أسلوب الإسلام أساليب جديدة في سياسة ممالكهم أفضت إلى تخفيف وطأة الاستبداد، وإلى حصول خير كثير للبشر، وشكلاً جديداً

⁽۱) ولفظ كلام جعفر ﷺ: «أيها الملك، كنا قومًا أهلَ جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القويُّ منا الضعيف. فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه... » ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢٦٥.

للمدنية كانت عاقبته ما نشاهده اليوم من رُقي إلى معارج سامية؛ فإن للفضائل عدوى سريعة كما قال أبو تمام:

وَلَوْ لَمْ يَزَعْنِي عَنْكَ غَرِيُكَ وَازِعٌ لَأَعْدَيْتَنِي بِالْحِلْمِ إِنَّ الْعُلاَ تُعْدِي (١) وحقت كلمة ربّك: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَكَ إِلَّارَحْمَةُ لِلْعَلَمِينَ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّارَحْمَةُ لِلْعَلَمِينَ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّارَحْمَةُ لِلْعَلَمِينَ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَلَمِينَ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكُ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَلَمِينَ الْمِنْ ﴾ [الأنبياء:١٠٧].

⁽١) ديوان أبي تمام، ص١٢٢. والبيت من قصيدة قالها الشاعر يمدح موسى بن إبراهيم الرافقي ويعذر إليه. وفي الديوان جاء: «وَلَوْ لَمْ يَزَعْنِي عَنْكَ لِلْحِلْمِ وَازِعْ».

المدينة الفاضلة(١)

[تمهيد]

لم تزل أمنيةً كلِّ مصلح قيضه الله للبشر أن يهدي الناسَ إلى تكوين ما يُسمَّى في عُرْف الحكماء بالمدينة الفاضلة. وهم إن اختلفت عندهم الأسماء لاختلاف أساليب التعبير في اللغات لا نجد بينهم اختلافًا في أن مُسمَّى الذي يدعون إليه هو مسمى ما عناه الحكماء المدينة الفاضلة: مجتمعٌ من الناس هو على أكمل حال يكون عليها المجتمع البشري في الرأي والعمل. ذلك أن الإنسان مدنيُّ بالطبع، كما هو مشهور على الألسنة. (٢)

[الفطرة وأصول الاجتماع الإنساني]:

وقد علل كثيرٌ من الحكماء كونَ الإنسان مدنيًّا بالطبع. وأنا أختصره وأزيد بيانًا؛ فمعنى كونه مدنيًّا بالطبع أنه بطبع خلقته مجعولٌ لأنْ يكون مدنيًّا، لأنه خُلق بحيث لا يستقِلُّ وحده بأمر نفسه، بل هو محتاجٌ إلى مشاركة غيره من بني جنسه؛ لظهور كثرة حاجاته الناشئة عن ضعفه الجبلي وتفكيره. فالضعف الجبلي جعله محتاجًا إلى مكملات يصير بها قويًّا على مصادمة الكوارث والمهالك، والتفكير جعله متطلعًا إلى أن يعيش كما يجب لا كما يلقى، وذلك بالمقام حيث يريد دون انزواء أمام الحوادث المغتالة، وبتحصيل ما لا يستطيع نوالَه مع فرط رغبته. فزاد بالتفكير ضعفه جلاءً؛ لأنه يطمح به إلى تمنيات وفروض لا يستطيع تحصيلها لعجزه، على حد قول أبي الطيب: في مُرَادِهَا الأَجْسَامُ (٣)

⁽١) الهداية الإسلامية ، المجلد ٩، الجزء ١٠، ربيع الآخر ١٣٥٦/ يونيو ١٩٣٧ (ص٥٧٨-٩٥٥).

⁽٢) سيأتي كلام الفارابي وابن خلدون في بيان معنى هذه المقولة وتعليلها في حاشية قادمة.

⁽٣) سبق توثيق هذا البيت.

فاحتاج أفراد البشر إلى معونة بعضهم بعضًا؛ لتحصل لهم من تفكيرهم وسعيهم قوة التعاضد والتآزر، فيبذل كلُّ ما يستطيع بذلَه من كده أو من كسبه، عسى أن يحصل من مجموع سعيهم تحصيلُ معظم أماني الجميع. (١) وبذلك التفكير والتعاضد امتاز البشر عن أصناف الحيوان:

(١) قال الفارابي: «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج -في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته- إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كُّل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه؛ فيجتمع، مما يقوم به جملةُ الجماعة لكل واحد، جميعُ ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكهال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.» الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ص١١٢-١١٥. وانظر له كذلك: «كتاب تحصيل السعادة» ضمن الفارابي: الأعمال الفلسفية، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ج١، ص١٣٩. وقال ابن سينا: «إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يُحسن معيشته لو انفرد وحده شخصًا واحدًا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضًا مكفيًّا به وبنظيره... فإذا كان هذا ظاهرًا، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة (أي قانون) وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سانٌ ومعدِّل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة.» ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص ٤٤١. وقال ابن خلدون في شرح المقدمة الأولى من مقدمات الكتاب الأول: «في أن الاجتماع الإنساني ضروري: ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران. و بيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء، و هداه إلى التهاسه بفطرته وبها ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بهادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه و هو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري... و إذا كان التعاون، حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه.

لَـوْلاَ الْعُقُـولُ لَكَـانَ أَدْنَـى ضَـيْغَم أَدْنَــى إِلَى شَرَفٍ مِــنَ الإِنْسَــانِ(١)

وقد صار الإنسانُ بموجب هذا الاحتياج إلى التعاون والتكاتف مضطرًّا إلى اقتراب بعض أفراده من بعض، وإلى التكثر من هؤلاء المقتربين والمجتمعين، وإقامة بعضهم حيال بعض، ليجد كلَّ عند احتياجه مَنْ يسارع إلى سد خُلته. فاضطرَّ إلى التجمع والإقامة، وهو المعبَّر عنه بالتمدن المأخوذ من لفظ المدينة، الذي هو مشتق من فعلٍ ثُمَاتٍ في اللغة العربية وهو فعل مدَن. ثم إن هذا الخُلُق الجِبِلِّي من شأنه أن يتدرج بهم في سُلَّم الارتقاء، ولا يزال يغربهم نوالُ شيءٍ بالتطلع إلى ما فوقه. (٢)

ثم إن هذا التمدن يُفضي بالناس في غالب الأحوال إلى توارد الرغبات على شيء يكون الموجودُ منه لا يفي بإرضاء الجميع، أو إلى اختلافهم في وسائل السعي إلى ما يدفع عنهم ضررًا، أو يجلب إليهم نفعا. فكانوا في اجتماعهم ذلك مَظِنَّة حدوثِ الخلافُ بينهم، وكان ذلك الخلافُ من شأنه أن يهيِّج ما فيهم من قوة الغضب، ويحمل بعضهم على مقارعة بعض. فيصير بعضهم سببَ إتلافِ مصالح بعض، وإفساد ما أصلحوه في تجمعهم بعد أن كان تجمعهم سببَ تحصيل تلك المصالح، فيؤول اجتماعهم في الإهلاك والضلال عائدًا على مقصدهم الأول بالإبطال.

فلذلك لم يزل الساعون إلى إصلاحهم من الأنبياء والحكماء يدعونهم إلى الاستقامة، وينبهونهم على أن مراد الله منهم أن يكون مجتمعُهم كاملاً، ومدينتُهم فاضلة؛ ليكون لهم من تقويم أحوالهم ما يلائم أحسنَ تقويم خُلِقوا عليه، الدال على

فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم
 بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم، وفي هذا الكلام
 نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له.» مقدمة ابن خلدون، ص٢٥-٤٧.

⁽١) البيت من قصيدة «الرأي أولاً ثم الشجاعة» التي قالها المتنبي في مدح سيف الدولة، وهي من البحر الكامل. ديوان المتنبي شرح البرقوقي، ج٤، ص٣٠٨.

⁽٢) انظر مزيد تفصيل للمصنف في هذه المعاني: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عَمَّان: دار النفائس، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص١٣٥ –١٥٨.

أن الله تعالى حين خلقهم على أحسن تقويم قد أراد أن يكونوا متصفين بكل وصف قويم. (١) وإنها يتضح كهالُ هذا التمدن إذا كان مظهرُ هؤلاء المتحدين كاملاً، ولا يكمل مظهرُ هم إلا بكهال أفرادهم، فإذا كمُلتُ أفرادُهم كمُلَ المجتمعُ المتركِّب منهم؛ لأن المركَّب من الصالِح صالح. فليس المرادُ بالمدينة الفاضلة ما لولاه لهلك النوع؛ إذ قد ينتظم حالُ النوع انتظامًا ما -أي في الجملة - بمجرد صلاح قليل، فيسلم من الهلاك، ويعيش عيشًا بسيطًا، ولكنه لا يكون على حالة ملائمة لحال التقويم الجبلي الذي خلق عليه. (١)

أودع خالقُ النوع سبحانه في جِبِلَّة أفراده عقلاً يهديهم إلى إيجاد وسائل قليلة لحفظ النوع كما قدمنا، ولكنه لمَّا علم أن ذلك غيرُ كاف في العروج بهم إلى معارج الكمال التي أُعدوا لها، ولا في الخروج عن مآزق قد يلقون أنفسهم فيها، قيض الله دعاةً يدعونهم إلى الهدى، ويحذرونهم مواقعَ الردى، وهم العارفون.

فمنهم أنبياء تولى الحقُّ إرشادَهم إلى ما فيه صلاحُ قومِهم، ومنهم حكماءُ خصَّهم الله بعقول تفوق عقولَ عامة أقوامهم، وخصَّ الفريقَيْنِ بِجلائل الصفات النافعة في إيصال الإصلاح إلى البشر، غير مشوب ولا مؤرب. (٣)

⁽۱) الإشارة هنا إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَالنِّينِ وَالزَّيَتُونِ ۞ وَهُورِ سِينِينَ ۞ وَهَذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۞ لَقَدْ خَلَقَنَا الْإِسْارَةِ هنا إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَالنِّينِ وَالزَّيَّوُنِ ۞ إِلَّا الّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَبِلُواْ الصَّلِحَتِ فَلَهُمُ أَجُرُ عَيْرُ مَمْنُونِ ۞ فَا يُكِذِبُكَ بَعْدُ بِاللّهِ مِنْ اللّهُ بِأَحْكِمِ النّهُ بِأَحْكِمِ اللّهُ بِأَحْكِمِ النّهُ اللّهُ بِأَحْكِمِ اللّهُ بِأَحْدَلِهِ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بِأَحْدَلُهُ اللّهُ بَعْدُ وَعَصيل السعادتين، تحقيق الراغب الأصفهاني، أبو الحسين القاسم بن المفضل: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبدالمجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨ /١٤٠٨)، ص٧١–١٨١.

⁽٢) راجع للمصنف مزيدَ تفصيل في هذا المعنى في: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٥١-٣٢٨؛ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٦٩-٢٣٠.

⁽٣) لم أهتد على وجه اليقين إلى أصل اشتقاق لفظة «مؤرب»، ولا إلى صيغتها الصرفية. والأقرب أنها من الإرب أو المأرب، وعلى ذلك يكون مراده أنه خالص لا يداخله ريبة، أو شيء من المآرب الخاصة الدنيوية. ولعل الصواب أن قوله: ولا مُؤرَّب، أي: تاماً غير مقطع، أي: مجزأ من قولهم: قطعه إرباً إرباً، إذا قطعه عضواً عضواً.

[سعى الأنبياء والحكماء لتأسيس المدينة الفاضلة]:

فتظافر الفريقان وعملا على الأخذ بيد البشر في مزالق الضلال، ومهاوي السقوط، وانتشالهم من مخالب الهلاك، وجعل بمقدار تخلقهم بأخلاق الكمال وجريهم على طريق الهدى مقدار عروجهم في المعالي في عالم الخلود الذي لا فناء يعتريه، ولا حقائق تُقلب فيه. وجماعُ هذا الصلاح هو صلاح الاعتقاد، وصلاح العمل، وقد جمع ذلك قولُه على في حديث مسلم عن أبي عمرة الثقفي، قال: «قلت يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا غيرك، قال: «قل آمنت بالله، ثم استقم».»(۱)

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث ٣٩، ص ٤٠، ولفظه عنده: «قلت: يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا بعدك (وفي حديث أبي أسامة غيرك)، قال: «قل آمنت بالله فاستقم». وأبو عمرة، وقيل أبو عمرو، هو سفيان بن عبدالله الثقفي. وانظر تفصيل المصنف ما جاء في هذه الفقرة من المعاني في: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٧٩-١٦٥.

وهؤلاء كلُّهم قد اقتصرت دعوتُهم على تأسيس جماعة فاضلة، ثم اتسعت الدعوةُ في شريعة موسى اتساعًا يؤذِنُ باقتراب استعداد البشر إلى تلقي التهذيب الكامل، فأخذ في تخطيط ما يصلح لأن يكون تأسيسَ مدينة فاضلة، ولكنه تُوُفِّي ولم يقض إلا إصلاح الجهاعة، إلا أنها كانت جماعة كبيرة. ثم كانت بعده أشكالٌ كثيرة في سياسة بني إسرائيل؛ فكانت أمة فيها فضلاء كثيرون، وفيها دون ذلك.

وجاء دعاةٌ كثيرون مختلطون: أنبياء وحكماء، مثل أنبياء بني إسرائيل حتى عيسى، ومثل لقمان، وذي القرنين، وتُبَّع، وهرمس الأكبر الحكيم المصري الذي قيل إنه النبي إدريس، وبياس^(۱) الحكيم اليوناني، وسولون المشرِّع اليوناني، ثم سقراط، وأفلاطون. قال الحكيم الجليل يحيى السهروردي في «حكمة الإشراق» وقطب الدين الشيرازي في شرحه بعد أن ذكر أساتذة أرسططاليس:

"ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة -أي أهل الكتب السهاوية وإصلاح الناس- مثل هرمس -أي إدريس النبي السلال وأسقليبوس [Asclepius] -أي خادم هرمس وتلميذه الذي هو أبو الحكهاء والأطباء (٢) وغيرهم... وإنها سَمَّى الثلاثة -وهم عظهاء الأنبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية، [ولهذا قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة... - إما لأنه أخذ العلمَ عن أفلاطن، وهو عن سقراط، وهو عن فيثاغورس...، وإما لأنه تلميذُ كتبِهم وكلامِهم، فكانوا معلمين له بالحقيقة].» (٣)

⁽١) هو الحكيم بياس البيريني Bias of Priene عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وهو أحد الحكماء السبعة. عرف بقدرته العالية في المحاماة والدفاع عما هو حق.

⁽٢) هو واضع علم الطب عند اليونانيين، فتلقيبه بأبي الأطباء إما لأن مؤسس الشيء يدعى أبا له، وإما لأن معظم الأطباء في العصور الأولى كان من ذريته، وكلا الوجهين أمر واقع. – المصنف.

 ⁽٣) ورقة ٨ من شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي في شرح الديباجة (مخطوطة).
 المصنف. شرح حكمة الإشراق، ص ٢٠. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، ورأيناه سوقه ليزيد سياق الكلام وضوحا.

وهؤلاء الحكماء قد دعوا وسعوا إلى إيجاد المدينة الفاضلة، وكان أكثرهم تنويهًا بها هو أفلاطون. فقد رام سولون (١) الحكيم إيجاد المدينة الفاضلة بها شرع لأهل أثينا من قوانين العدل، ونظام الشورى. وقال بيتاقوس الحكيم: «إذا أراد الملك ضبط المملكة وجب أن يكون هو وخاصتُه وجنودُه مطيعين للقانون مثل سائر الرعية.»(٢) ورام أفلاطون إيجاد المدينة الفاضلة بضبط قواعد تكوينها. وفيهم مَنْ كان انصرافُه إلى إيجاد المدينة الفاضلة أكثر من انصرافه إلى إعداد أمة فاضلة لما مثل سولون، ومَنْ كان انصرافُه إلى إصلاح النفوس لإعداد أمة فاضلة للمدينة الفاضلة مثل سقراط وأفلاطون.

كانت شكاياتٌ من الرسل والحكماء من سوء تلقِّي أقوامهم لنصيحتهم أوضح دليل على أن المدينة الفاضلة لم تلتئم، فما من الرسل السالفين إلا قائل: ﴿إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ ﴿ الله الشعراء:١١٧]، أو قائل: ﴿ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَقِي وَنَصَحْتُ لَكُمُ وَلَكِن لَا تَجُبُونَ الله وَالله وَاله وَالله وَال

وربها فارق كثيرٌ منهم أوطانَهم، إذ أبوا أن يروا فيها الفساد، فقد قال إبراهيم: ﴿ إِنِّي ذَاهِبُ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿ إِنِّي ذَاهِبُ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [الصافات:٩٩]، وقال لوط: ﴿ إِنِّي مُهَاجِرُ إِلَى رَبِّي ۖ إِنَّهُ مُهُو

⁽١) سولون هو حكيم يوناني من أهل أثينا، ولد في حدود سنة ٦٤٠ قبل المسيح؛ كان من أساطين الحكمة في السياسة والتشريع، وتوفّي وعمره ثمانون سنة بجزيرة قبرص. - المصنف.

⁽٢) بيتاقوس أو بيتاكوس Pittacus (ولد نحو ٦٤٨ق.م وتوُفِّي حوالي ٥٩٥ق.م)، هو أحد المجموعة المعروفة بحكماء الإغريق السبعة، وقد تسلّم زمام السلطة في متلين بعد سنوات من الاضطراب السياسي. ومع الاتفاق على إحصاء الحكماء المشار إليهم من حيث عددهم وأنهم سبعة، إلا أن هناك اختلافاً في تعيينهم وتحديد أسماتهم. وعمن جرى حولهم اتفاقٌ طاليس Thales الملطي وبيتاكوس الميتيليني وسولون الأثيني. وأول مَنْ ذكر هؤلاء الحكماء بهذا الوصف أفلاطون في كتابه «بروتاغوراس»، وذلك على لسان سقراط. وذكر الشهرستاني أن هؤلاء الحكماء هم تاليس الملطي، وأنكساغوراس، وأنكسيانس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون. الملل والنحل، ص٢٧٤.

الْعَزِيْزُ الْحَكِيمُ الله العنكبوت:٢٦]. وخرج الحكيم سولون من أثينا بعد أن أقام لها الشرائع والعدل والحكومة الشورية، فأفسد أهلُها ذلك وولوا عليهم الملك بيزاستراتث (١). وأخذ ديوجينوس (٢) الحكيم مصباحًا في يده في الصباح، وجعل يجول به في شوارع أثينا كأنه يفتش على شيء، فإذا سئل: على ماذا تفتش؟ قال: «لعلي أظفر برجل.»

بقيت المدينةُ الفاضلة مرتسمةً في خيال الحكماء، فلم يزالوا يدعون إليها، ويبتغون تأسيسَها، ولكنهم لم يحصلوا على طِلْبَتِهم المنشودة. ذلك أن المدينة الفاضلة يلزم أن يكون رئيسُها حكيمًا صالحًا عارفًا، وأن يكون أصحابُه -أهلُ الحل والعقد فيها حكماءَ مثلَ رئيسهم، وأن يكون سكائها أفاضلَ قابلين لسياسة الحكيم، مطيعين له، غيرَ مفسدين لما يصلحه.

وقد كادت مدينة أثينا في زمن سولون أن تكون المدينة الفاضلة، وقد كان سولون يقول: «المملكة البالغة غاية الكهال هي التي لا يقبل أهلها الذلّ والظلم، وينتصرون للمظلوم كها ينتصرون لأنفسهم.» إلا أنها لم تحصل على عامة مطيعين لرؤسائهم إلا في فترات قليلة من الزمن؛ فإن سولون مؤسس شرائع أثينا، ومنظم حكومتها الجمهورية، لم يلبث أن فارق أثينا، وسكن في بلاد مصر، وأبى الرجوع إلى بلده مع شدة رغبة الملك بيزاستراتث في رجوعه، والانتفاع بحكمته، ودارت بينها في ذلك مراسلة لها شأنها في التاريخ.

⁽۱) هو الملك بيزاستراتث Peisistratos كان ذا قرابة بعيدة بالحكيم سولون، حكم أثينا بين سنتي ٥٦١ و الملك بيزاستراتث Peisistratos كان خبارًا مستبدًّا، وخلفه في الحكم ابناه هيبياس Hippias وهيباركوس Hipparchus

⁽Y) كان ديوجينوس Diogenes ينتمي إلى فرقة تدعى بفرقة الساخرين أو المستخفين (Cynics)، وتقوم فلسفتهم في جوهرها على احتقار الحياة الدنيا والاستخفاف بها. وقد كان ديوجينوس الذي عاش بين سنتي ٢١٤ و٣٢٣ قبل ميلاد المسيح المحلي أبرزَ أعلام هذه الفرقة، وقام بتطوير أفكارها وتعميقها والتصرف طبقًا لمقتضياتها. وقد أثرت عنه حكاياتٌ كثيرة منها أنه كان يعيش في برميل ويسير عاريًا في الطريق العام، إلخ.

وكذلك أوشكت أن تكون مقدونية مدينة فاضلة في زمن مُلْك الإسكندر بن فيليبوس، ووزارة أرسططاليس له. غير أن ذلك لم يخلص لها، ولم يلبث أن غضب أرسططاليس على الإسكندر، وفارقه فراقًا لا لقاء بعده. وقد اعترف أفلاطون بعده بقرون (۱) بأن ليس في نظام الجمهورية في أثينا في زمانه ما يجعلها ملائمة للحكمة والفضيلة التامة. واضطرب العالم عقب ذلك اضطراباتٍ عامةً في كل مكان؛ فلم يتأتّ إيجادُ المدينة الفاضلة.

[الإسلام وتأسيس المدينة الفاضلة]:

كان الرسلُ -كما قلنا- أولَ المصلحين للبشر وأعظمهم، وكان الحكماءُ من أتباع الرسل ومن غيرهم يظهرون في فترات من التاريخ يكملون الإصلاح، ويبرهنون عليه، فرجعت محاولةُ إيجاد ما يُسمَّى بالمدينة الفاضلة إلى دعوة الرسل؛ فلا جرم أن يكون أعظمَ الرسل الذي جاء بالدين الخالص القيم، والذي هو المقصدُ من الإصلاح الأخير للبشر: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَكُمُ ﴾ [آل عمران:١٩]، والذي كانت الأديانُ الماضيةُ معه بنسبة مقدمة الجيش للجيش: ﴿وَهَلْذَا كِتَبُ أَنزَلْنَهُ مُبَارَكُ مُصَدِقُ النَّوى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ [الانعام: ١٩]، والذي كانت دعوتُه عامةً لسائر البشر، والذي هو أفضلُ الرسل، لا جرم أن يكون ذلك الرسولُ هو الذي ادُّخر له تأسيسُ المدينة الفاضلة في جملة ما ادُّخر له من الفضائل الجمة.

جاء محمد على يدعو إلى إصلاح البشر قاطبة، وشملت دعوتُه علاج إصلاح الأفراد وإصلاح المجموع؛ فكان مرماها إيجادَ المدينة الفاضلة، وإعدادَ أمةٍ فاضلة لها. ولم تشتمل دعوة رسولٍ ممن جاء قبله على ما اشتملت عليه دعوته من أصول نظام الاجتاع وتفاصيله؛ فبقي بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى الدين، ويُصْلِحُ نفوسَ الذين آمنوا به والتفوا حوله، فكانت في مكة جماعةٌ فاضلة هي زَرْع المدينة الفاضلة.

⁽١) واضح أن وقع سهو من المصنف هنا، فأفلاطون ليس متأخرًا عن الإسكندر، وهو أستاذ لأرسطو، ولا يمكن أن تكون المدة الفاصلة بينه وبينهما قرونًا، فنتبه.

فلما تهيأت للدعوة ساعةُ الانتشار، وتردد صداها في معظم بلاد العرب، وأصغت لها آذان السامعين، وانفتحت أعينُ الناس إليها، ألهم اللهُ الأوسَ والخزرج الهلَ مدينة يثرب إلى الدخول في الإسلام إلهامًا خارقًا للعادة، فأصبح سكان تلك المدينة كلهم مسلمين، وبذلوا أنفسَهم وأموالهم ووطنهم لنصر هذا الدين، فأذن الله لرسوله وللمسلمين معه في الهجرة إلى هذه المدينة. فانتقل إليها الرسول بمن معه من المسلمين بمكة، ودعا اسمها «طيبة»، وخصها الله تعالى بشرف أن تكون محققةً أمنية المدينة الفاضلة. ومن العجب أن الله ألهم الناس إلى أن يدعوا هذه البلدة باسم «المدينة»، وأنساهم اسم يثرب واسم طيبة أيضًا، ليكون ما جرى على الألسنة رمزًا إلهيًّا لطيفًا إلى أنها المدينةُ المقصودة، والضالةُ المنشودة.

دخل رسولُ الله على المدينة (يثرب)، ودخلها خمسون رجلاً من أصحابه المهاجرين، وهم المسلمون الأولون. وكانت المدينة تحتوي على زهاء خمسة آلاف رجل من الأوس والخزرج وأحلافهم، كانوا مسلمين إلا قليلاً منهم لا يبلغون مائة رجل. فتلك مدينة سكانها أفاضلُ أهلِ عصرهم، قد تطهرت نفوسُهم بإقبالهم على الخير، والتزكية بمحض الاختيار.

[قوام المدينة الفاضلة وخصائصها وصفاتها] :

إن قوام المدينة الفاضلة يتقوَّم من صلاح الأفراد في خاصتهم، وصلاح المجتمع المتقوِّم منهم في حال معاملتهم؛ ومن سهولة طباعهم مع المسالمين، ومن الشدة والذب عن حوزتهم أمام العدو، ومن سياسة تدبير جماعتهم. فإذا تقومت هاتِهِ الأصولُ في المدينة حصل فيها الأمن، وهو جالبُ جميع الخيرات لكل أهل المدينة، وجاعلُها أفضلَ مدينة.

لا جرم أن المدينة كالجسد: فكما يتركب الجسدُ من الأعضاء والجوارح، كذلك تتركب المدينةُ من آحاد الناس. وإن سلامة المدينة وفضلَها كصحة المزاج، (١)

⁽١) يقصد المزاجَ العام لجسد الإنسان وجريان أحواله على استقامة واعتدال.

فكما لا يصح المزاجُ إلا بسلامة جميع أجزائه، كذلك لا تصلح المدينة إلا بصلاح جميع أفرادها. وكما أن بعض أجزاء الجسم أجدرُ بكمال السلامة ودوامها من بعض الأجزاء التي قد تشتكي، فتزول شكواها سريعًا عند سلامة البقية، وذلك البعض هو الأعضاء الرئيسية كالقلب والدماغ والرئة، كذلك المدينةُ تتطلب صلاحَ ولاة أمورها أكثرَ مما تتطلب صلاحَ عامتها. وإن صلاح ولاة الأمور يعود بصلاح العامة إذا عرض لها فسادٌ ما بخلاف العكس، كما تعود صحةُ الأعضاء الرئيسية بسلامة الجوارح والأعضاء إذا اشتكت وجعًا بخلاف العكس. فكان صلاحُ المدينة يتطلب صلاحَ ولاة الأمور، وصلاح أعوانهم، وصلاح عامة الناس على تفاوت في المقدار المطلوب من ذلك الصلاح.

ولنلتفت لفتةً تاريخية صادقة إلى حالة مدينة الرسول على وحالة مجتمعها، ونقارن بين تلك الحالة وبين الصفة التي عُيِّنت للمدينة الفاضلة حتى نرى تحقق معنى المدينة الفاضلة في مدينة الرسول الكيلاً. فأما ولاة الأمور فيها فإن سيد ولاة الأمور بالمدينة هو الرسول المؤيَّدُ بالعصمة، المسيَّر بالوحي والتوفيق الإلهيين، وهما ملاك الفضائل كلها.

وحسبُك برأس المدينة أن يكون بهذه المثابة؛ فإن الحكماء اشترطوا للمدينة الفاضلة أن يحكمها الحكماء المتصفون بصفات الكمال، وقد جمعها أفلاطون في عشر صفات، وهي: المعرفة، والإعراض عن التعلق بالدنيا، والصدق، ومحبة اللذات الروحية، والزهد، والعفة، والإقبال على الآخرة، والشجاعة، والإنصاف، وصحة العقل. وقد كانت هذه الصفات كمالات رسول الله على الله وكانت العصمة فوقها كلها.

وأما أعضاءٌ رأس المدينة وأصحابه فشرطهم المعرفة، أي أن يكونوا من العارفين. والعارف فسره الشيخ ابن سينا بأنه هو «الذي يريد الحقَّ الأول (سبحانه)

لذاته لا لشيء آخر، ولا يُؤثِر شيئًا على عرفانه»،(١) و «العارف شجاعٌ جواد، صفّاح عن الذنوب، نسّاء للأحقاد».(٢)

وإن أصحاب رسول الله وبطانته هم أولئك المهاجرون الذين نبذوا الشرك وآثاره كلَّها عن محض اختيار، ومحبة للخير، وتخلَّقوا من أجل ذلك بأخلاق الإسلام، وخاصة الأنصار وأعيانهم الذين رغبوا في الإسلام لما دعاهم إليه رسول الله يومي العقبتين؛ (٣) فلم يترددوا في قبوله، على ما هم عليه يومئذ من كثرة ومنعة. فكانوا لاحقين بالمهاجرين في إقبالهم على الحق ونبذ الضلال، وكان سادتهم وأهل الرأي منهم ملازمين لرسول الله؛ للاقتباس منه وتنفيذ أوامره.

ثم إن الرسول آخى بين المهاجرين وبين زهاء خمسين من الأنصار بقدر المهاجرين، ليحصل من تلك المؤاخاة تماثلٌ في الأخلاق والفضائل، وقد حكى القرآن حالهم الجامعة للفضائل، ونبذ الرذائل بقوله: ﴿ يُحَمَّدُ رَّسُولُ اللهِ وَالفَضائل، ونبذ الرذائل بقوله: ﴿ يُحَمَّدُ رَّسُولُ اللهِ وَالفَضائل، ونبذ الرذائل بقوله: ﴿ يُحَمَّدُ اللهِ وَرَضَّونَا اللهِ وَالفَتِ ٢٩]. وفي عَلَى الْكُفّارِ رُحَمّاء بَيْنَهُم رُكّعا سُجّدًا يَبْتَغُونَ فَضَّلا مِن اللهِ وَرِضَّونَا اللهِ وَالفتح ٢٩]. وفي الصحيح أن رسول الله عَلَيْه قال: ﴿ خير القرون قرني ﴾ (٤) وهم أصحابه الذين رأوه وآمنوا به؛ لأن شرف ذلك القرن إنها كان به وبهم؛ إذ كان آخرَهم وفاةً أنس بن

⁽١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص٦٨.

⁽٢) أورد المصنف كلام ابن سينا بتصرف واختصار، ولفظه: «العارف شجاعٌ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفاح للذنوب، وكيف لا ونفسه أكبرُ من أن تجرحها ذات بشر؟ ونسًاءٌ للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟» المرجع نفسه، ص١٠٦.

⁽٣) أي بيعتى العقبة الأولى والثانية.

⁽٤) لم أجده بهذا اللفظ تحديدًا، على كثرة شيوعه على الألسنة، وإنها جاء بألفاظ مثل «خيركم قرني» و «خير الناس قرني»، و «خير أمتي قرني». انظر صحيح البخاري، «كتاب الشهادات»، الحديثان ٢٦٥-٢٦٥١ من ٢٦٥٠، ص ٤٢٩؛ «كتاب فضائل أصحاب النبي عليه»، الحديثان ٢٦٥٠-٣٦٥١ ص ٢١٢٠؛ «كتاب الرقائق»، الحديثان ٢٤٢-٢٥٦، ص ٢١٢٠؛ «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٢١٥٠، ص ٢١٥٠،

مالك وسهل بن سعد الساعدي، تُوْفيا في أوائل العشرة الأخيرة من القرن الأول من الهجرة.

وأما عامة أهل المدينة فهم المؤمنون السابقون بعد المهاجرين، كما وصفهم الله تعالى: ﴿وَالسَّبِقُونَ الْأَوْنَ مِنَ الْمُهَجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ﴾ [التوبة:١٠٠]. وهم أصحاب رسول الله الذين سكن بين ظهرانيهم، وتملّوا من طلعته المباركة كل يوم، وشهدوا هديه، وأشرقت عليهم أنواره. ففيهم أشرقت الشريعة؛ فصلح اعتقادهم، وصلح عملهم، وصلح خُلُقُهم، ولم يزل رسول الله يبين لهم المكارم، ويحذرهم المآثم، حتى أصبحوا خيرة أهل الأرض. في الصحيح عن عبادة بن الصامت أنه قال: «بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في [العسر واليسر]، والمنشط والمكره، [وعلى أثرة علينا، وعلى] أن لا نُنازعَ الأمر أهلَه. وأن نقوم بالحق أينها كنا، لا نخاف في الله لومة لائم». (أ) فاستملوا صحة الإيهان، وفضل العمل، وحسن الخلق، ومحبة العدل.

يحق لأهل المدينة أن يكونوا أهل بأس شديد على أعدائهم، وأن يكونوا فضلاء. أما شدتهم على أعدائهم فلأنهم جند المدينة يدفعون عنها، وذلك وصف تُعْفَظ به المدينة من تَطَرُّقِ أهل الفساد إليها، فإذا تطرقوها أفسدوا بهجتها، كما قال تعالى: ﴿ قَالَتُ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَحَلُواْ قَرْبَكَةً أَفْسَدُوهَا ﴾ [النمل:٣]، تريد ما هو معهودٌ من ملوك الجور. وهذه الشدة أساسها الشجاعة، وقد عُرف أهلُ المدينة بالشجاعة والبأس، كما خلدت لهم حرب بعاث (٢) أجملَ الذكر في الشجاعة.

⁽١) صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٧٠٩، ص٧٣٨. وما بين المعقوفتين لم يورده المصنف.

⁽٢) كانت بين الأوس والخزرج معارك عديدة، بدأت بحرب سمير وانتهت بحرب بعاث قبل الهجرة بخمس سنين. وما بين هاتين الحربين نشبت أكثرُ من عشر حروب، وكان لليهود أثرٌ في إثارتها وإذكائها. وأهم تلك الحروب والوقائع حرب سمير، وحرب حاطب، ووقعة جحجبا، وموقعة السرارة، وموقعة الحصين بن الأسلت، وموقعة فارع، ويوم الربيع، وموقعتي الفجار الأولى والثانية، وموقعة معبس ومضرس. وكان آخرها وأشدها حرب بُعاث، وقد استعد لها كلُّ من الأوس والخزرج أكثر من شهرين بسبب الأحقاد المتراكمة عبر السنين. وتحالف الأوس مع

ومن فضائل شجاعة أهل المدينة في الجاهلية أنها شجاعة فاضلة؛ لأنهم ما كانوا يغيرون على القبائل الآمنة، ولكنهم كانوا يذبون عن مدينتهم من كل طارق بسوء. فكانت مدينتهم من أحصن مدن العرب في الجاهلية، واشتهرت بسورها، وبحصونها المنيعة المسهاة بالآطام؛ (١) يتحصنون بها إذا دهمهم العدو. وكانت تحف بها بساتين النخيل التي تمونهم إذا حاصرهم العدو، على أن تلك الحوائط كانت فيها آطام لهم للدفاع عن ثهارهم.

فأما المهاجرون، فمن أهل مكة. وأهلُ مكة وإن لم تكن لهم سابقةٌ في الحرب؛ إذ كان العرب مسالمين لهم، إلا أن الفئةُ الذين آمنوا منهم قد أكسبهم الإيمانُ واليقين بالله، والغيرة على الحق، والحنق على المشركين، إقدامًا على الانتصار للدين، ظهرت بوادرُه في صبرهم واستخفافهم بعداوة أعدائهم. وقد أيَّد الله المسلمين في مدينتهم بعصمة إلهية من أن يتطرَّقها ما يفسد أهلها. ففي الحديث أن «على أنقاب المدينة ملائكةٌ، لا يدخلُها الطاعونُ ولا الدجال»، (٢) وفي الحديث: «المدينة كالكير تنفي

بني قريظة وبني النضير، بينها تحالف الخزرجيون مع مزينة وأشجع، والتقى الطرفان في منطقة تسمى بعاث. واقتتلوا قتالاً شديدًا، وتضعضع الأوسيون وحلفاؤهم، وقتل عدد كبير منهم وبدؤوا بالفرار، ولكن قائدهم حضير الكتائب ثبتهم، فقاتلوا بشجاعة وهزموا الخزرجيين وحلفاءهم، وهموا أن يقضوا عليهم نهائيًّا حتى صرخ رجل من الأوس: «يا معشر الأوس انسحبوا، ولا تهلكوا إخوانكم، فجوارهم خيرٌ من جوار الثعالب»، وكان يقصد اليهود. وبعد تلك الواقعة سئم الطرفان الحرب، وكرهوا الفتنة، وأجمعوا أن يتوجوا عبدالله بن أبي ابن سلول ملكًا عليهم ليستتب الأمن وتنتهي الفتن. وشاء الله أن تحدث بيعة العقبة الأولى في مكة، ثم تلتها العقبة الثانية التي شارك فيها ممثلون للقبيلتين المتصارعتين، فكانت بداية التأليف للقلوب وجمعها على الإسلام، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿هُو الَّذِي نَصِّرِهِ وَبِاللَّهُ أَلْفَ بَيْنَهُمُ اللَّهُ مَا فَي بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزُ حَرِيهُ لَقُ الْائْفَ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَزِيزُ حَرِيهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَزِيزُ حَرِيهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَزِيزُ حَرِيهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّه

⁽١) الآطام بالمد جمع أُطُم بضم الهمزة وضم الطاء المهملة: الحصن بلسان أهل المدينة. - المصنف.

⁽۲) صحیح البخاري، «کتاب فضائل المدینة»، الحدیث ۱۸۸۰، ص۳۰۲؛ «کتاب الفتن»، الحدیث ۱۸۸۰، ص۱۲۸، الفتن»، الحدیث ۱۳۷۹، ص۱۲۸.

خبثها، وينصع طيبها». (١) وأما كونهم فضلاء، فلكي لا يَحتلُّ فضلُ المجموع باختلال فضيلة أجزائه، وقد أشرنا إلى فضل المجموع الذي تتركب منه مدينةُ الرسول آنفا.

ونريد أن ننبه هنا على أن أهل المدينة الفاضلة لا يكونون في الفضل سواسية، ولكن يُشترَط أن يكون الفضل متأصّلاً في نفوسهم. وجماعُ ذلك هو الطاعة لوليً أمرهم. وقد كان المسلمون في الطاعة للرسول أفضل مثل لأمة في طاعة قائدها، فكانوا إذا أمرهم رسولُ الله أمرًا في الشؤون العامة والقضايا الخاصة امتثلوا، سواء وافق مرغوبَهم أم لا. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنِ وَلا مُؤْمِنَةٍ لِذَاقَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمَرًا أَن يَكُونَ فَكُمُ الْخِيرَةُ مِن أَمْرِهِم في الاحزاب:٣٦]. وقال سهل بن حُنيف: (١) «لقد رأيتني يوم أي جندل (يوم صلح القضية)، ولو أني أستطيع أن أرد المروب الله على لرددته»، (١) والله ورسوله أعلم. وقال تعالى: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمِّنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَا وَاللهُ ورسوله أعلم. وقال تعالى: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤمِّنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَا أَراد بالحرج المنفي حرج توهّم أن يكون قضاءُ الرسول غيرَ عادل.

لقد يندر أن يكون في المدينة الفاضلة سفلةٌ وأراذل؛ لأن المجتمع البشري لا يخلص جميعه من ذوي العاهات النفسية، إلا أن وجودهم لا يضر المجتمع؛ لأنهم

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٨٣، ص٣٠٣؛ صحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث ١٣٠٣، ص١٣٥ (بزيادة لفظة «إنها» في أوله).

⁽٢) هو سهل بن خُنيف بن واهب بن العكيم بن ثعلبة بن مجدعة بن الحارث بن عمر بن خناس الأنصاري الأوسي، أخو عثمان بن حُنيف. كان من صحابة رسول الله على، وأحد البدريّين، شهد المواقع كلها مع النبي على وكان من الذين ثبتوا عندما اشتدَّ القتال في معركة أحد. كان ممن ناصر على بن أبي طالب لما رأى من أحقيته بالخلافة، وقد اختاره على لولاية الشام، لكنَّ جنود معاوية حالوا دون وصوله إليها، ثمّ ولاَّه على المدينة. توفيَ بالكوفة سنة ٣٨ه بعد عودته من صفين.

⁽٣) صحيح مسلم، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ١٧٨٥، ص٧١٧. والمقصود بصلح القضية صلح الحديبية.

مغمورون بالصالحين؛ ففسادُهم يقتصر على أنفسهم، ثُمَّ يُرجَى لهم الصلاحُ بتأثير الوسط فيهم. فقد كان في المدينة المنافقون، وعن ابن عباس كانوا ثلاثيائة من الرجال، ومائة وسبعين من النساء، فانقرض معظمُهم؛ إذ كانوا كلهم شيوخًا إلا قيس بن عمرو بن سهل (۱) المختلف في بقائه. ومنهم مَنْ تاب وحسن إسلامه، مثل ثعلبة بن حاطب، ومُعَتِّب بن قشير. ومنهم من بقي على نفاقه، وقد عد بعضُهم مَنْ بقي على النفاق اثنين وأربعين. وقد حدثت في المدينة في حياة الرسول أحداثٌ قليلة، منها ثلاثةُ حوادث في السرقة، وحادثان أو ثلاثة في الزنا، وحوادثُ قليلة في شرب الخمر، وثلاثة حوادث في القتل. على أن بعض هذه الحوادث منسوب إلى اليهود، ونوازل قليلة في الخديعة والغصب والجراح مما لا يخلو من مثله مجتمع بشري.

وكلُّ ذلك إذا عرَض في المدينة الفاضلة لا يُكدِّر صفاء المدينة؛ لأن الصلاح الغالب يغطي على تلك العوارض النادرة. فَوِزَانُ ذلك وِزَانُ ما يعرض للجسم السليم من صداع أو انحراف مزاج، ثم لا يلبث الجسم أن يدفع ذلك عنه، ويسرع العود إلى معتاده من السلامة. ولا تخلو المدينة الفاضلة أيضًا من العوارض الخفية اللازمة للاجتهاع والمعاشرة، مثل ما ينشأ بين بعض الأزواج من عدم الملاءمة في المعاشرة، وما يعرض بين الشركاء والجيران من النزاع، وما يعرض بين الناس من الحوادث كالجراح الخفيفة والدعاوي.

كلُّ ذلك لا يقدح في فضل المدينة إذا كان العدل قائمًا، والقضاء نافذًا، وكانت نفوسُ أهلها مطيعةً لِمَا تقضى به العدالة، وقد قال الله تعالى: ﴿ مَاكَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُ مُ مِنْ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلِّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِمٍ مَن نَفْسِهِ - ﴾ [التوبة: ١٢٠].

⁽۱) هو قيس بن عمرو، وقيل قيس بن قهد، وقيل قيس بن سهل، وهو جد يحيى بن سعيد الأنصاري. فقيل قيس بن عمرو ابن قهد بن ثعلبة، وقيل قيل قيس بن عمرو بن سهل بن ثعلبة بن الحارث بن زيد بن ثعلبة بن عبيد بن غنم بن مالك بن النجار، وقد اختُلِف في نسبه. روى عنه ابنه سعيد، وعطاء بن أبي رباح، ومحمد بن إبراهيم.

تحتاج المدينةُ الفاضلة إلى الاستكثار من الأفاضل فيها، حتى تعتضد عزتُهم النفسانية بالعزة الجثمانية، كما قال السموأل:

وَمَا ضَرَّنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا عَزِينٌ وَجَارُ الْأَكْثَرِينَ ذَلِيلُ (١) يريد: ما ضرنا القلةُ إذا كنا أعزاء؛ لأن عزةَ الجار هنا كنايةٌ عن عزة مَنْ أجاره.

ومن أجل هذا قصد الإسلامُ إزواء المؤمنين كلهم إلى المدينة، فكانت الهجرةُ اليها واجبةً على المسلمين الذين يسلمون بمكة. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَاوَواْ وَنَصَرُواْ وَلَتَهِ لَهُ اللهُ وَاللَّهُ مَعَالى: ﴿وَاللَّذِينَ ءَاوَواْ وَنَصَرُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُمْ مِن وَلَئيتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُمْ مِن وَلَئيتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُمْ مِن وَلَئيتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَلَهُ اللَّهِ وَاللَّهُ وَاللَّهُ مَا اللَّهُ وَسَاءَتُ مَصِيرًا اللهُ إِلَّا اللَّهُ اللَّهُ وَسَاءَتُ مَصِيرًا اللهُ إِلَّا اللَّهُ مَن وَلَا يَهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا يَهْ اللَّهُ وَلَا يَهْ اللَّهُ وَلَا يَهُ اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَّا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ وَلَّا اللَّهُ وَلَا اللَّهُ اللَّهُ وَلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ وَاللّهُ اللّهُ اللّهُ وَاللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللللللّهُ الللّهُ الللّهُ اللللللللّهُ الللللللّهُ اللّهُ الللللللّهُ اللللللللّ

⁽١) ديوان السموأل، ص٩٠. والبيت من قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا في معاني الكرم والعزة والنجدة طالعها:

إِذَا المُسرَّءُ لَم يَسدُنَسْ مِسنَ اللَّوْمِ عِرْضُهُ فَكُسلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيهِ مِحِيهِ مَجِيهِ لَهُ إِلَى النبي عَلَى فَسأَله عن الهجرة، فقال: «ويحك إن الهجرة شأنها شديد، فهل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «فتعطي صدقتها؟»، قال: نعم، قال: «فهل تمنح منها شيئًا؟»، قال: نعم، قال: «فاعمل من وراء البحار، منها شيئًا؟»، قال: نعم، قال: «فاعمل من وراء البحار، فإن الله لن يترك من عملك شيئًا». "صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها»، لحديث ٢٦٣٣، صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها»، لحديث ٢٦٣٣،

النازلون حول المدينة من مزينة وجهينة وأشجع وغفار معدودين كالنازلين بالمدينة، ولما فُتحت مكة نُسخ حكمُ الهجرة. (١)

تحتاج المدينة الفاضلة إلى سلامة سكانها من الآفات الجسدية؛ ليتم لهم التمتع بالصحة، فيكونوا أهلَ مقدرة على الأعمال العظيمة، ويطولَ الانتفاع بفضلهم. وقد متع الله المدينة بهذه النعمة بدعوة رسول الله على، فقد كانت المدينة مشهورة بالحمى المستوبئة قد اعتادها سكانها، ولا يطيقها مَنْ وفد عليها. فلما قدم المهاجرون أصابت الحمّى كثيرًا منهم، منهم أبو بكر الصديق وبلال وعائشة، فدعا النبي ربه أن تنقل الحمّى كثيرًا منهم، منهم أبو بكر الصديق المدينة وبلال وعائشة تصيب سكان المدينة. هما إلى الجحفة، واستجيب له، فما بقيت الحمى المستوبئة تصيب سكان المدينة. وقد دعا لها رسول الله على بأن لا يدخلها الطاعون، فلم يدخل المدينة قط، ولا يدخلها أبدًا إن شاء الله.

وإن جدوى المدينة الفاضلة على المجتمع الإسلامي أنها إذا قامت على الفضيلة والعدالة كانت قدوة المجتمع كله؛ إذ هي قلبه، وبصلاح القلب صلاحُ الجسد كله. فتكون هي المرجع عند اضطراب الناس، وهي الآخذةُ على يد كلِّ مَنْ يحاول فسادًا في المجتمع. ولقد يسر الله لمدينة الرسول هذه الخصلة الكاملة؛ فصارت قدوة الإسلام مدة قيام الخلافة فيها، ثم أخذ أمرها في اضطراب بعد الفتنة التي أثارها الثائرون على عثمان في فكانت تلك الفتنة أول بوارق اضطراب الحكومة الإسلامية؛ فبئست فئة الفئة التي أثارت تلك المصيبة.

ومن أجل هذا قُصِدَتْ أن تبقى مدينة الرسول مدينة فاضلة، فَخُصَّت بمزايا أشرنا إلى بعضها آنفًا، ثم حيطت بأن جعلها رسول الله على حرمًا، وبدعائه لها بقوله: «فمن أحدث فيها أو آوى مُحدِثًا، فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والناسِ أجمعين، لا

⁽۱) وذلك بقول النبي على يوم افتتح مكة: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استُنفرتم فانفروا». صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ۲۷۸۳، ص ٤٦١ والحديث ٢٨٢٥، ص ٥٠٠. واللفظ للبخاري.

يقبل الله منه يوم القيامة صَرْفًا ولا عدلا». (١) ولذلك أمر رسول الله بتعمير المدينة، وكره أن تعرى المدينة، وقال لبني سلمة لَّا أرادوا أن ينتقلوا بالسكنى إلى قرب المسجد النبوي: (يا بني سَلِمة، ألا تحتسبون خطاكم؟)(٢)

وفي الموطأ عن سفيان بن أبي زهير قال: سمعت رسول الله يقول: "يُفتح اليمن فيأتي قومٌ يبِسُّون، " فيتحمَّلون بأهليهم ومَنْ أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون، ويُفتح الشام فيأتي قوم يبِسُون فيتحملون بأهليهم ومَنْ أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون، ويُفتح العراق فيأتي قوم يبِسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينةُ خيرٌ لهم لو كانوا يعلمون». (3)

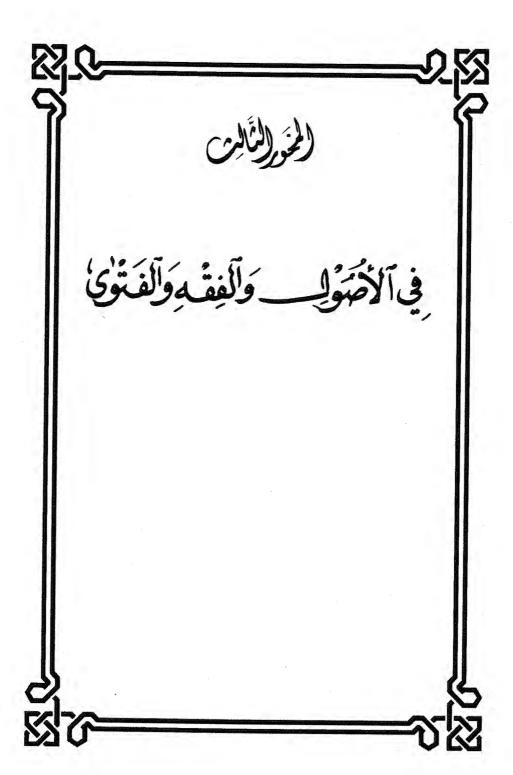
⁽۱) جزء من حديث من طريق الأعمش عن علي بن أبي طالب أن النبي على قال: «المدينة حَرَمٌ ما بين عائر إلى ثور، من أحدث فيها حدثًا، أو آوى محدثًا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل»، وقال: «ذمة المسلمين واحدة، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة ألله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبل منه صرف ولا عدل، ومن تولًّى قومًا بغير إذن مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل». صحيح البخاري، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٧٠، ص ٢٠٩، «كتاب الجزية والموادعة»، الحديث ١٨٧٠، ص ٢٠٩، ص ٥٢٥- ٥٣٠ صحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث ١٣٠٠، ص ٥٠٩، وقد خرجه كذلك في «كتاب العتق»، صحيح مسلم، «كتاب الحبي»، الحديث ١٢٥، ص ٥٠٩، واللفظ لمسلم.

⁽۲) لم أجده بهذا اللفظ، وإنها جاء بلفظ: «يا بني سلمة، ألا تحتسبون آثاركم». صحيح البخاري، «كتاب الأذان»، الحديث ٦٥٨، ص ٢٠١؛ «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٨٧، ص ٣٠٣؛ سنن ابن ماجه، «أبواب المساجد والجهاعات»، الحديث ٧٨٤، ص١١٢.

⁽٣) يبسون، بفتح المثناة التحتية أو ضمها مع كسر الموحدة أو ضمها وشد السين، من البس وهو سَوْقٌ بلين، أي يسوقون دوابَّهم إلى المدينة، ومعناه يزينون الأهلهم البلاد التي تفتح ويدعونهم إلى سكناها. - المصنف.

⁽٤) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الجامع»، الحديث ١٧٥١، ج٤، ص٤٥٢؛ صحيح البخاري، «كتاب فضائل المدينة»، الحديث ١٨٨٥، ص٢٠٣؛ صحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث ١٣٨٨ (٤٩٧)، ص٤٥٠. واللفظ لمالك.











حكمةُ التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق^(١)

الإنسان - كما قال بعضُ الحكماء - «مجموع عادات». (٢) فإذا تأملتَ أعمالَ البشر خيرها وشرَّها، فرديَّها واجتماعيَّها، وجدتَها تأوي إلى اعتياد الخير أو الشر في تفكير النفوس وأفعالها. وتجد تلك العاداتِ منبعثةً عن أمور ثلاثة: الفطرة، والفلتة المتكررة، والتلقين، فهي أنواعٌ ثلاثة لأسباب العادات النفسانية.

فالعاداتُ التي سببها الفطرة هي معظمُ عادات النفوس، وفيها الجمُّ الكثير من الكهالات النفسانية، ولولا أن النفوسَ البشرية فُطرت عليها لانخرم نظامُ العالم. ولها أمثلةٌ كثيرة، كصدق الحديث، ووفاء الوعد، والشفقة على الضعيف، والنصيحة، وإعانة المحتاج، وحب العدل، وكراهة الظلم.

والعاداتُ التي سببها الفلتةُ المتكررة هي العاداتُ التي تنحرف لأجلها الفطرة، من خطور خواطر تخيِّل للمفكِّر فيها أنها تجلب له ملائهًا أو تدفع عنه منافِرًا، مثل الكذب لترويج جلب نفع أو دفع ضرر، ومثل القسوة على الضعيف لابتزاز ما يحتوي عليه من أشياء يشتهيها القاسي، ومثل الغش للإيقاع فيها يخال منه الغاشُّ تحصيلَ مطلوب له. فهذه ونحوُها تحريفاتُ للفطرة، فإن هي كانت لقضاء

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ١٢، الجزء ١، رجب ١٣٥٨/ أغسطس ١٩٣٩ (ص٧-٥).

⁽٢) هذا ما يذهب إليه كثيرٌ من علماء الاجتماع والإناسة (الأنثروبولوجيا)، بقطع النظر عن الاختلاف في التفاصيل الاصطلاحية والتفريعات المنهجية داخل هذين المجالين من العلوم المختصة بدراسة الاجتماع الإنساني.

لُبانات (١) وقتية، كانت فلتاتٍ عارضةً، ولم تكن عاداتٍ راسخة. وإذا عاودت صاحبَها باضطرار إلى تكرر أسبابها أو بتذوق حلاوة نوالها، أصبحت عاداتٍ راسخةً في الفرد أو في الجهاعة.

والعاداتُ التي سببُها التلقينُ هي الأفعالُ المتكررة الناشئةُ عن اقتداء بالغير وتقليد إياه، لاعتقاد كمالٍ فيه أو لإعجابٍ بأحواله، وهو المسمَّى بالتأسِّي. وإنها تظهر أمثلةُ النوعين الثاني والثالث في العادات السيئة، إذ هي التي يتوقَّف رسوخُها في النفوس على أحد هذين القسمين. أما العاداتُ الصالحِة فهي في غُنْيةٍ عنهما؛ إذ هي في مستقر الفطرة، وإنها نجدها تحتاج إلى التكرير والتلقين لقصد رسوخها وتيسيرها على النفوس فقط.

وخواطرُ النفوس تجول بالخير والشر بحسب الفطرة، كما أنباً عن ذلك قولُه تعالى: ﴿ فَأَهْمَهَا عُجُورَهَا وَتَقُولُهَا ﴿ الشمس: ٨]. (٢) غير أن كثيرًا من الفضائل الحقة تحول دونه ودون النفوس غشاوةُ الشهوة النفسانية التي تنساق إلى الرذائل والمذام، متى وجدت فيها ملاءماتٍ ولذات، منها ما هي عاجلةٌ لا تلبث أن تعقب منافرات وآلامًا لمُرتكبها، ومنها ما هي دائمةٌ أو طويلة لكنها أضدادُ الفضائل، فحصولها حائلٌ دون تحصيل الفضائل. فمن أجل ذلك وُجد البشر محتاجًا إلى الإرشاد إلى العمل الصيّع والاعتياد به، وقد سُمّي العمل السيّع والاعتياد به، وقد سُمّي العمل السيّع بالمفسدة.

⁽١) لُبانات، جمع لُبانة، واللبانة الحاجة من غير فاقة، ولكن نَهمة. يقال: ما قضيت لُبانتي، أي نهمتي.

⁽٢) قال المصنف خلال تفسيره للآية المذكورة: «وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية مع أن الله أعلم الناس بها هو فجور وما هو تقوى بواسطة الرسل، باعتبار أنه لولا ما أُوْدَعَ الله في النفوس من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها لما فهموا ما تدعوهم إليه الشرائع الإلهية، فلولا العقولُ لما تيسر إفهامُ الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب.» تفسير التحرير والتنوير، ج١٥، ص٧٠٠.

وقد جاءت الشرائعُ الحقة لهذا الغرض الأسمى، أنبأ عن ذلك ما حكاه الله تعالى عن بعض رسله: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصَلَاحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ [هود: ١٨٨]، فعلمنا أنه مأمور من الله بإرادته الإصلاح، كما قال صاحب موسى: ﴿وَمَا فَعَلْنُهُ عَنْ أَمْرِئَ ﴾ [الكهف: ١٨]، وكما صرح بذلك قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُ الْفَسَادَ ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُ الْفَسَادَ ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُ الْفَسَادَ اللهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ لَا يُحِبُ الْفَسَادَ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الل

والشريعةُ الإسلامية هي أرقى الشرائع في احتراش⁽¹⁾ الفضيلة من مكامن خفائها، واجتثاث الرذائل من جراثيم أدوائها، وفي تيسير سبل الوصول إلى تلك الفضائل، والتحلِّي منها بأنفع الوسائل. لذلك كانت حكمةُ التشريع الإسلامي ومقصده هي جلب المصالح على أكمل وجه، ودرء المفاسد إلى أقصى حد، مع ما يعني ذلك من إخراج المكلف عن داعية هواه، بحيث «يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبدٌ لله اضطرارا.»⁽¹⁾

والمرادُ بالهوى في شائع إطلاقه في لسان الشرع الميلُ إلى الباطل؛ لأنه يُذكر في مقابلة الهدى والدين والبرهان. ويتحقق الخروجُ عن داعية الهوى بالإرشاد إلى المصالح الحقة والمفاسد الثابتة، وكشف القناع عن وجوهها إذا التبست بها يغشاها من الغشاوات؛ فإن من المصالح جليًّا وخفيًّا، وكلاهما منه عاجل الجنييِّ ومنه آجله، إلى مختلف الإنيِّ. (٣٠)

⁽١) الاحتراش: أخذ الصائد الضبّ من حجره بحيلة معروفة. - المصنف.

⁽٢) هذه الجملة الأخيرة هي من كلام النحرير أبي إسحاق الشاطبي في كتابه «عنوان التعريف». - المصنف. انظر الموافقات، ج١، ص٤٦٩.

 ⁽٣) كذا جاء رسم هذه اللفظة، ولم يتبين لي الوجه في قراءتها.
 لعل الصواب: الإنيّ، وفي تاج العروس مادة (أنى): والإنّى، كإلى وعَلى: كل النهار، جمع آناء بالمد،
 وأُنيٌّ وإنيٌّ، كعُتِيّ بالضم والكسر.اهـ. قوله: إلى مختلف الإنيّ، أي: إلى مختلف الأوقات.

إن عادة الأعمال النفسانية تُسمَّى خُلُقًا، والخُلُق منه خلقٌ كريم ومنه خلق ذميم، وقد شاع في الاصطلاح تخصيصُ لفظ الخلق يالآداب النفسية الصالحة. وإذ قد تقرر بها قدمته أن خلاصة حكمة التشريع الإسلامي وغايته تيسيرُ الحسنى والفضائل حتى تصير دأبًا للمسلمين وعادة، استقام لنا أن أثرَ التشريع الإسلامي هو حصولُ مكارم الأخلاق. وقد تأيد هذا المعنى بها رواه مالك في الموطأ أن رسول الله على قال: «بعثت لأُمَّمَ حسن الأخلاق»؛ (١) أي لتحصيل غاية مكارم الأخلاق بإكمال ما أهملته الفطرةُ السليمة، وما أغفلته الشرائعُ السابقة والآداب، تنبيهًا عليها وحثًا على تحصيلها. ولكن ذلك كلّه لا يخلو عن نقصٍ في الكمية بإضاعة بعض مكارم الأخلاق، وفي الكيفية بضعفٍ فيه أو تحريف، وفي وسائل ذلك كله من أساليب الدعوة وسدًّ الذريعة وقلة الاكتراث باللائمة، ونحو ذلك مما امتاز به التشريعُ الإسلامي.

⁽١) سبق تخريجه في مقال «التنبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على ألسنة الناس» في القسم الثاني من هذا المجموع.

وهناك دليلٌ آخر على ما أصّلناه، وهو قوله تعالى لرسوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ اللّهِ اللهِ اللهُ الل

لو شئتُ أن أُفيضَ القولَ في بيان حكمة التشريع في فروع كثيرة من فروع الشريعة لأريتك أن الغاية منها التخلُّقُ بالمكارم في سائر الأحوال الفردية والاجتهاعية؛ أي أن تصير الفضائلُ خلقًا للمسلمين. فثِق مني على الإجمال بأن سائر الأوامر والنواهي الشرعية ترمي إلى هذا الغرض، وأن جميع وصايا القرآن والسنة تحث على استخدام الإرادة في المداومة على العمل، وتصيير الامتثال ملكةً وسجية وعدم الإخلال بذلك، فلذلك كان كُلُّ إخلالٍ محتاجًا إلى الندم والتوبة.

⁽١) سبق تخريجه في القسم الأول، في مقال: «التقوى وحسن الخلق».

⁽٢) جزء من حديث عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمرَ حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرِق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبةً، =

في حال رسوخ الإيمان منه وكونه خُلقًا وسجية، إذ الأخلاقُ تصير ملكاتٍ راسخة ذاتية، وما بالذات لا يتخلف.

وإذ قد علمنا علم اليقين بأن التشريع جاء على سواء لسائر أفراد الأمة، علمنا أن المقصد منه أن يصير أفراد الأمة مجبولين على مكارم الأخلاق. أنشأت دعوة الإسلام جماعة صالحة حول الرسول على وهي الجماعة الموصوفة بالسابقين الأولين، كانت أخلاقهم أشبه شيء بأخلاق مرشدهم الأعظم. ثم أنشأت أهل مدينة صالحين بصلاح مَنْ هاجر إليهم، واغتباطهم بالالتحاق بفضائلهم، فاستوت أخلاقهم. ثم صار مَنْ يزجّ في الجامعة الإسلامية ملتحِقًا في الخير بالذين لحق بهم، فتكونت يومئذ أمةٌ كاملة، مكارم الأخلاق سجاياها، والعمل الصالح دأبُها وهُجيراها. (1)

لقد أراد الله تعالى أن يكون الإسلامُ دعوةً عامة لسائر البشر في جميع الأقطار والأعصار، فلذلك أمر الله الجهاعة الذين تلقوا هذا الدين أولَ مرة بأن يدعوا الناس إلى اتباعه، كها آذن به قوله تعالى خطابًا لهم: ﴿ وَكَذَالِكَ جَعَلْنَكُمْ أُمّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا الناس مُهَدَآءً عَلَى النّاسِ وَيَكُونَ الرّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة:١٤٣]. فالله يريد مِنْ كلّ مسلم أن ينجبل على مكارم الأخلاق الإسلامية، لتكون أحواله وأقواله وسائل إلى قبول دعوته لدى غير المسلمين، وقدوةً صالحة في أعين المدعوين. ألا ترى أن الله أمر دعوته لدى غير المسلمين، وقدوةً صالحة في أعين المدعوين. ألا ترى أن الله أمر المسلمين بحسن الخلق في المجادلة بمثل ما أمر به الرسول الأعظم، فقال في خطاب المسلمين: ﴿ وَلَا تَجُدُولُوا أَهُلُ النَّهِ عَنْ المُ اللهِ السول الأعظم، فقال في خطاب المسلمين: ﴿ وَلَا تَجُدُولُوا أَهُلُ النَّهِ عَنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَالَّا فِي المُ اللَّهُ وَلَا تَعَالَمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ وَلَا أَلُهُ وَلَا أَلُهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللللَّهُ اللَّهُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ ال

⁼ يرفع الناس إليه فيها أبصارهم، حين ينتهبها، وهو مؤمن». صحيح البخاري، «كتاب المظالم»، الحديث ٢٤٧٥، ص ٢٤٠؛ «كتاب الأشربة»، الحديث ٥٥٧٨، ص ١٩٩٠، «كتاب الأشربة» الحديث ٢٧٧٦، ص ١٠٠، ص ١٩٩٠، سنن الحديث ٢٦٧٦، ص ١٠٠، ص ١٠٠ الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٦٢٥، ص ٢٦٨، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة»، الحديث ٢٦٨، ص ٢٨٨، مسرك.

⁽١) راجع مزيد بسطٍ لهذه المعاني في مقال «المدينة الفاضلة» في القسم الثاني، الفرع الثاني من الكتاب.

خطاب رسوله: ﴿ وَجَدِلْهُم بِأُلِّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥]؟ فلا جرم أن هذه ناحية أخرى لأثر التشريع الإسلامي في الأخلاق.

ثم نرتقي متقصِّين أثر التشريع الإسلامي في مكارم الأخلاق، فنجد له أثرًا جليلاً في إصلاح غير المسلمين؛ فإن الله تعالى كها أراد أن يكون الإسلام دعوة عامة لسائر البشر كها تقرر آنفًا، كذلك قد قضى أن يكون من بين المدعوين إلى الإسلام أممٌ تُعرِضُ عن الدعوة ولا يُحْظُوْن بالشرف به. فلا نحسب هؤلاء محرومين من آثار الإسلام في تحسين أخلاقهم؛ لأنهم حين يهازجون المسلمين ويشاهدون ما تحلّو ابه من الهدى ومكارم الأخلاق والفضائل في معظم أحوالهم أو سائرها، تتجلى لهم صورةٌ من العظمة الحقة، وتنتشر بينهم سمعةُ المسلمين، فتتحدق عيونُ تلك الجاعة إلى الأخذ من آداب المسلمين بأنصباء تكون مُصْلِحةً لأحوالهم بقدر ما يناهم منها. فإن الفضائل مغبوطة، وللناس استدناءٌ إليها بدافع من أنفسهم لا يستطيعون معاكستَه، فيحصل بذلك فائدتان جليلتان:

أولاهما تأهيلُ الأمة الإسلامية لسيادة العالم والنفوذ على مُجاوريها من الأمم بالصفات التي هي قوام السيادة.

والثانية انبثاثُ ثلّة من الفضائل في الأمم التي تخالط المسلمين انبثاثًا يزيد وينقص بمقدار توغُّل خلق الإسلام في أولئك الأقوام.

الحكم والمتشابه(١)

قال الله تعالى: ﴿ هُو اللَّهِ عَلَيْكَ الْكِنْبَ مِنْهُ ءَايَكُ أَنْكَ هُنَ أُمُّ الْكِنْبِ وَأُخَرُ مُنَهُ عَايَكُ أَيْكُ مُنَا أَمُّ الْكِنْبِ وَأُخَرُ مُنَاكُ مُنَاكُمُ اللَّهِ عَلَيْكَ الْمُخْتَلِقِهُ وَمَا مُتَشَلِيهِ لَيْ أَلَا اللَّهُ وَالْمَالِمِ فَي الْمُولِهِ مُ رَبِّعُ فَي الْمُعلِيّةِ وَالدفع. والدفع. والدفع. والدفع والدفع. قال جرير:

أَبْنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُ واسُفَهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا (٢)

ومادةُ حكم تفيد ذلك. ومنه حكم الحاكم؛ لأنه منع الظالم، وحَكَمة اللِّجام -بالتحريك- ما أحاط بحنك الفرس من لجامه. واستُعمل الإحكامُ في الإتقان والتوثيق؛ لأن ذلك يمنع تطرقَ ما يضاد المقصود، ولذا سميت الحكمةُ حكمة حقيقة أو مجازًا مشهوراً. وأما المتشابه فأصلُه التماثل، وهو أن يكون شيء مشابِهًا لآخر يشابهه هو؛ لأن مشابهة كل منها الآخر توجب قوة الشبه حتى تتعذر التفرقة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَنَبُهُ عَلَيْنَاوَ إِنَّ آإِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهُ تَدُونَ ﴿ اللَّهِ مِن اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ

⁽۱) الهداية الإسلامية، المجلد ۲، الجزء ۱۲، جمادى الأولى ۱۳٤٩هـ (ص۲۲۷-٦٣٨). قدم محررُ المجلة لهذا المقال بقوله: «درسٌ من دروس التفسير التي يلقيها في جامع الزيتونة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحقق السيد محمد الطاهر ابن عاشور كبير أهل الشورى (المحكمة الشرعية المالكية) في تونس، وهو درسٌ بلغ من غزارة العلم والتحقيق غايتهها.» وقد نشر بشيء من الاختصار في تفسير التحرير والتنوير، ج٣/٣، ص١٥٣-١٦١.

⁽٢) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٦)، ج٢، ص٦٦٦.

ثم أُطلِقَ المحكمُ في هذه الآية على وضوح الدلالة على سبيل الاستعارة؛ لأن في وضوح الدلالة منعًا لتطرق الاحتمالات الموجِبةِ للتردد في المراد. وأُطلق المتشابِهُ فيها على خفاء الدلالة؛ لأن في تطرق الاحتمالات تعذرًا للتمييز، وهو من لوازم النشابه، فهو كناية.

وقد اختلف علماءُ الإسلام في تعيين المقصود من المحكم والمتشابه هنا على أقوال، ومرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء. فعن ابن عباس أن المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع، كتوحيد الله تعالى وتحريم الفواحش، وذلك ما تضمنته الآيات الثلاث من أواخر سورة الأنعام: ﴿ قُلْتَعَالُوا أَتَلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمُ مَا يَعَيْتُ ﴿ إلى الثلاث من أواخر سورة الأنعام: ﴿ قُلْتَعَالُوا أَتَلُ مَا حَرَّمَ رَبُكُ أَلًا تَعَبُدُوا إِلاَّ إِيّاهُ ﴾ الخرها، (۱) والآيات من سورة الإسراء: ﴿ قُونَهَىٰ رَبُكَ أَلَا تَعَبُدُوا إِلاَّ إِيّاهُ ﴾ الآيات، (۲) وأن المتشابه هو المجملاتُ التي لم تُبيَّنْ كحروف أوائل السور، وعلى هذا

⁽١) ﴿ فَلُ تَعَالَوْا أَتَلُ مَا حَرَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَلِدَيْنِ إِحْسَنَا وَلَا نَقْدُلُوا الْوَلَادَكُم مِنْ إِمْلَوْ خَتَنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَحِثَى مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْدُلُوا الْفَوَحِثَى مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْدُلُوا النّفْسَ النّي حَمَّ اللّهُ إِلّا بِالْحَقِ ذَلِكُمْ وَصَنكُم بِهِ لَعَلَكُونَ فَقْلُونَ السَّوَلَا نَقْرُبُوا مَالَ اللّيتِيمِ إِلّا بِالْقِي وَلَا نَقْدُلُوا النّفْسُلُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللللّهُ اللّهُ الللّهُ اللللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللّهُ اللللّهُ اللللّهُ اللللّهُ اللللّهُ الللللّهُ الللّهُ الللللّهُ الللللّهُ اللللّهُ الللّهُ الللللّهُ اللللللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ الللللّهُ اللللللّهُ اللللللّهُ الللللللللللّهُ الللللّهُ ال

القول فبين المحكم والمتشابه واسطة.

وعن ابن مسعود وابن عباس أيضًا أن المُحْكم ما لَمْ يُنسخ، والمُتشابه منسوخ. (١) وهذا بعيدٌ أن يكون مرادًا لهما. وعن الأصم: المحكم ما اتضح دليله، والمتشابه ما يحتاج إلى التنوير، وذلك كقوله تعال: ﴿وَالَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً بِقَدَرِ ﴾ [الزحرف:١١]، فأولها محكم، وآخرها متشابه. (٢)

وللجمهور مذهبان: أحدهما المحكم ما اتضحت دلالتُه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه. ونُسب هذا القولُ لمالك رحمه الله في رواية أشهب من جامع العُتْبِيَّةِ، (٣)

⁽١) الطبري: جامع البيان، ج٥، ص١٩٤.

⁽۲) ذكر الرازي عند عرض الأقوال في تفسير معنى المحكم والمتشابه: «والقول الثالث: قال الأصم: المحكم هو الذي يكون دليله واضحًا لائحًا، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى: ﴿ فَرَ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ [المؤمنون:١٤]، وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [الانبياء:٣٠]، وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءُ كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ [الانبياء:٣٠]، وقوله: ﴿ وَأَنزَلُ مِنَ السَّمَاءَ مَا أَغَرَجَهِم مِن الشَّمَرَتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴿ [البقرة:٢٢]. والمتشابه ما يُحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا، ولو تأملوا لصار المتشابة عندهم محكمًا؛ لأن من قدر على الإنشاء أولاً قادر على الإعادة ثانياً». الرازي، الإمام فخرالدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩٠)، ح٤/٧، ص١٤٧.

⁽٣) قَالَ ابن رشد: «وقالت طائفة: المتشابهات مما استأثر الله بعلمها، فلا يُعلم تأويلها، والكلام يتم عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا وَيِلُهَا وَالْكلام يتم الله قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا وَيِلَهُ وَ إِلاَّ اللهُ ﴾، ثم يحسن الوقف، ثم يبدأ القارئ: ﴿وَالرَّسِحُونَ فِي الْمِلْمِ يَعُولُونَ ءَامَنَا يهِ عَلَى وهذا قولُ مالك في رسم البيوع الأول من سماع أشهب.» ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الجامع الرابع»، ج١٧، ص١٢٥. هذا ولم يرد ذكر المحكم فيها نُسب لمالك من طريق أشهب، ولعل المصنف إنها استخلصه بمفهوم المخالفة من حده للمتشابه.

ونسبه الخفاجي إلى الحنفية، (١) وإليه مال الشاطبي. (٢) وثانيها أن المحكم الواضحُ الدلالة والمتشابه خفيُّها، وإليه مال الفخر. (٣) فالنصُّ والظاهرُ هما المحكم لاتضاح

(۱) الشهاب الخفاجي: عناية القاضي وكفاية الراضي المعروف بحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ج٣، ص٥.

(Y) من الراجح أن المصنف يشير إلى كلام الشاطبي على تأويل المتشابه حيث يقول: «تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي أو من الإضافي. فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين الدليل؛ كما بين العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعها هو المحكم، وقد مر بيانه. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موحدًا [لعلها: موجودًا]؛ لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول [الصحيح أن يقول: الثاني] من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يُعلم. الشاطبي: الموافقات، ح٢، ٩٠٠٩.

(٣) يقول الرازي ملخصًا رأيه في المسألة: «وأما المحقق المنصف، فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقًّا. وثانيها الذي قامت الدلائلُ القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله غير ظاهره. وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرَ في ثبوته وانتفائه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابهًا، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إحرائها على ظواهرها». التفسير الكبير، ج٤/٧، ص١٥٢، وانظر كذلك ما جاء في ص١٤٥-١٤٦. وقبل الرازي والشاطبي كان للطبري تقرير لطيف في فهم معنى المحكمات والمتشابهات والعلاقة بينهن حيث قال: «وأما المحكمات فإنهن اللواتي قد أُحْكمن بالبيان والتفصيل، وأُثبتت حججُهنَّ وأدلتُهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن «هن أم الكتاب»، يعني بذلك أنهن أصلُ الكتاب الذي فيه اعتمادُ الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم. وإنها سهاهن أمَّ الكتاب؛ لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه». ثم قال: «وأما قوله متشابهات فإن معناه متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنى»، ليخلص إلى القول: «فتأويل الكلام إذًا: إن الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السهاء هو الذي نزل عليك يا محمد القرآن، منه آياتٌ محكمات بالبيان، هن أصل الكتاب الذي عليه عمادك وعماد أمتك في الدين، وعليه مفزعك ومفزعهم فيها افترضت عليك وعليهم من شرائع الإسلام،

دلالتهما، وإن كان أحدهما -أي الظاهر - يتطرقه احتمال ضعيف. والمجمل والمؤوَّل هما من المتشابه لاشتراكهما في خفاء الدلالة، وإن كان أحدُهما -أي: المؤوَّل - دالاً على معنى مرجوحٍ يقابله معنى راجح، والمجمل دالاً على مرجوحٍ يقابله معنى مرجوحٌ آخر. ونُسبت هذه الطريقةُ إلى الشافعية. (١)

قال الشاطبي: «فالتشابه حقيقيٌّ وإضافي، فالحقيقيُّ ما لا سبيلَ إلى فهم معناه، وهو المرادُ من الآية، والإضافيُّ ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصَّى المجتهدُ أدلةَ الشريعة وجد فيها ما يبين معناه. والتشابه بالمعنى الحقيقي قليلٌ جدًّا في الشريعة، وبالمعنى الإضافي كثير.» (٢)

وقد دلت هذه الآية على أن من القرآن محكمًا ومتشابِهًا، ودلت آياتٌ أُخر على أن القرآن كلَّه محكم، قال تعالى: ﴿ كِنَنَبُ أُخْرِكُمْتُ ءَايَنَهُ ﴿ [هرد:١]، وقال: ﴿ يَلْكَ ءَايَنَتُ الْكِنَبِ الْمَحْكِم وَأُتقن في بلاغته وفصاحته. كما الْكِنَبِ الْمَحْكِم وَأُتقن في بلاغته وفصاحته. كما دلت آياتٌ على أن القرآن كلَّه متشابه، قال تعالى: ﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْمُدِيثِ كِنَابًا مُتَشَيْهًا ﴾ [الزمر: ٢٣]، والمعنى أنه تشابه بين الحسن والبلاغة والحقيقة، وذلك معنى قوله: ﴿ وَلَوْكَانَ مِنْ عِندِ عَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْفِيهِ الْخِلْدَفَا كَثِيرًا ﴿ آلَ ﴾ [النساء: ٨٦]. فلا تعارض بين هذه الآيات، لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه.

⁼ وآياتٌ أخرُ هن متشابهاتٌ في التلاوة مختلفاتٌ في المعاني. "الطبري: جامع البيان، ج٥، ص١٨٨- ١٨٩. وهذا في الحقيقة رأي أبي الحسن الأشعري الذي كان يقول "إن الكتاب على نوعين: محكم ومتشابه، ويُعلَم معنى المتشابه بالرد إلى المحكم. والمحكم هو الذي أُبِينَ معناه بظاهر لفظه حتى كان تأويله تنزيله. والمتشابه ما اشتبه لفظُه ومعناه واحتمل وجوهًا مختلفة، واشتركت فيها معان متباينة يترجح بعضُها على بعض بالنظر والاستدلال". ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص١٩١-١٩١.

⁽١) الخفاجي: عناية القاضي وكفاية الراضي، ج٣، ص٥.

⁽٢) أورد المصنف كلام الشاطبي باختصار وتصرف شديد فراجعه في الموافقات، ج٢، ص٨٤-٨٦. وانظر كلامه على الإحكام والتشابه وكيفية تأويل المتشايه في ص٨٧-٩١.

وسببُ وقوع المتشابهات في القرآن هو كونُه دعوة، وموعظة، وتعليمًا وتشريعًا باقيًا، ومعجزةً في آن واحد، وخُوطب به قومٌ لم يسبق لهم عهدٌ بالتعليم والشرائع. فكان جائيًا على أسلوب مناسب يجمع هذه الأمورَ الثلاثة بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليبَ التدريسية والأمالي العلمية، وإنها كانت هجيراهم الخطابة والمقالة.

فأسلوبُ المواعظ والدعوة قريبٌ من أسلوب الخطابة. وهو لذلك لا يأتي على أساليب الكتب المؤلفة للعلم، أو القوانين الموضوعة للتشريع، فأُودعت العلومُ المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة، وكذلك أودع فيه التشريع. فلا تجد أحكامَ النوع من المعاملات كالبيع متصلاً بعضها ببعض، بل تُلفيه موزَّعًا على حسب ما اقتضته مقاماتُ الموعظة والدعوة، ليخف تلقيه على السامعين، ويعتادوا علمَ ما لم يألفوه في أسلوب قد ألفوه، فكانت متفرقةً يُضَمُّ بعضُها إلى بعض بالتدبر.

ثم إن إلقاء تلك الأحكام كان في زمن طويل يزيد على عشرين سنة، فأُلقي لم من الأحكام بمقدار ما دعت إليه حاجتُهم وقبِلَتْه مقدرتُهم. على أن بعض تشريعه أصولٌ لا تتغير، وبعضه فروعٌ تختلف باختلاف أحوالهم. فلذلك تجد بعضها عامًّا أو مطلقًا أو مجملاً، وبعضها خاصًّا أو مقيَّدًا أو مبيَّناً. فإذا كان بعض المجتهدين يرى تخصيصَ بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصيات مثلاً، فلعلَّ بعضًا منهم لا يتمسك إلا بعمومه حينئذ، كالذي يرى الخاصَّ الوارد بعد العام نسخًا فيحتاج إلى التاريخ، أو لعل بعضًا يجيء فيرى أن عمومه هو المقصود الأصلي للتشريع وأن خصوصَه حكم خاص لزمان المخاطبين، فيصبح الخاصُّ بيانًا لا تخصيصاً.

ثم إن العلومَ التي تعرَّض لها القرآن هي من العلوم العليا، أو هي علومٌ ما وراء المادة، وعلوم مراتب النفوس، وعلوم النظام العمراني، وعلوم الحكمة، وعلوم الحقوق. وفي ضيق اللغة الموضوعة عن الإيفاء بغايات مرادات هاته العلوم وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبين لها ما أوجبَ تشائمًا بين مدلولات الآيات الدالة عليها.

وإعجازُ القرآن منه إعجازٌ نظمي، ومنه إعجازٌ علمي، وهو ضربٌ عظيم من الإعجاز قدمنا بيانَه في مقدمة هذا التفسير. (١) فلما تعرض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها فيما تعرض إليه، جاء به محكمًا بعبارة تَصْلُح لحكاية حالته على ما هو عليه في نفس الأمر. وربما كان إدراكُ كنه حالته في نفس الأمر مجهولاً لأقوام، فيعدون تلك الآي الدالة عليه من المتشابه، فإذا جاء قومٌ بعدهم فأدركوا المراد منها، علموا أن ما عدّه الذين قبلهم متشابهًا ما هو إلا محكم.

على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أولها كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين. وثانيها تعويد حَمَلةِ هذه الشريعة وعلماء الأمة بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة في كل زمان لمشاركة المشرع في مراده من التشريع. ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول، لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين قائمة مقام تجديد الكتب والتآليف في اختلاف أنظمة التعليم. (٢)

⁽١) انظر للمصنف المقدمة العاشرة من: تفسير التحرير والتنوير، ج١/١، ص١٠١-١٣٠.

⁽۲) من المناسب هنا أن نورد كلامًا جيدًا للقاضي عبدالجبار في مغزى اشتهال القرآن على آيات متشابهات، حيث يقول جوابًا عن السؤال: «كيف يجوز أن ينزل ما يشتبه والمراد البيان؟ وجوابنا أن ذلك ربها يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كل الناس في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم، ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل ومراجعة العلماء، وهذا يجوز أن يعرف المدرس أنه إذا ألقى المسألة إلى المتعلم من دون جواب يكون أصلح ليتكل على نفسه وغيره... وبين تعالى أن من في قلبه زيغ يتبع المتشابه كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما في القرآن فذمهم بذلك. والواجب اتباع الدليل، وليس في المتشابه آية إلا ويقترن بها ما يدل على المراد. والعقل يدل على ذلك، فالله تعلى جعل بعض القرآن متشابهًا ليؤدي إلى إثارة العلم وإلى أن لا يتكلوا على تقليد القرآن، ففيه مصلحة كبيرة.» قاضي القضاة عهاد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: تنزيه القرآن عن المطاعن مصلحة كبيرة.» قاضي القضاة عهاد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد: تنزيه القرآن عن المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٢١: إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي (نشرة مصورة عن طبعة المواب التوحيد والعدل، عبد العمورة عن طبعة

فإذا علمتَ هذا، علمت أصلَ السبب في وجود ما يُسمَّى بالمتشابه في القرآن. وبقي أن نذكر لك مراتبَ التشابه وتفاوتَ أسبابها، وأنها فيها انتهى إليه استقراؤنا الآن عشرُ مراتب:

أولاها: معانٍ قُصد إيداعُها في القرآن، وقصد إجمالها إما لعدم قابلية البشر لفهمها ولو في الجملة إن قلنا بوجود المجمل الذي استأثر الله بعلمه على ما سيأتي اونحن لا نختاره وإما لعدم قابليتهم لفهمها بالكنه فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم قابلية بعضهم في عصر أو جهة لفهمها بالكنه، وهذا مثل أحوال القيامة وبعض شؤون الربوبية، كالتجلي في ظل الغمام والرؤية والكلام ونحو ذلك.

وثانيتها: معانِ قُصد الإعلامُ بها وتعيَّنَ إيرادُها مجملًا مع إمكان حملها على معان معلومة لكن بتأويلات، كحروف أوائل السور، ونحو: ﴿ٱلرَّمْنُ عَلَى ٱلْعَـرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿ اللَّهِ مَا اللَّهِ اللَّهِ مَا اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ الللَّلْمُ اللَّهُ اللَّلْمُ اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّا اللَّهُ ا

ثالثتها: معان عالية ضاقت عن تمام كنهها اللغةُ الموضوعة لأقصى ما هو متعارَف الواضعين لا لغير المتقارب، فعُبِّر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرِّب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله، نحو «الرحن»، «الرؤوف»، «المتكبر»، «نور الساوات والأرض».

رابعتها: معانٍ قَصُرت عنها الأفهامُ في بعض أحوال العصور، وأُودِعت في القرآن ليكون وجودُها معجزةً لأهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجام النظمي نحو: ﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرِّلَهَا ﴾ [س:٣٨]، ﴿ وَٱرْسَلْنَا ٱلرِّينَحَ

القاهرة، بدون اسم الناشر ولا تاريخ النشر ولا مكانه)، ص٣٧٣-٣٧٦. وانظر كذلك مقدمة
 كتابه: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٩)،
 ص٥-٣٩.

⁽١) لعل لفعل استوى خصوصيةً في اللغة أدركها أهل اللسان يومئذ كان بها أجدرَ بالدلالة على معنى تمكن الخالق من مخلوقه، ولذلك اختير في الآيتين دون فعل غلب أو تمكن أو نحوهما. - المصنف.

لَوْقِحَ ﴾ [الحجر: ٢٢]، ﴿ يُكُوِّرُ أَلَيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ ﴾ [الزمر: ٥]، ﴿ وَتَرَى ٱلِجِّبَالَ تَعْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِى تَمُرُّمَرَ السَّمَابِ ﴾ [النمل: ٨٨]، ﴿ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ الشَمَابِ ﴾ [النمر: ٣٠]، ﴿ وَكَانَ السَّمَاءَ وَهِيَ دُخَانُ ﴾ [النور: ٣٠]، ﴿ فُمَّ ٱسْتَوَى ٓ إِلَى ٱلسَّمَاءَ وَهِيَ دُخَانُ ﴾ [النور: ٣٠]، ﴿ وَكَانَ السَّمَاءَ وَهِيَ دُخَانُ ﴾ [النور: ٢٠]، وذكر سد يأجوج ومأجوج.

خامستها: مجازاتٌ وكناياتٌ مستعمَلةٌ في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحملُ عليها، وتوقف فريقٌ في محملها تنزيهًا نحو: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعُيُنِكَ ۗ معانِي لا يليق الحملُ عليها، وتوقف فريقٌ في محملها تنزيهًا نحو: ﴿ وَإِنَّكَ بِأَعُيُنِكا ۗ ﴾ [الرحن:٢٧]. (١) ونحو الطور:٤٨]، ﴿ وَيَبَّعَى وَجَّهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحن:٢٧]. (١) ونحو المشاكلة في: ﴿ يُخُلِعُونَ اللَّهَ وَهُو خَلِعُهُم ﴾ [النساء:١٤٨].

وسادستها: ألفاظٌ من لغات العرب لم تُعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم من قريش والأنصار، مثل: ﴿ وَفَرَهَهُ وَأَبَّا اللهِ ﴿ وَمَلَ اللهِ مَثَلَ اللهِ وَمَثَلَ اللهِ مَثَلُ اللهُ وَمَثَلُ اللهُ اللهُ وَمَثَلُ اللهُ عَلَى النوبة:١١٤]، ﴿ وَلَاطَعَامُ إِلَا مِنْ عِسْلِينِ اللهُ الله

⁽١) إذ تطلق العين على الحفظ والعناية، قال النابغة: «عهدتك ترعاني بعين بصيرة». وتُطلق اليدُ على القدرة والقوة، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْد﴾. ويُطلق الوجهُ على الذات، تقول: فعلته لوجه زيد. - المصنف.

⁽٢) روي أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: ﴿ أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَىٰ تَعَوِّفِ ﴾ [النحل:٤٧]، فقال: ما تقولون في تخوف؟ فقام شيخ من هذيل: هذه لغتنا، التخوف التنقص. فقال عمر هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال نعم قال أبو كبير يصف ناقته:

تَخَوْف الرحْلُ منها تَامِكُا قرِدًا كسما تَخَوف عُسودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ الناس، ما تَخَوف عُسودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ الناس، ما تَخَولون في قول الله عز وجل: ﴿ أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوْفٍ ﴾؟ فسكت الناس. فقال شيخ من بني هذيل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين، التخوف: التنقص. فخرج رجل فقال: يا فلان ما فعل دينك؟ قال: تخوفته، أي تنقصته؛ فرجع فأخبر عمر، فقال عمر: أتعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير الهذلي يصف ناقة تنقص السيرُ سنامَها بعد تمكنه واكتنازه:

تَخَوَّف الرحْلُ منها تَامِكُا قَردًا كَا تَخَوَّف عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ =

[الحاقة: ٣٦]. (1) وقريبٌ من هذا [قوله تعالى]: ﴿وَمَالَتُكُلُّ وَحِدَةٍ مِّنَهُنَّ سِكِينًا ﴾ [بوسف: ٣١]، قال أبو هريرة: «ما نقول غير المدية حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَمَالَتُكُلُّ وَحِدَةٍ مِّنَهُنَ سِكِينًا ﴾. "(٢)

سابعتها: مصطلحاتٌ شرعية لم يكن للعرب علمٌ بخصوصها، فها اشتهر منها بين المسلمين معناه صار حقيقةً عرفية، كالتيمم والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمالُ كالربا، قال عمر: «نزلت آيات الربا في آخر ما نزل، فَتُوفِي رسولُ الله ﷺ ولم يبينها.»(٣)

فقال عمر: يا أيها الناس، عليكم بديوانكم شعرِ الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم.»
 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج١١، ص٣٣٢. و تَمك السنام: طال وارتفع، والسَّفَن والمسفن:
 ما يُنجر به الخشب.

⁽١) عن ابن عباس: «لا أدري ما الأوّاه، وما الغسلين». - المصنف.

⁽۲) أخرج البخاري عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله يلي يقول: «مثلي ومثلُ الناس، كمثل رجل استوقد نارًا، فجعل الفراشُ وهذه الدواب تقع في النار. وقال: كانت امرأتان معها ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنها ذهب بابنكِ، وقالت الأخرى: إنها ذهب بابنكِ، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليهان بن داود فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهها، فقالت الصغرى: لا، تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى». قال أبو هريرة: «والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية.» صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ١٧٢٠، ص٥٧٥- الأقضية»، الحديث ١٧٢٠، ص١٨٢٠، ص٢٥٠.

⁽٣) ونص كلام عمر: "إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرُّبَا، وَإِنَّ رَسُولَ الله عَلَيْ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرُهَا لَنَا. فَدَعُوا الرُّبَا والرِّيبَةَ». سنن ابن ماجه، «كتاب التجارات»، الحديث٢٢٧، ص٣٥٥؛ كنز العمال، «باب في الربا وأحكامه»، الحديث٢٠٨، ١٠٠٨، ج٤، ص١٨٦. وأخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر، قال: «خطب عمر على منبر رسول الله على فقال: إنه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خسة أشياء: العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل، والخمر ما خامر العقل. وثلاث وددت أن رسول الله على يفارقنا حتى يعهد إلينا عهدًا: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا». صحيح البخاري، يفارقنا حتى المخديث ١١٥٣، صحيح مسلم، «كتاب التفسير»، الحديث٢٠٣٠، صحرت من المنا الله عرب البخاري، وقد عرض ابن رشد الجد (في باب ما جاء في تحريم الربا من كتاب الصرف) لقول عمر ووجهه بكلام يحسن جلبه هنا، قال: «ولم يرد عمر بن الخطاب على بقوله:

ثامنتها: أساليبُ عربية جهلها أقوامٌ فظنوا الكلامَ بها متشابِها، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كُمِثْلِهِ مَنَى أَنَّ ﴾ [الشورى:١١]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ الْاِلْمَةِ: ١٧]، ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿ اللَّهِ السَّانِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّا اللَّلْمُ اللَّا اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّالَّ ا

إن رسول الله تُوُفِّي قبل أن يفسرها، أنه ﷺ لم يفسر آية الربا ولا بين المرادَ بها، وإنها أراد – والله أعلم – أنه لم يعم جميعَ وجوه الربا بالنص عليها، للعلم الحاصل أنه علي قد نص على كثير منها.» ثم قال بعد أن ساق عدة أمثلة على صور الربا التي بينها الرسول ﷺ: «فأخبر [عمر] ﷺ أن من وجوه الربا ما هو بيِّنٌ لنص النبي المُلِينَ عليه، وباطنٌ خفيٌّ لعدم النص فيه، وتمنى أن تكونَ جميعُ وجوه الربا ظاهرةً يعلمها بنص النبي الطُّيِّلا عليها، ولا يفتقر إلى طلب الأدلة في شيء منها. والله عز وجل لَمَا أراد أن يمتحن عباده ويبتليهم فرق بين طرق العلم، فجعل منه ظاهرًا جليًّا وباطنًا خفيًّا، ليُعلم الباطن الخفي بالاجتهاد والنظر من الظاهر الخفي، فيرفع بذلك الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات. ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الصرف»، ج٢، ص١٢-١٣. كما عرض الإمام المازري للمسألة ذاتها ووجه قولَ عمر على النحو الآتي فقال: «هذا، والشرع لَم يستوف النص على كل النوازل، بل ذكر شيئًا ووكل للعلماء إلى الاستنباط منه (كذا في الأصل، والصواب حذف حرف «إلى» فلا حاجة إليه)، كما فعل في النص على تحريم التفاضل في النسيئة. وفي (كذا) الممكن أن يورد لفظًا مستوعبًا لجميع الربويات حتى لا يُتصور فيها اختلاف بين العلماء، ولكنه لم يفعل توسعة على الأمة بالاجتهاد في المسكوت عنه، وليرفع الله درجة الذين أوتوا العلم بالاستنباط من كلامه في الأمور الدالة على مراداته وأحكامه، فقد يجرى التخصيص بالصفة هذا المجرى، ويقصد فيه المعنى. » المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي: إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠١)، ص٣٤٥. كما علق المصنف على كلام عمر بن الخطاب موجهًا إياه بما يلي: «والوجه عندي أن ليس مراد عمر أنَّ لفظ الربا مجمل؛ لأنه قابله بالبيان وبالتفسير. بل أراد أن تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يعمه النبي عليه بالتنصيص؛ لأن المتقدمين لا يتوخون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية، فهؤلاء الحنفية سموا المخصصات بيان تغيير. وذكر ابن العربي في العواصم أن أهل الحديث يتوسعون في معنى البيان. وفي تفسير الفخر عن الشافعي أن قوله تعالى: ﴿وَأَصَّلُ ٱللَّهُ ٱلْبُـيُّعَ وَحَرَّمُ الرِّبُواَّ ﴾ [البقرة:٢٧٥] من المجملات التي يجوز التمسك بها، أي بعموميها: عموم البيع وعموم الربا؛ لأنه إن كان المراد جنس البيع وجنس الزيادة لزم بيان أي بيع وأي زيادة، وإن كان المراد كل بيع وكل زيادة فما من بيع إلا وفيه زيادة، فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع، فوجب الرجوع إلى بيان الرسول الله .» تفسير التحرير والتنوير، ج٣/ ٣، ص٨٧. وتاسعتُها: آياتٌ جاءت على عاداتِ العرب ففهمها المخاطَبون، وجاء مَنْ بعدهم فلم يفهموها فظنوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِاعْتَمَرَ فَلَا بعدهم فلم يفهموها فظنوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِاعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَوَّفَ بِهِماً ﴾ [البقرة:١٥٨]. في الموطأ قال ابن الزبير: «قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديثُ السن: أرأيتِ قولَ الله تبارك وتعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرُوةَ مِن شَعَآبِرِاللَّهِ فَمَنْ حَجَ ٱلْبَيْتَ أَوِاعْتَمَر فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَوَّفَ بِهِماً ﴾ [البقرة:١٥٥]، فيا على الرجل شيءٌ أن لا يطوف بينها، فقالت: كلاً، لو كان كها تقول لكانت: فلا جناحَ عليه أن لا يطوف بهها، إنها أنزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يُهلون لمناة... والخ... (١) ومنه: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ مُكْنَتُمْ تَغْتَانُونَ أَنفُسَكُمُ ﴾ [البقرة:١٨٧]، ﴿ لَيْسَ عَلَى الرّبُولُ وَعَمِلُوا ٱلصَّلِحَتِ مُنَاحُ فِيما طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّلِحَتِ مُمَا اللهَ وَمَا المَوا مَن الخمر قبل تحريمها.

عاشرتها: أفهامٌ ضعيفة تظن كثيرًا في المتشابه وما هو منه، وذلك أفهامُ الباطنية وأفهام الظاهرية، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [القلم:٤١]. (٢)

وليس من المتشابه ما صُرِّح فيه بأنًا لا نصل إلى علمه كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَصْرِ رَبِي ﴾ [الإسراء: ١٥٥]، ولا ما ذكر منه حصولُه على إجماله دون توصيف يفضي إلى التشابه كقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقِيسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لِمِثُواْ غَيْرَ سَاعَةً ﴾ [الروم: ٥٥]، ولا ما صُرح بجهل زمنه كقوله: ﴿لاَ تَأْتِيكُمُ إِلّا بَغْنَةٌ ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

⁽۱) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الحج»، الحديث، ٩٠١، ج٢، ص٥٠٥-٥٠٨، صحيح البخاري، «كتاب الحج»، الحديث، الحد

⁽٢) جاء عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَوَمَ يُكْشَفُ عَن سَاقِ ﴾ [القلم:٤٢] أنه قال : «يُكشف عن أمر عظيم، ألا تسمع العربَ تقول: وقامت الحرب بنا على ساق.» الطبري: جامع البيان، ج٢٣، ص١٨٧.

وقد علمتم من هذا أن ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة، إما لضيقها عن المعاني، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإما لتناسي بعض اللغة. فالإحكام والتشابه صفتان للألفاظ باعتبار فهم المعاني.

ثم قوله تعالى: ﴿ هُنَّ أُمُّ الْكِنْكِ ﴾ [آل عمران:٧] أريد بالأم هنا الأصلُ الذي إليه مرجع المقصود من الكتاب، كما قالوا أم الرأس. قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُصَى: ٥٩]؛ وذلك أن المحكم بمعنى المتضح هو القُصُلُ الذي يؤول إليه المتشابه. ويحتمل أن يكون لفظ «أم» هنا استعارةً للكثير والمعظم، إذا فُسِّر المحكم بما دل على معناه، والمتشابه بها استأثر الله بعلمه، ذلك أن المتشابه بهذا التفسير قليل جدًّا في القرآن.

وقوله: ﴿ فَيَتَبِعُونَ مَا تَشَبَهُ مِنْهُ ﴾ [آل عمران:٧]، الاتباع هنا مجازٌ عن البحث والتنقيب، أي يبحثون عن المتشابه ويحصونه. وقد ذكر الله علة هذا الاتباع، وهو طلب الفتنة وطلب أن يؤولوه، وقد عُلم أن المرادَ تأويلُه بها يوافق أهواءهم من إلقاء الشك والفتنة. ولَمَّا وصف الله أصحابَ هذا المقصد بالزيغ، علمنا أن ذمَّهم بذلك لهذا القصد. ولا شكَّ أن كلَّ اشتغال بالمتشابه، إذا كان مفضيًا إلى هذا المقصد، يناله شيءٌ من هذا الذم على تفاوت في مقداره.

فالذين اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله المنافقون والزنادقة والمشركون، مثل العاصي بن وائل السهمي (١) حين جاءه رجل من المسلمين يتقاضاه دينًا، فقال له: «إن محمدًا يقول لكم إننا سنُحْيا ونُبعث، فسيكون لي مال وولد بعد البعث، فأقضيك دينك يومئذ»، فنزل قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَ يُتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِعَايَدِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَ

⁽۱) هو العاص بن وائل السهمي، القرشي، والد عمرو بن العاص. كان شديدَ العداوة لرسول الله المعاض بن وائل السهمي، القرشي، والد عمرو بن العاص العالم المعانف.

مَالُا وَوَلَدًا (٧٧) ﴾ [مريم: ٧٧]. (١)

وكذلك فتنة القرامطة، قال محمد بن علي بن رِزام الكوفي: كنت بمكة حين كان الجنّابي زعيم القرامطة (٢) بمكة، وهم يقتلون الحُجَّاج ويقولون: أليس قد قال لكم محمد: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ وَكَانَ ءَامِنًا ﴾ [آل عمران:٩٧]، فأيُّ أمنٍ هذا؟ قال: فقلتُ له: هذا خرج في صورة الخبر، والمراد أي مَنْ دخله فأمّنوه، كقوله: ﴿ وَٱلْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصُن ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

والذين شابهوهم في ذلك كلَّ قوم يجعلون البحث في المتشابه ديدنهم، ويفضون بذلك إلى خلافاتٍ وتعصبات، وكلُّ من يؤوِّل المتشابة على هواه بغير دليل على تأويله. وقد فُهِم أن المراد التأويل بحسب الهوى أو التأويل الملقي في الفتنة بقرينة قول تعالى: ﴿ وَمَا يَعَلَمُ مَا أُويلَهُ وَ إِلَّا اللهُ ﴾، كما فهم من قوله: «يتبعون» أنهم يهيمون ذلك ويستهترون به. وهذا ملاكُ التفرقة بين حال مَنْ يتبع المتشابة للإيقاع في الشك والإلحاد، وبين حال من يفسر المتشابه ويؤوله إذا دعاه داع إلى ذلك. وفي البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلاً قال لابن عباس:

"إنني أجد في القرآن أشياء تختلف علي، قال: ما هو؟ قال: ﴿ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ عَلَى بَعْضِ بَلَسَآءَلُونَ الله وَمَبِ فِ وَلَا يَتَسَاءَ لُونَ الله وَالله عَلَى بَعْضِ مَلَى بَعْضِ مَلَى بَعْضِ مَلَى بَعْضِ بَلَسَآءَلُونَ الله وَمَبِ فِ وَلَا يَكُنُونَ الله حَدِيثًا الله وَالله عَلَى بَعْضِ بَلَسَاءَ ١٠٤]، وقال: ﴿ وَلَا يَكُنُونَ الله حَدِيثًا الله وَالله عَلَى الله وقال: ﴿ وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وقال: ﴿ وَالله وَاله وَالله وَال

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث ۲۰۹۱، ص٣٥٥–٣٣٦؛ «كتاب الخصومات»، الحديث ۲۰۹۱، ص ٢٤٢٠، ص ٢٢٨–٢٨٤؛ سنن الحديث ٢٧٣١–٤٧٣٥، ص ٢٢٨-٤٧٨؛ سنن الترمذي، «كتاب التفسير»، الحديث ٣٦٦-٢٠، ص ٧٣٠.

⁽٢) الجنابي هو الحسين بن بهرام الجنابي كبير القرامطة، قتل سنة ٣٠١. - المصنف.

٠٣١، فذكر خلق السهاء قبل خلق الأرض، ثم قال: ﴿ قُلْ أَيْنَكُمُ لَتَكُفُّرُونَ بِأَلَا يَكُمُ لَتَكُفُّرُونَ بِأَلَا يَكِمُ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَجَعَلُونَ لَهُ وَ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۚ الْعَرَاقِ وَعِي دُخَانُ فَقَالَ لَمَا وَلِلْأَرْضِ وَقَدَّرَ فِيهَا أَقُواَ مَهِ وَقَالَ لَمَا الْقَوَا لَهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ الْمُواللَّهُ الْمُؤْمِلُولُ اللَّهُ الْمُؤْمِلُ اللَّهُ الْمُؤْمِلُولُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُؤْمِلُولُ اللَّه

وقوله: ﴿ وَمَا يَعُلَمُ تَأْوِيلَهُ وَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ ﴾ ، جملةُ حال ، أي وهم لا قِبَلَ لهم بتأويله ؛ إذ ليس تأويلُه لأمثالهم ، كما قيل: «ليس بعشك فادرجي». (٢) ومن هنا أمسك السلفُ عن تأويل المتشابهات غير الراجعة إلى التشريع ، فقال أبو بكر ﷺ:

⁽١) صحيح البخاري، «كتاب التفسير - سورة حم السجدة»، ص ٨٤٩.

⁽٢) «ليس بَعُشِّك فَادْرُجِي»، ويروى «ليس أوانَ عشك فادْرُجِي»، مثلٌ يقال فيمن يتعرض لِمَا ليس مِنْ شأنه أو هو غيرُ مؤهَّل له، كما يُقال في المُطْمَئِنّ في غير وقْتِه فيُؤمَرُ بالجِّدِّ والحركة. وقد جاء هذا المثل في قول الشاعر:

لَـــيْسَ هَــــذَا عُشَـــكِ فَــادْرُجِي وَأَنْقُرِي حَيْثُ مَا شِــئْتِ أَنْ تَنْقُـرِي

«أيُّ أرضٍ تُقِلُّنِي، وأيُّ سماء تُظِلني، إن قلت في كتاب الله بما لا أعلم.» (١) وجاء في زمن عمر الله رجلٌ إلى المدينة من البصرة يقال له صَبيغ بن شريك أو ابن عسل التميمي، (٢) فجعل يسأل الناسَ عن متشابه القرآن وعن أشياء، فأحضره عمر وضربه ضربًا موجعًا، وكرر ذلك أيامًا فقال: «حسبُك يا أمير المؤمنين، فقد ذهبَ ما كنتُ أجد في رأسي»، ثم أرجعه إلى البصرة، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن يمنع الناس من مخالطته. (٣)

ومن السلف مَنْ تأوَّل عند عروضَ الشبهة لبعض الناس، كما فعل ابن عباس فيما ذكرناه آنفًا، قال ابن العربي في العواصم: «من الكائدين للإسلام الباطنية والظاهرية.»(٤)

قلت: أما الباطنية فقد جعلوا معظمَ القرآن متشابِها، وتأولوه بحسب أهوائهم. وأما الظاهرية فقد أكثروا في متشابهه، واعتقدوا سببَ التشابه واقعاً. فالأولون دخلوا في قوله: ﴿وَابْتِغَآة تَأْوِيلِهِ ٤ ﴾، والآخرون خرجوا من قوله من قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا أُويلَهُ وَالرَّسِخُونَ فِ الْمِلْهِ ﴾، أو ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا أُويلَهُ وَإِلَّا اللهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْمِلْهِ ﴾، أو ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا أُويلَهُ وَإِلَّا الله أَلَهُ وَالرَّسِخُونَ فِي المعواصم: «وأصلُ الظاهرية الخوارجُ الذين السلف والخلف. قال ابن العربي في العواصم: «وأصلُ الظاهرية الخوارجُ الذين

⁽١) ابن كثير: عمدة التفسير، ج١، ص٤٥.

⁽٢) بصاد مهملة وغين معجمة بصيغة الصفة المشبهة، ويحرفه كثير فيقولون ضبيع بضاد معجمة وعين مهملة وبصيغة التصغير. - المصنف.

⁽٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٢-٢٤.

⁽٤) أورد المصنف كلام ابن العربي مختصرًا وبتصرف، ولعله من المفيد المجيء به كاملاً، قال: «وقد بينا في غير موضع أن الكائدين للإسلام كثير، والمقصرون فيه كثير، وأولياؤه المستغلون به قليل. فممن كاده الباطنية، وقد بينا جملة أحوالهم. وممن كاده الظاهرية، وهم طائفتان: إحداهما المتبعون للظاهر في العقائد والأصول. الثانية المتبعون للظاهر في الأصول. وكلا الطائفتين في الأصل خبيثة، وما تفرع عنها خبيث مثلها... وهذه الطائفة الآخذة بالظاهر في العقائد، هي في طرف التشبيه كالأولى في التعطيل.» ابن العربي: العواصم من القواصم، ص٢٠٨.

قالوا: لا حكمَ إلا لله»،(١) يعني أنهم أخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْكُكُمُ إِلَّا لِللَّهِ ﴾ [الأنعام:٥٧؛ يوسف:٤٠ و٢٦]، ولم يتأولوه بها هو المرادُ من الحكم هنا.

والمرادُ بالراسخين في العلم الذين تمكنوا في علم الكتاب ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه. وأصلُ الرسوخ في كلام العرب الثبات والتمكُّن، فهم يُحسنون مواقع التأويل ويعلمونه. ولذا فقوله: «والراسخون» معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشريف عظيم، كقوله: ﴿ شَهِ دَاللّهُ أَنّهُ لا إله إلا هُو وَالْمَلَة عَلَيْهُ وَالله الله على الله على الله والمنافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي وابن عطية من المالكية. وعلى هذا والسي في القرآن آيةٌ استأثر الله بعلمها. وحكى إمامُ الحرمين عن ابن عباس أنه قال في هاته الآية: «أنا عِمَّنْ يعلم تأويلَه.» (٢)

⁽١) لم أجد هذه العبارة المنسوبة لابن العربي في كتاب «العواصم من القواصم» في نشرتيه الناقصة (لمحب الدين الخطيب) والكاملة (لعمار طالبي).

⁽٢) انظر حكاية الأقوال في معنى الآية وخاصة ما ذهب إليه ابن عباس ومجاهد والربيع وابن فورك وغيرهم من القول بعطف عبارة «والراسخون» على اسم الجلالة في: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٢٦-٢٩. وأحمد القرطبي هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي القرآن، ج٥، ص٢٦-٤٩، وأحمد القرطبي هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي كتاب الشرح على صحيح مسلم المسمى «المفهم لم أشكل من تلخيص كتاب مسلم». وعلى عكس ما ذكر المصنف متابعة - فيها يبدو - لما حكاه صاحب الجامع لأحكام القرآن، فإن أحمد القرطبي قد مال إلى رأي من قال بالوقف والاستئناف في الآية دون العطف، حيث قال: «وقيل: والراسخون معطوف على الله تعالى، حُكي عن على وابن عباس، والأول (يعني كون قوله تعالى: ﴿وَالرَسِحُونَ فِي الْمِلْمِ يَعُولُونَ ءَامَنَا بِهِ عَلَى الله على الله عز وجل، وأبهم داخلون في علم المتشابه في كتاب الله، وأنهم مع علمهم به بالعطف على اسم الله عز وجل، وأنهم داخلون في علم المتشابه في كتاب الله، وأنهم مع علمهم به والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به. وقاله الربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير.» = والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به. وقاله الربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير.» =

وقيل: الوقف على قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ ﴾ ، وإن جملة ﴿وَالرَّسِخُونَ فِ ٱلْمِلْمِ ﴾ مستأنفة. وهذا مرويٌّ عن جمهور السلف، وهو قولُ ابن عمر وعائشة وابن مسعود وأبي، ورواه أشهب عن مالك في جامع العُتْبِيَّة. (١) وقاله عروة بن الزبير والكسائي والأخفش والفراء والحنفية، وإليه مال الإمام فخرالدين. (٢)

ويؤيد الأول الوصفُ بـ «الراسخون في العلم»؛ فإنه دليل بَيِّن على أن الحكم الذي أُثبِتَ لهذا الفريق هو حكمٌ من معنى العلم والفهم في المعضلات، وذلك هو تأويل المتشابه. على أن أصل العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفًا على اسم الجلالة. ولو كان الراسخون مبتدأ وجملة «يقولون آمنا به» خبرًا، لكان حاصلُ هذا الخبر مما يستوي فيه سائرُ المسلمين الذين لا زيغ في قلوجم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة.

قال ابن عطية: «فتسميتُهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميعُ مَنْ يفهم كلامَ العرب. وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع؟ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام، وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ، وذلك كله بقريحة معدة.» (٣) وفي قوله ﴿وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُواْ الْمَالِمِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللهُ اللهُ

⁼ ثم قال: «ورجح ابن فورك أن الراسخين يعلمون التأويل، وأطنب في ذلك.» ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز، ج١، ص٢٠٤-٤٠٤. هذا ولم أعثر على الموضع الذي ذكر فيه الجويني كلامَ ابن عباس.

⁽۱) ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الجامع الرابع»، ج١٧، ص١٢٥.

⁽٢) قال الرازي بعد أن ذكر القائلين بهذا الرأي: «وهو المختار عندنا.» التفسير الكبير، ج٤/٧، ص١٥٣.

⁽٣) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج١، ص٤٠٣.

⁽٤) يقول الباقلاني فيها يبدو أن المصنف قد اعتمده: «والذي نختاره ونذهب إليه في تأويل قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَرِهِكُ ﴾ أنه ما اشتبه ظاهره، واحتمل تأويلات كثيرة مختلفة، واحتيج في معرفة المراد به إلى =

واحتج أصحابُ الرأي الثاني -وهو رأيُ الوقف على اسم الجلالة - بأن الظاهر أن تكون جملة «والراسخون» مستأنفة لتكون معادلاً لجملة: ﴿فَأَمَا الّذِينَ فِ قُلُوبِهِمْ زَيْغُ ﴾، والتقدير «وأما الراسخون في العلم». أجاب التفتازاني بأن المعادل لا يلزم أن يكون مذكورًا بأن يحذف لدلالة الكلام عليه. (١) واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَا بِهِ عَكُلٌ مِّنَ عِندِرَيِّناً ﴾. قال الفخر: «لو كانوا عالمين بتأويله لم يكن لهذا الكلام فائدة، إذ الإيهان بها ظهر معناه أمر غير غريب، وسنجيب عن هذا عند الكلام على هذه الجملة.» وذكر الفخر حججًا أخر غير مستقيمة. (٢)

(۱) لم أجد هذا الكلام المنسوب للسعد التفتازاني فيها تيسر لي الاطلاع عليه من مصنفاته المطبوعة (ومنها شرح المقاصد، وشرح العقائد النسفية، والمطول على مختصر التبريزي للمفتاح، وحاشيته على شرح الإيجي لمختصر ابن الحاجب الأصولي). ومن الراجح أن المصنف نقله من حاشية السعد على الكشاف، وهي ما تزال مخطوطة حسب علمي.

(٢) أورد المصنف كلام الرازي بتصرف ولفظه بتهامه: «فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيهان به مدح؛ لأن كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به. إنها الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل =

فحص وتأمل، وردِّ له إلى ظاهر آخر ودليل عقل وما يقوم مقام ذلك، مما يكشف المراد به، وإن ذلك مما يعلم الله تأويله، ويعلمه أيضًا الراسخون في العلم، وأن الله سبحانه لم ينزل من كتابه شيئًا لا يعرف تأويله، ولا طريق للعرب الذين أنزل عليهم، ولا لهم سبيلٌ إلى العلم به، ولا يجوز أن يكلمهم بها هو سبيله مع قوله: ﴿ إِنَّاجَعَلَنَهُ قُرْءَ نَاعَرَبِيًّا ﴾ الزعرف: ١٦، وقوله: ﴿ وَمَآأَرُسَلُنَا مِن رَسُولٍ لِلّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ، ﴾ البراميم: ١٤، وقوله: ﴿ إِسَانُ اللّهِ عَلَى اللّهِ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ، ﴾ البراميم: ١٤ في نظائر هذه الآيات الدالة على أنه بلسان العرب، وما تعرفه وتعقله في عادة خطابها، ولا نقول بالوقف على قوله: ﴿ إِلّا اللّه ﴾ بل الواو عندنا في قوله: ﴿ وَالرّسِحُونَ فِي الْمِيلِي وَاو نسق وعطف، وأن جميع ما رُويَ عن بعض المفسرين وأهل اللغة أنه لا يعرف له تأمِيلًا، فإنه معروفُ المعنى والتأويل عند غيره، ومما قد كشف الله سبحانه عن المراد بواضح أدلته، وبين براهينه، وإذا ذلك كذلك بكل توهمهم أن الله لأنزل في كتابه ما لا يعرفه أهلُ اللغة ولا طريق وبين براهينه، وإذا ذلك كذلك بكل توهمهم أن الله لأنزل في كتابه ما لا يعرفه أهلُ اللغة ولا طريق للخلق جميعًا إلى معرفة المراد به الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب: الانتصار للقرآن، تحقيق عمد عصام القضاة (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٤١/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٦٥-٧٧٧.

ولا يخفى أن أهلَ القول الأول لا يثبتون متشابِهًا غير ما خفي المرادُ منه، وأن خفاء المراد متفاوت، وأن أهلَ القول الثاني يثبتون متشابهًا استأثر الله بعلمه وهو أيضًا متفاوت؛ لأن منه ما يقبل تأويلاتٍ قريبة، وهو مما ينبغي أن لا يعد من المتشابه في اصطلاحهم. لكن صنيعهم في الإمساك عن تأويل آياتٍ كثيرة سهلٍ تأويلُها -مثل: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَغَيُنِنَا ﴾ [الطور: ٤٨] - دل على أنهم يسدون باب التأويل في المتشابه. قال الشيخ ابن عطية: "إن تأويل ما يمكن تأويلُه لا يَعلم تأويلَه -على الاستيفاء - إلا الله تعالى. فمَنْ قال من العلماء الحذّاق بأن الراسخين لا يعلمون تأويلَ المتشابه، فإنها أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن آخر أن الله وصفَ الراسخين بعلم التأويل على الكمال. » (١)

والعبث. فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل العقلية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين، عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن. انظر هذا الكلام وباقي الحجج التي أوماً إليها المصنف في: التفسير الكبير، ج٤/٧، ص١٥٣-١٥٥.

⁽۱) أورد المصنف كلام ابن عطية بتصرف واختصار شديدين، ونصه: «وهذه المسألة إذا تؤملت قرب الحلاف فيها من الاتفاق، وذلك أن الله تعالى قسم آي الكتاب قسمين: محكمًا ومتشابها. فالمحكم هو المتضح المعنى لكل مَنْ يفهم كلام العرب لا يحتاج فيه إلى نظر ولا يتعلق به شيء يلبس، ويستوي في علمه الراسخُ وغيره. والمتشابه يتنوع: فمنه ما لا يعلم البتة، كأمر الروح، وآماد المغيبات التي قد أعلم الله بوقوعها، إلى سائر ذلك. ومنه ما يُحمل على وجوه في اللغة ومناح في كلام العرب، فيُتأول تأويله المستقيم، ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلق به من تأويل غير مستقيم، كقوله في عيسى: ﴿وَرُوحُ مُنِدُهُ ﴾ [النساء: ١٧١] إلى غير ذلك، ولا يسمى أحد راسخًا إلا بأن يعلم من هذا النوع كثيرًا بحسب ما قُدر له. وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس يسمى راسخًا. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ مَا يُويلُهُ وَمَا الضمير عائدٌ على جميع متشابه القرآن، وهو نوعان كها ذكرنا. فقوله ﴿إِلَّ اللهُ ﴾ مقتض ببديه العقل أنه يعلمه على الكمال والاستيفاء - يعلم نوعيه جميعاً. فإن جعلنا قوله: ﴿وَالرَسِحُونَ ﴾ عطفًا على اسم الله تعالى، فالمعنى إدخاهُم في علم التأويل لا على الكمال، بل علمُهم إنها هو في النوع الثاني من المتشابه، وبديه العقل تقضي بهذا، والكلام مستقيم على فصاحة بل علمُهم إنها هو في النوع الثاني من المتشابه، وبديه العقل تقضي بهذا، والكلام مستقيم على فصاحة العرب... فالمعنى: وما يعلم تأويل المتشابه إلا الله، والراسخون كلُّ بقدره وما يصلح له،

والراسخون بحال قول في جميعه ﴿ اَمَنّا بِهِ عَلَى وإذا تحصل لهم في الذي لا يعلم ولا يتصور عليه تميزه من غيره، فذلك قدر من العلم بتأويله. وإن جعلنا قوله: ﴿ وَالرَّسِحُونَ ﴾ رفعًا بالابتداء مقطوعًا مما قبله، فتسميتهم راسخين يقتضي بأنهم يعلمون أكثرَ من المحكم الذي يستوي في علمه جميعٌ مَنْ يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع؟ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام، وموارد الأحكام، ومواقع المواعظ، وذلك كله بقريحة معدة. فلعنى: وما يعلم تأويله على الاستيفاء إلا الله، والقوم الذين يعلمون منه ما يمكن أن يُعلم يقولون في جميعه ﴿ يَقُولُونَ اَمَنّا بِهِ عَلَى أَيْ مِنْ عِندِ رَبِّنا أَ ﴾. وهذا القدر هو الذي تعاطى ابن عباس عباس ترجمان القرآن، ولا يتأول عليه أنه علم وقت الساعة وأمر الروح وما شاكله. فإعراب سطرناه. فأما من يقول إن المتشابه إنها هو ما لا سبيلَ لأحد إلى علمه، فيستقيم على قوله إخرا أُ الراسخين من علم تأويله، لكن تخصيصه المتشابهات بهذا النوع غير صحيح، بل الصحيح في ذلك قول من قال المحكم ما لا يحتمل إلا تأويلاً واحدًا، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها، وهذا الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه، فإنها أرادوا هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكهال.» المحرر الوجيز، ج١، ص٣٠٤ - ٤٠٤.

بيان وتأصيل وتحقيق لحكم البدعة والمنكر(١)

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

هذا ما وعدتُ به في آخر جوابي عن سؤال قراءة القرآن على الجنازة من بيان وتأصيل. اعلم أن اللُدرَك فيها حواه ذلك الجواب يتوقَّف على تحقيق معنى البدعة والمُحدَث والمنكر، وبيان أحكام هذه الأشياء في نظر الشريعة، إذ قد جرت هذه الألفاظُ في كلام الشارع في سياق الذم. وربها توهم البعضُ أنها مترادفة، وتخيلوا أن ما ليس بسنة فهو منكر، فتسمع بعضهم يقول: إن هذا الفعل غير جائز، ثم يعلل عدمَ الجواز بأن ذلك مخالفٌ للسنة، أو يتعجب ممن يقول: إن هذا مخالفٌ للسنة مع أنه يقول: هو مندوب أو مباح أو مكروه.

⁽۱) نشر منجيًا في جزءين في: الهداية الإسلامية، المجلد ٨، الجزء ١١، جمادى الأولى ١٣٥٥ (ص ١٨٥-١٩٥). وقد جاء هذا المقال تقفية لفتوى صدرت عن المصنف بخصوص قراءة القرآن على الجنازة، وهي منشورة في الفرع الثانى من هذا القسم مباشرة بعد هذا البحث.

⁽٢) جزء من حديث عن العرباض بن سارية قال: «وعظنا رسولُ الله ﷺ يومًا بعد صلاة الغداة موعظةً بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال رجل: إن هذه موعظةً مودع، فبهاذا تعهد إلينا يا رسول الله ؟ قال: «أوصيكم بتقوى الله ، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه مَنْ يعبش منكم ير اختلافًا كثيرًا، وإياكم ومحدثاتِ الأمور، فإنها ضلالة. فمَنْ أدرك ذلك منكم، فعليه بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عَضُوا عليها بالنواجذ». » سنن الترمذي، «أبواب

حديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنه على قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، (() وقال تعالى: ﴿ وَلَتَكُن مِنكُمُ أُمَةٌ يُدّعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْعَرُوفِ مَا ليس منه فهو رد»، (() وقال تعالى: ﴿ وَلَتَكُن مِنكُمُ أُمَةٌ يُدّعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْعَرُوفِ وَيَعْمَونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران:١٠٤]. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله على: «مَنْ رأى منكم منكرًا فلْيُغيِّرُه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، [وذلك أضعفُ الإيهان]». (٢)

فأما البدعة، فهي أشهرُ الألفاظ المترددة بين الناس في موضوعنا. وأصلُها في اللغة الأمر الجديد الذي لم يسبق بنظير، قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعَا مِنَ الرُّسُلِ ﴾ اللغة الأمر الجديد الذي لم يسبق بنظير، قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعَا مِنَ الرُّسُلِ ﴾ والاحقاف: ١٤]. فالبدعة في الإسلام تكون إحداث شيء في أحوال المسلمين ليس له مساس بأمور الدين، وتكون إحداث شيء يمس أمور الدين. وقد راعى بعض علمائنا كلتا الحالتين، وهم الجمهور. وراعى بعضهم الحالة الثانية، ومنهم النووي وأبو إسحاق الشاطبي. وإيفاءً بتقصي جذور المسألة، ينبغي شرحُ المعنيين ليكون البحث مستوفى، وتكون الحجة لنفوس المترددين أشفى.

فعلى رأي الفريق الأول عرف عزالدين ابن عبدالسلام في كتاب «القواعد» البدعة فقال: «البدعة فعلُ ما لَم يُعْهدْ في عصر رسول الله على الله على وعلى رأي الفريق

⁼ العلم»، الحديث٢٦٧٦، ص٦٢٩-٦٣٠، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة»، الحديث٤٦٠٧، ص٧٢٦-٤١، ص٧٢٧-٧٢٦، واللفظ له.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ٢٦٩٧، ص ٤٤٠.

⁽۲) صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ۷۸، ص ٤٢؛ سنن ابن ماجه، «أبواب الفتن»، الحديث ٥٧٨، ص ٥٧٨. واللفظ لمسلم.

⁽٣) لعل الأولى أن يقال: «تقوم الحجة»، والله أعلم.

⁽٤) وبناءً على التعريف المذكور بنى العز تقريره في كون البدعة تعتريها الأحكام الخمسة فقال: «وهي منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة. والطريق في معرفة ذلك أن تُعرَضَ البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي مندوبة، وإن وخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة.»

الثاني عرَّف أبو إسحاق الشاطبي في كتابه «الاعتصام» البدعة فقال: «هي طريقةٌ في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يُقصد بالسلوك عليها المبالغةُ في التعبد [لله سبحانه].» (١) فالطريقة هي العمل أو القول، والمخترعة هي التي لا أصلَ لها في الشريعة. ومعنى قوله «تضاهي الشريعة» أنها تشابه الأمورَ المشروعة وليست منها، فأخرج العادات التي أحدثها الناسُ بعد زمن النبوة كاتخاذ المناخل وغسل الأيدي بالصابون.

وقوله: «يقصد بسلوكها المبالغة في التعبد» مُخرِجٌ للأمور التي لا تتعلق بالعبادة مما يدخل في أبواب المعاملات والعادات. فاختصَّتِ البدعةُ -على رأي الشاطبي- بها يحدث في العبادات خاصة، وهي بعض الدين؛ لأن الدين اعتقاداتٌ ومعاملاتٌ وعبادات، وهو اصطلاح جديد. فإن الفقهاء سَمُّوا محدثاتِ الاعتقاد بدعًا، وسَمُّوا أصحابَها بأهل البدع، وسَمُّوا بعضَ أنواع الطلاق بالطلاق البدعي. (٢)

وأما المُحدَث فهو مرادفٌ للبدعة لغةً، وأشهرُ منها في التبادر. وكذلك هو مرادف لها في اصطلاح الشرع؛ لأنه لمَّا كان المرادُ به في لسان الشرع ما يحدث من أجناس الأفعال والأقوال آل معناه إلى معنى البدعة، ولكنه أشهر في اللغة. لذلك حسن تفريعُ البدعة على المحدَث في حديث: «وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة». (٣) وصح الإخبارُ عن المحدَث بأنه بدعةٌ بها رواه أبو داود في حديث

ابن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بـ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ٢٠١٠/١٤٢١)، ج٢، ص٣٣٧. وقد تابعه في ذلك مفصّلاً وممثّلاً تلميذُه الإمام القرافي في الفروق، كما سيذكر المصنف لاحقا.

⁽۱) الشاطبي: كتاب الاعتصام، ج۱، ص۲۲. وقد ساق المصنف هذا التعريف للبدعة بلفظ «الشريعة» بدل «الشرعية»، والصواب ما أثبتناه تبعًا لما ذكره الشاطبي في شرحه إياه حيث قال (ص٣٣): «وقوله (كذا، ولعلها «وقولي») في الحد: «تضاهي الشرعية» يعني أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة.

⁽٢) انظر في معنى الطلاق البدعي والفرق بينه وبين الطلاق السني: ابن رشد: بداية المجتهد، ص١-٥٠١.

⁽٣) سبق تخريجه.

العرباض بن سارية: «كلُّ محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»،(١) وكان مالك بن أنس العرباض ما ينشد:

وَخِيرُ أُمُّ ورِ اللَّينِ مَا كَانَ سُنَّةً وَشَرُّ الأُمُّ ورِ المُحْدَثَاتُ البَدَائِعُ (٢) فجمع البيتُ المحدث والبدعة بوجه الترادف، وقدم المحدثات.

وأما المنكر فهو الحرام، وهو ما ينكره الشرع ويأباه، وهو يخالف المحدث والبدعة، وبينه وبينهما نسبةٌ سنشير إليها.

⁽۱) سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب السنة»، الحديث٤٦٠٧، ص٧٢٦-٧٢٧.

⁽٢) ترتيب المدارك، ج١، ص١٦٩؛ الشاطبي: كتاب الاعتصام، ج١، ص٥٧.

⁽٣) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الصلاة في رمضان»، الحديث ٢٧٠، ج١،ص٤٧٦-٤٧٧؛ صحيح البخاري، «كتاب صَلاَةِ التَّرَاوِيحِ»، الحديث ٢٠١، ص٣٢٢. واللفظ لمالك، وسياق الكلام هو ما رآه عمر من جمع الناس على قارئ واحد في صلاة التراويح بدل أن يصلوا أوزاعًا متفرقين «يصلي الرجل لنفسه» كما وصفهم الراوي عبدالرحمن بن عبد القاري.

⁽٤) ابن العربي: عارضة الأحوذي، ج٥/ ٠٠، ص٦٠٠ - ١٠٧. وقد ساق المصنف كلام ابن العربي بتصرف تقديمًا وتأخيرًا وتعبيرا.

وظاهرُ كلامه أنه يخص البدعة بالابتداع في الدين، ولا يخصها بالعبادات. ومرادُه بالذم في كلامه الذمُّ الشرعي، وهو علامةُ التحريم. وأراد بقوله: «فليس بدعةً ولا ضلالةً» أنه ليس بدعةً هي ضلالة، أي: ليس حرامًا، فمرادُه بالبدعة في عبارته هذه أحدُ إطلاقيها. ودخل تحت قوله: «ونخالفة السنة» ما كان من البدعة مكروهًا، وهو ما شملته قواعدُها ولم تشمله قواعدُ الندب. فإن كونه بدعة مع عدم انتظار فائدة أخروية منه يوجب له الكراهة عند مالك؛ لأن المكروه يقال فيه مذموم على الجملة؛ لأنه ليس بحسن، إذ الحسن هو المأذون فيه. وقال إمام الحرمين: «ليس المكروه قبيحًا ولا حسنًا»، (١) ولا شك أن المكروه لا يقال له ضلالة. وأراد بقوله: «وهو سنة الخلفاء» ما كان مردودًا إلى قواعد الأصول في الندب أو الوجوب، وقوله «وهو سنة الخلفاء»، أي إحداث مثل هذا النوع.

وقال الغزالي في آداب الأكل من كتاب «الإحياء»: «واعلم أنا وإن قلنا الأكل على على السفرة أوْلَى (أي لأنه الذي كان عليه عملُ السلف)، فلسنا نقول الأكل على المائدة منهي عنه نهي كراهة أو نهي تحريم إذ لم يثبت فيه نهي. وما يقال إنه أُبدع بعد رسول الله على فليس كل ما أبدع منهيًا، بل المنهي بدعة تُضادُ سنة ثابتة وترفع أمرًا من الشرع مع بقاء علته. بل الإبداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب [وليس في المائدة إلا رفع الطعام عن الأرض لتيسير الأكل وأمثال ذلك مما لا كراهة فيه].»(٢) وظاهر كلامه أنه يُطلق البدعة على الأمر المحدث، سواء كان في العبادات أم كان في العادات.

⁽۱) قال الزركشي: «المكروه هل هو قبيح أم لا يَلتفت على تفسير الحسن والقبح؟ واحتار إمامُ الحرمين وابن القشيري أنه لا يوصف بقبح ولا حسن.» الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله: البحر المحيط في أصول الفقه، نشرة بعناية محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، البحر المحيط في أصول الفقه، نشرة بعناية محمد عمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، البحر المحين المنسوب للجويني لا في التلخيص ولا في البرهان.

⁽٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٥. وما بين الحاصر تين لم يورده المصنف، وجلبناه تطلبًا لمزيد وضوح في مساق الحجة من كلام الغزالي.

واعلم أن كلامَ هذين الإمامين يشير إلى أن الأحكام الشرعية منوطةٌ بالمعاني لا بالألفاظ، فلما وصف في الحديث البدعة بالضلالة ووصف المحدث بأنه ردّ، علمنا أنه لم يقصد إثباتَ هذين الوصفين لهذين اللفظين حيثما وُجِدا، فنحكم بالضلالة وبالرد على كل ما أُطلق عليه هذان اللفظان، إذ لا يسلك هذا النهجَ عالمٌ متحقّقٌ في علمه، ولا مطاعٌ في أمره.

كيف وقد تقرر في أصول الفقه أنه لا يصح التعليلُ باللقب لئلاً يلزم أننا إذا عمدنا إلى بعض أصناف القردة فسميناه إنسانَ الغاب أن نحرم قتله، وأن نطالب قاتله عمدًا بالقود وقاتلَه خطأ بالدية، بعلة أننا سميناه إنسانًا، أو أن الشافعي يحرم أكلَ الحوت المسمَّى بكلب البحر؛ لأنه يحرم أكلَ الكلب، ونحن قد سمينا هذا الحوت كلباً. ولو أن أحدًا قال بمثل هذا، لا تُخِذ هزوًا بين أهل العلم. (١) أما إلحاقُ بَوْلِ ما يُؤكل لحَمُه من الحيوان ببول الآدمي في النجاسة في مذهب الشافعي، فذلك من باب إثبات حكم الجنس لواحد من أفراده، بناءً على انتفاء الفارق بين البولين عنده. (٢)

وبهذا التحرير يَظهر أن الخلافَ الواقع بين العلماء في صحة التعليل باللقب خلافٌ غير مُحرَّر، ولو حُرِّر لمَا تُصُوِّر فيه خلاف. فتعين أن لا محيصَ من التدبُّر في المراد من مُسمَّى المحدَث والبدعة الموصوفة بأنها ضلالة وبأنه (٣) رد.

⁽۱) وقد سئل مالك: «أيحل خنزير الماء؟ فقال: أنتم تقولون:خنزير»، على سبيل الاستنكار. راجع في هذا الموضوع ابن العربي المعافري، أبو بكر: كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبدالله ولد كريم (الرياض: دار ابن الجوزي، ط۱، ۱۲۲۹)، ج۲، ص۱۰۷۰؛ المسالك، ج٥، ص٢٨١–٢٨٤؛ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٤٦–٣٤٩.

⁽٢) راجع في ذلك الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/مصر: دار الوفاء، ط٢، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ج٢، (كتاب الطهارة)، ص٢١؛ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الوجيز في فقه مذهب الشافعي، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٤٤/ ٢٠٠٤)، ص٢٦.

⁽٣) الضمير يعود على «المحدّث».

على أنه كها أُطلق لفظُ المحدَث ولفظ البدعة في مقام الذم، فقد أُطلق لفظُ السنة كذلك في مقام الذم، ففي الحديث الصحيح: «من سن سنةً سيئة، فعليه وزرُها ووِزْرُ من عمل بها إلى يوم القيامة»، (١) وفي الصحيح أيضًا: «لا تُقتَلُ نفسٌ ظُلمًا إلا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ من دمها، ذلك لأنه أولُ مَنْ سنَ القتل». (٢)

فتعين ردُّ هذه الألفاظ إلى معانيها المقصودة بقرائن سياق الكلام، وإرجاع الآثار الواردة فيها إلى أدلتها الشرعية.

فأما حديث: «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد»، (٣) فقال الإمام المازري في كتاب «المعلم في شرح صحيح مسلم»: «والمنهياتُ المحرمات كلُّها ليست من أمره ﷺ، فيجب ردُّها. (٤) وقال الأبي في «إكال الإكال»: «ما ليس من أمره هو ما لم يسنَّه ولم يشهد الشرعُ باعتباره، فيتناول المنهياتِ والبدعِ التي لم يشهد الشرعُ باعتبار أصلها، فهي جائزة، وهي من أمره، كالبدع المستحسنة، كالاجتماع على القيام في رمضان، وكالتصبيح اليوم والتأهيب. (٥) فإن

⁽۱) عن المنذر بن جرير عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن سَنَّ سُنَّةَ حسنةً فعُمل بها، كان له أجرُها ومثلُ أجرِ من عمل بها، لا ينقص من أجورِهم شيئاً، ومن سَنَّ سُنَّةَ سيئةً فعُمِل بها، كان عليه وزرُها ووزرُ من عمل بها، لا ينقصُ مِن أوزراهم شيئاً». سنن ابن ماجه، «كتاب السنة – المقدمة»، الحديث ٢٠٧٠، ص ٣١ بسنن الترمذي، «أبواب العلم»، الحديث ٢٦٧٥، ص ٢٣٩.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٣٣٥، ص٤٥٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٦٧٧، ص٢٢٦.

⁽٣) صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧١٨، ص ٢٨٢؛ صحيح البخاري، «كتاب الصلح»، الحديث ٢٦٩٧، ص ٢٤٤.

⁽٤) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج٢، ص٢٦٦.

⁽٥) ورد مصطلح التصبيح بمعنيين: أولهما التزام صبحة القبر، وهو تبكير أهل الميت وأقاربهم ومعارفهم إلى قبر الميت، ومن يتخلف عن ذلك غضبوا عليه كما لو أنه ترك واجبًا متعينًا. ويستمر هذا التصبيح سبعة أيام، وكان قديبًا يُسمَّى المأتم. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان (الرياض: مكتبة العبيكان، ط٤، ١/١٤٢١)، ص٢٦٩-٠٧٠؛ ابن الحاج، أبو عبدالله محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي:

الشرع شهد باعتبار جنس مصلحتها؛ فإن الأذان شُرع لمصلحة الإعلام بدخول الوقت، والإقامة شرعت لإعلام بالدخول في الصلاة. والتحضير والتصبيح والتأهيب من ذلك النوع، ولما في الثلاثة من مصلحة الإعلان بقرب حضور الصلاة، ولما في التأهيب من الإعلام بأنه يوم الجمعة لمن لا عنده شعور من ذلك. ويشهد لذلك زيادة عثمان المناه أذانًا بالزوراء يوم الجمعة على ما كان في زمنه على وزمن الخليفتين.»(١)

وأقول: قال الأئمة هذا الحديث من جوامع الكلم. وأنا أقول إنه من جوامع الكلم، ومن أبلغ الكلام القريب من حد الإعجاز، بحيث لو غُيِّر لفظٌ منه إلى غيره لفات معنى عظيم. فإن لكلمة «أمرنا» وكلمة «في» وكلمة «من» خصوصيات هنا بالغة، فالتعبير بأمرنا الذي هو بمعنى شأننا ومجموع أحوالنا، يشمل كلَّ ما يرجع إلى أحكام الإسلام ويدخل تحت معانيه. ولو قيل: من أحدث في سيرتنا، أو في ستتنا، أو أحدث عملاً لم يكن من عملنا، لم يفد ذلك. كما أنه لو قيل: من أحدث في ديننا، لظُنَّ أن المنهيَّ عنه هو إحداث دين جديد. ولكلمة «في» خصوصية، وهو أن يكون الإحداث داخلاً في الدين وليس في أحوال المعيشة، ولو لم يؤت بـ «في» فقيل: من أحدث مع أمرنا أو بعد أمرنا، لم يُفِد ذلك.

وكذلك كلمة «من» فإنها مؤذِنَةٌ بأن المحدَث المردود ما كان غيرَ متصل بالدين، ومن المعلوم أن ليس المراد بكون الشيء من الدين أن يكون وقع التنصيصُ

المدخل (القاهرة: مكتبة التراث، بدون تاريخ)، ج٣، ص٢٧٧. أما المعنى الثاني فهو قول المؤذنين بعد أذان الفجر: أصبح ولله الحمد. وقد ذكر ابن الحاج أن هذا كان يفعله بعضُ أهل المغرب، وهو المراد للمصنف هنا. وكذلك التحضير وهو قولهم: حضرت الصلاة، بعد الانتهاء من الأذان. ابن الحاج: المدخل، ج٢، ص٢٥٣، ٢٦٠.

أما التأهيب فهو قولهم: تأهَّبُوا للصلاة، للجمعة، انظر: (مواهب الخليل) للحطاب، ج١، ص٤٣٢.

⁽۱) الأبي، أبو عبدالله محمد بن خلف: إكمال إكمال المعلم ومعه مُكَمَّل إكمال الإكمال للسنوسي الحسني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٥، ص٦١.

عليه في الدين؛ لأنه لو كان كذلك لم يتصور أن يكون محدثًا، فتعين أن المراد يكون ليس منه أن لا يأوي إليه بوجه. فه اصدق «ما ليس منه» أنه أمر ليس من أمر الدين، والمراد بالأمر جنسٌ من أجناس الأفعال ليس موجودًا في الدين، مثل إحداث اعتقاد لا يدخل تحت عقائد السنة، كإحداث القول بأنه لا قدر، والقول بتكفير الصحابة؛ فإن علماء السلف أطلقوا على مَنْ قال بمثل هذه العقائد أنهم أهل البدع والمبتدعة. ومثل إحداث جنس عبادة، كإحداث التعبد بالوقوف في الشمس أو التعبد بتعذيب البدن بالنار أو بالجراحات كما يفعله مجوس الهند، أو إحداث حكم من الأحكام لعمل من أعمال المعاملات.

وليس ذلك العملُ بصالِح للدخول في زمرة أعمال ذلك الحكم، كما لو قال أحدٌ بجواز إحراق مال اليتيم؛ لأن الله تعالى لم ينهنا إلا عن أكله، فإدخال إحراق مال الناس تحت حكم الجواز غلط، فهو بدعة وضلالة ولا يسمَّى اجتهادًا، ولا عُذرَ لصاحبه بخلاف الخطأ عن شبهة في مجال الاجتهاد، فليس ببدعة، ونحن نعرف ذلك بأن نرجع إلى أوصاف الأعمال التي تندرج بسببها في أحد الأحكام الخمسة، بحسب اشتمالها على صفات أمثالها. فمَنْ أحدث من أمر الإسلام ما ليس منه، فهو رد.

ودليلي على هذا التفسير أن الأئمة صرَّحوا بأن الحكم الثابت بالقياس يُقال فيه هو من الدين، (١) مع كونه أمرًا أُحدِث بعد رسول الله، فها قالوا إنه من الدين إلا

⁽۱) قال الشاطبي معرفًا البدعة الحقيقية في مقابل البدعة الإضافية: «إن البدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليلٌ شرعي لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم، لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة كها تقدم ذكره؛ لأنها شيء مخترع على غير مثال سابق، وإن كان المبتدع يأبى أن يُنسب إليه الخروج عن الشرع.» كتاب الاعتصام، ج١، ص١٩٧. وعرف ابن رجب الحنبلي البدعة بقوله: «المراد بالبدعة ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل من الشرع فليس ببدعة وإن كان بدعة لغة». نقلاً عن: الواعي، توفيق يوسف: البدعة والمصالح المرسلة: بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها (الكويت: مكتبة دار التراث،

لأنه شهد له أصل المقيس عليه بالاعتبار، أي بأنه جديرٌ بأن يساويَه في حكمه لمساواته في علة الحكم. وكذلك القولُ في حديث «كل بدعة ضلالة»؛ أي كل بدعة هي إحداثُ جنسٍ من الاعتقادات أو العبادات أو أصل في التشريع ليس راجعًا لأصول الشريعة فهو ضلالة. والضلالةُ ضدُّ الهداية، وهي في عرف الشرع المعاصي، فالمكروةُ ليس بضلالة.

وعلى هذا التقرير فلفظُ البدعة جارٍ على أصل معناه اللغوي، كما هو الظاهر، ويكون من العام المخصوص، ومخصصاتُه الأدلةُ الكثيرة الدالة على أن كثيرًا من الأفعال التي أحدثها المسلمون بعد رسول الله هي واجبةٌ أو مندوبة أو مباحة أو مكروهة. (١)

ولا يصح أن يكون واحدٌ من هذه الأحكام الأربعة ضلالة، أو يكون من العام الذي أريد به الخصوص، أي كل بدعة جنس ليس من أجناس عبادات الإسلام أو اعتقاداته أو معاملاته. وتكون قرينة إرادة الخصوص الأدلة الكثيرة الدالة على وجوب أو استحسان أفعال كثيرة حدثت بعد الرسول، أو على كراهية أفعال دون أن تكون ضلالة. وإن كان لفظ البدعة قد نُقل في اصطلاح الشرع إلى اختراع المحرمات المنافية لِمَا جاء به الدين كما ذهب إليه الشاطبي، (٢) كان من

⁼ ١٠٤/ ١٩٨٤)، ص ١٠٥. وقال البدر العيني: «والبدعة في الأصل إحداثُ أمرٍ لم يكن في زمن رسول الله على الشرع فهي بدعة رسول الله على الشرع فهي الشرع فهي بدعة حسنة، وإن كانت مما يندرج تحت مستقبح في الشرع فهي بدعة مستقبحة.» العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، نشرة بعناية عبدالله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٠/١٤٢١)، ج١١، ص١٨٨ (كتاب التراويح).

⁽۱) وعلى هذا التقدير جرى القرافي في تفصيل القول في معنى الأعمال المبتدعة وأقسامها وتنزيلها حسب الأحكام التكليفية الخمسة. انظر في ذلك: كتاب الفروق، ج٤، ص١٣٣٥ –١٣٣٥ (الفرق الثاني والخمسون والمائتان). وسيذكر المصنف تفاصيل كلام القرافي فيها بعد.

⁽٢) قال الشاطبي: «ولمَّا كانت الطرائقُ في الدين تنقسم؛ فمنها ما له أصلٌ في الشريعة ومنها ما ليس له أصلٌ فيها، خُصَّ منها ما هو المقصود بالحد (أي تعريف البدعة المذكور في الحاشية قبل الأخيرة) =

المجمل الذي يحتاج إلى بيان الأفعال التي هي بدعةٌ لتتميز عما عداها، فتكون مبيناتُه جميعَ الأدلة الشرعية - من إجماع أو قياس [وغيرهما] - الدالة على إرجاع الأفعال المحدثة إلى قسم الحرام.

وعلى كل التقادير، فظاهرُ الحديث ليس بمراد فيؤوَّل بها ذكرته، وذلك معنى قول مالك رحمه الله: «مَنْ أحدث في هذه الأمة شيئًا لم يكن عليه سلفُها فقد زعم أن رسول الله خان الدين؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَكُمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ١٦]، فها لم يكن يومئذ دينًا لا يكون اليوم دينًا»، (١) فجعل الحجة هي قوله تعالى: ﴿الْيُومُ أَكُمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾. ومن المعلوم أن الذي أكمله الله هو كلياتُ الدين لا جزئياته، كها بينه أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»، (١) وإلا لبطل القولُ بالقياس وغيره من

⁼ وهو القسم المخترع، أي طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشارع، إذ البدعة إنها خاصتها أنها خارجة عما رسمه الشارع. » كتاب الاعتصام، ج١، ص٢٢.

⁽۱) أخرجه ابن حزم عن عبدالملك بن حبيب عن ابن الماجشون. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إحسان عباس مراجعة على نسخة الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، ج٦، ص٥٨.

⁽۲) قال الشاطبي بعد أن ذكر أن أصول الفقه في الدين قطعية لكونها راجعة إلى كليات الشريعة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات وفي سياق الجواب عن استشكال القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني عدَّ تفاصيل العلل وأحكام الأخبار من الأمور القطعية في الأصول: «والجواب أن الأصلَ على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعًا به؛ لأنه إن كان مظنونًا تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يُجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نُصَّ عليها؛ ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا اللَّهِ كُمْ وَإِنَّا لَهُ لَهُ فَعُولُونَ (١٠٠٠) والمادة على المراد بعوله الذّلة المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ أَكُملَتُ لَكُمْ وِينَكُمْ ﴾ [المادة: ٣]. الموافقات، ج١، ص٣٠ ٣٠ . ثم قال في بداية «كتاب الأدلة»: ﴿ المنبن الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون بباب ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلياتٌ تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًا إضافيًا = بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلياتٌ تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًا إضافيًا =

المحدثات في مصالح الأمة.

وقد اقتفى البخاري في هذا الشأن أثرَ مالك، فإنه افتتح كتاب «الاعتصام بالسنة» من صحيحه بها نصه: «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، فأخرج فيه حديث عمر أن يهوديًّا قال له: «لو أن علينا نزلت هذه الآية: ﴿ أَكُمُلْتُ لَكُمُّ دِينَكُمْ ﴾...»، وساق الحديث، (١) وهذا التخريج من بدائع البخاري الكثيرة.

ثم إنّي أعني بالجنس أن يكون الفعلُ أو الاعتقادُ أو القول غيرَ راجع إلى أصل مماثل له مشروع، مثل القول بأن لا قدر، ومثل اعتقاد الجبر والإرجاء والتكفير بالذنب؛ فإن أئمة الدين وصفوا أصحابَ هذه العقائد بأنهم المبتدعة وأهل الأهواء. ومثل ابتداع التعبد بتعذيب النفس، كالوقوف في الشمس المنهي عنه في حديث الموطأ. (٢)

فأما الراجع إلى مماثل مشروع، فلا يكون بدعةً مذمومة، سواء كان رجوعُه رجوعُ الجزئي إلى الكلي، كرجوع طرق المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم، فإن ذلك من جزئيات النظر المأمور به شرعاً. وكذلك ضبطُ صفات الله تعالى في

⁽۱) ونص الحديث بتهامه: «قال رجل من اليهود لعمر: يا أمير المؤمنين، لو أن علينا نزلت هذه الآية:
﴿ اَلْيَوْمَ اَكُمْلُتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسَلامَ دِينًا ﴾ [المائدة:٣]، لاتخذنا ذلك اليومَ عيداً. فقال عمر: إنّي لأعلم أيّ يوم نزلت هذه الآية، نزلت يوم عرفة في يوم جمعة». صحيح البخاري، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٢٦٨، ص ١٢٥١.

⁽۲) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب النذور والأيهان»، الحديث١١١٢، ج٣، ص٦٥. وانظر كذلك صحيح البخاري، «كتاب الأيهان والنذور»، الحديثان ٢٧٠١ و ٢٧٠٤، ص٦٥٦، ص١٥٦، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٣٣٠، ص٥٣٠ (وانظر بقية أحاديث الباب).

أنواع النفسي والسلبي، (١) وصفات المعاني والصفات المعنوية، فإنه من وسائل تنزيه الله وتوحيده، ولذلك لم يصف علماءُ السلف علماءَ الكلام فيما أتوا به بأنهم مبتدعة.

وكرجوع عدد صلاة التراويح في رمضان إلى أصل التنفل بالليل؛ لأن تعيينَ وقت أو عدد أو مقارن للعبادة ليس بدعة مذمومة، ولذلك قال عمر في صلاة التراويح: «نعمت البدعة هذه.» (٢) وكرجوع تحريم النبيذ إلى أصل تحريم الخمر.

أم^(٣) كان رجوع الماثل في الوصف إلى ثماثله، ذلك الوصفُ الذي هو موجِب إثباتِ حكم شرعي من الأحكام الخمسة له، كرجوع الأرز إلى القمح والشعير في وصف الاقتيات والادخار الموجب تحريم ربا النسيئة من الأصناف الأربعة، فيحكم بتحريمه أيضًا في الأرز. (١)

⁽۱) يقسم المتأخرون من الأشاعرة والماتريدية الصفات الإلهية إلى أربعة أقسام، وهي الصفات النفسية، والصفات المعنوية، فالصفات النفسية هي الوجود والبقاء والقدم ومخالفة الحوادث والقيام بالذات، والوجوب، وتوصف بالصفات القدسية. وصفات المعاني سبع، وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. أما الصفات المعنوية فهي مشتقة من صفات المعاني، وهي كونه تعالى عالمًا، حيًا، قديرًا، مريدًا، متكلمًا، سميعًا، بصيراً. والصفات السلبية هي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله سبحانه. انظر في ذلك مثلاً: النابلسي، عبدالعني بن إسهاعيل: رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة (وهو شرح على أرجوزة شهاب الدين أحمد المقري) ويليه فيض الشعاع للصنعاني، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٥٥ ك٧٨؛ البوطي، محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق (بيروت: دار الفكر المعاصر / دمشق: دار الفكر، ۱۱۹۷/۱۹۹۷)، ص١١١ – ١٧٥.

⁽٢) سبق تخريجه.

⁽٣) تفريع على قوله «فأما الراجع إلى مماثل مشروع» في الصفحة السابقة.

⁽³⁾ الأصناف الأربعة هي البُرُّ والشعير والتمر والملح التي جاء ذكرُها في حديثي عبادة بن الصامت وعمر بن الخطاب. فأما حديث عبادة فهو أنه قال: «إني سمعت رسول الله على عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عينًا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربَى.» صحيح مسلم، «كتاب المساقة»، الحديث مو الأصل في تحريم ربا البيوع، تفاضلاً كان أو =

وعلى هذا فكلُّ ما جرى فيه المسلمون على ما يدعو إليه الشرعُ من واجب أو مندوب أو على ما يأذن به الشرع من مباح، أو على ما لا يعاقب الشرع على فعله وهو المكروه، ففعلُهم فيه لا يُعَدُّ من الضلالة.

قال الشيخ ابن عطية المالكي في تفسيره: "وحكمت هذه الآيةُ بأنه ليس بين الحق والضلالة منزلةٌ ثالثة في هذه المسألة التي هي توحيد الله. وكذلك هو الأمر في نظائرها، وهي مسائل الأصول التي الحقُّ فيها في طرف واحد؛ [لأن الكلام فيها إنها هو في تقرير وجود ذات كيف هي، وذلك بخلاف مسائل الفروع التي قال الله تعالى

نساء، حيث ذهب جهور الفقهاء إلى أن ما جاء من ذكر للأصناف الأربعة (البُرُّ والشعير والتمر والملح) هو من باب الخاص الذي أريد به العموم، بحيث يلحق بها في الحكم كلُّ ما اشترك معها في الوصف الذي هو علة الحكم. وقد تبانيت منازعُ العلماء في تعيين العلة في تحريم الربا في هذه الأعيان الأربعة بين كونها الطعم والادخار والاقتيات وكونها الكيل والوزن، على اختلاف في تفاصيل العلاقة بين بعضها وبعض. انظر تفاصيل ذلك في: المدونة الكبرى، ج١، ص٤٢٤؛ ابن رشد: بداية المجتهد، ص٥٥٨-٥٦٩. وانظر تناولاً تحليليًّا رصينًا لموضوع الربا وأبعاده الفقهية والاقتصادية في: حماد، نزيه: في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة: قراءة جديدة (دمشق: دار القلم، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٨)، ص٣١-٥٦ (بحث بعناون: «المفهوم الاصطلاحي للربا بين دلالات النصوص وتقسيات الفقهاء)؛ المصري، رفيق يونس: الجامع في أصول الربا (دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠١)؛ أبو زيد، عبدالعظيم جلال: فقه الربا (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠٤/ ١٤٢٨).

فيها: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]. »(١) قلت: وإن كانت غيرَ مخصوصة بذلك بحيث تشمل أحكام الأفعال. وبهذا الاحتمال الثاني يُفَسَّر ما وقع في الموطأ من قول يحيى بن يحيى: «سمعت مالكًا ينهى عن اللعب بالشَّطرنج وغيرها، ويتلو قوله تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَا لُحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَالُ ﴾ [يونس: ٣٢]. »(٢)

وأما المنكر، فقد اتضح بها قررناه الفرقُ بينه وبين البدعة والمحدث لغةً وشرعا. فيظهر أن النسبة بينه وبين المحدث والبدعة هي العموم والخصوص الوجهي: (٣) فبعضُ المنكر بدعةٌ ومُحدَث، وبعضُ البدعة والمُحدَث مُنكر، فلا تصير البدعة منكرًا حتى تقوم الأدلةُ على تحريمها.

⁽١) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج٣، ص١١٨.

⁽٢) أورد المصنف كلام يحيى بتصرف، ولفظه: «سمعت مالكًا يقول: لا خير في الشَّطرنج، وكرهها. وسمعته يكره اللعب بها وبغيرها من الباطل، ويتلو هذه الآية ... » الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الجامع»، الحديث١٩٢٥، ج٤، ص٤٢٥-٤٢٦. وههنا ينتهي الجزء الأول من المقال، الهداية الإسلامية، المجلد الثامن، الجزء الحادي عشر، جمادى الأولى ١٣٥٥ (ص٦٨٩-٦٩٨). وهنا يتنهى القسم الأول من المقال.

⁽٣) يندرج مصطلح «العموم والخصوص الوجهي» في المنطق فيها يُعرف بالنسب الأربع، ويراد بها النسبة بين الكليين من حيث انطباق كل واحد منها على مصاديق الآخر، فمثلاً النسبة بين الطائر والحيوان هي أن الحيوان ينطبق على كل مصاديق الطائر، والطائر ينطبق على بعض مصاديق الحيوان (وهي مصاديق الطائر نفسه). والنسب الأربع هي: التباين، والتساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص الوجهي (أو العموم من وجه والخصوص من وجه). الكليّين على أي شيء من مصاديق الآخر. ٣. أما العموم والخصوص مطلقاً فهو أن يصدق أحد الكليّين على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول الأعم مطلقاً وللثاني الأخص الكليّين على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول الأعم مطلقاً وللثاني الأخص مطلقاً. ٤. وأما العموم والخصوص الوجهي فهو انطباق كلّ واحد من الكلّيين على بعض مصاديق الآخر، وافتراقها في الانطباق على مصاديق أخرى. مثاله: الحيوان والأبيض؛ فإن مفهوم الحيوان ينطبق على بعض مصاديق الأبيض (وهي الحيوانات البيضاء)، ويفترق عن مفهوم الخيوان (وهي الحيوانات البيضاء على الأشياء البيضاء غير الميوان (وهي الحيوان البيضاء على الأشياء البيضاء غير الحيوان هي انطباقه على الأشياء البيضاء غير الحيوان هي الخيوان البيضاء.

فقد قسم فقهاؤنا الطلاق إلى سني وبدعي، وقسموا البدعي إلى قسمين: قسم محره محرم وهو الطلاق في الحيض، لورود حديث ابن عمر في النهي عنه، (۱) وقسم مكروه وهو ما عداه، كالمملك، والخلعي، والثلاث في كلمة واحدة. (۲) وذكروا في باب الطهارة أن السرف في الماء بدعة، (۳) ولم يقل أحدٌ إن ذلك حرام، بل هو مكروةٌ أو خلافُ الأولى.

⁽۱) أخرج مسلم عن يحيى بن يحيى التميمي قال: «قرأت على مالك بن أنس عن نافع، عن ابن عمر، أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله على فسأل عمر بن الخطاب رسول الله على عن ذلك، فقال له رسول الله على: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر. ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يُطلَق لها النساء».» صحيح مسلم، «كتاب الطلاق»، الحديث ١٤٧١، ص٥٥٥؛ صحيح البخاري، «كتاب الطلاق»، الحديث ٥٢٥١، ص٥٥٥؛ صحيح البخاري، «كتاب الطلاق»، الحديث ٥٢٥١، ص٥٥٥؛

⁽۲) راجع في ذلك: المدونة الكبرى، ج٣، ص٥-١٠؛ ابن عبدالرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: معين الحكام على القضايا والأحكام، تحقيق محمد بن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج١، ص٢٩٧-٣٠٣.

⁽٣) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: النوادر والزيادات، ج١، ص٢٨-٣٠؛ ابن العربي: المسالك، ج٢، ص١٨٧ - ١٩١ ؛ القرافي: الذخيرة، ج١، ص٢٨٨. والأصل في ذلك ما أخرجه مالك عن عائشة «أن رسول الله ﷺ كان يغتسل من إناء - هو الفَرَق - من الجنابة». الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الطهارة»، الحديث١٠٥، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤ (رواية يحيى الليثي). وفي رواية البخاري أنها قالت: «كنتُ أغتسل أنا والنبي عليه من إناء واحد، من قدح يقال له الفَرَق». صحيح البخاري، «كتاب الغسل»، الحديث ٢٥٠، ص٤٦؛ صحيح مسلم، «كتاب الحيض»، الحديث ٣١٩/٠٤-٤١، ص١٣٢-١٣٣ (واللفظ للبخاري). والفَرَق إناء كان معروفًا لديهم، قال مسلم: «قال سفيان: هو ثلاثة آصع» (جمع صاع). وما أخرجه أحمد بن حنبل عن عبدالله بن عمرو بن العاص «أن النبي ﷺ مر بسعد [بن أبي وقاص] وهو يتوضأ، فقال: «ما هذا السرف يا سعد؟» قال: أفي الوضوء سرف؟ قال: «نعم، وإن كنت على نهر جار».» المسند، الحديث ٢٠١٥، ج١١، ص٦٣٦-٦٣٧. قال ابن العربي بعد أن ساق الروايات والأقوال الواردة في المسألة: «وإنها ذلك إخبارٌ عن القدر الذي كان يكفيه عليه؟ لأن المد لا يجزئ دونه، وإنها قُصِد به التنبيه على فضيلة الاقتصاد وترك السرف. واستحب لمن يقدر على الإسباع [كذا، ولعلها: الإسباغ] بالقليل ولا يزيد على ذلك؛ لأن السرف ممنوع في الشريعة لقوله ﷺ: «إنه سيكون في هذه الأمة قومٌ يتعدون في الطُّهور والدعاء». وإلى هذا ذهب مالك وطائفة من السلف، وهو قول الشافعي وإسحاق.» المسالك، ج١، ص ١٩٠. والحديث الذي ذكره ابن العربي أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة.

وأما حكمه فإنه يجب على المسلم النهيُ عنه؛ قال تعالى: ﴿ وَلَتَكُن مِّنكُمُ أُمَّةٌ لِيدَّعُونَ إِلَى الْمُنكِرِ وَيَأْمُونَ إِلَمْ اللهُ عَلَيْ وَيَأْمُونَ إِلَمْ اللهُ عَلَيْ وَيَأْمُونَ إِلَى اللهُ عَلَيْ وَيَأْمُونَ إِلَمْ اللهُ عَلَيْ اللهُ اللهُ وَاللهُ عَلَيْ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْ اللهُ الله

وقال الأبي في إكمال الإكمال: «وشرطُ القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم، ثم ما اشتهر حكمُه كالصلاة وحرمة الزنا، يستوي في القيام به العلماء وغيرهم، وما دق من الأعمال والأقوال فإنها يقوم به العلماء. ثم العلماء لا يغيرون إلا ما اتُّفق عليه، ولا يغيرون في مسائل الخلاف؛ لأنه إن كان كلُّ مجتهد مصيبًا فواضح، وكذلك على أن المصيب واحد؛ لأن المخطئ غير آثم. نعم، يندب للخروج من الخلاف للاتفاق على رجحان الخروج منه.»(٣)

قال فقهاؤنا: يغير المنكر باليد كلَّ مَنْ له سلطةٌ كالأمراء وولاة الحسبة، ويغير باللسان مَنْ لا سلطة له على الناس، ويغيره بقلبه من خشي ضررًا إذا غيره بلسانه. ومعلومٌ أن المراد بالعلماء في كلام الأبي العلماء الراسخون الذين اطلعوا على مختلف أقوال الأئمة وعرفوا المتعارضات ووجوه الجمع بينها، لا الذين تلقفوا كلماتٍ لم يحسنوا تنزيلها، كما بينه القرافي في الفرق الثامن والسبعين. (3)

⁽١) سبق تخريجه.

⁽٢) اليحصبي: إكمال المعلم، ج١، ص ٢٨٩.

⁽٣) الأبي: إكمال الإكمال، ج١، ص١٥٤.

⁽٤) القرافي: كتاب الفروق، ج٢، ص٥٤٣ - ٥٤٥ (الفرق الثامن والسبعون)، وقد سبق للمصنف أن أورد زبدة كلام القرافي أثناء بحثه على حديث «من كتم عليًا» في القسم الثاني من هذا المجموع، فانظره هنالك.

فإذا تقرر هذا، عُدنا إلى الكلام على البدعة بالمعنى الأعم؛ لأنه الذي يناسب إطلاقاتِها في الآثار، وهو المقدارُ المسوق له تعريفُ عزالدين بن عبدالسلام. والبدعة بهذا المعنى تنقسم انقسامًا أوليًّا إلى قسمين: قسم يرجع إلى الديانات، وقسم يرجع إلى العادات.

فأما القسم الذي يرجع إلى الديانات، فرجوعُه إليها إما شديد التعلق بها وإما ضعيف التعلق. فأما شديدُ التعلق فمنه ما يكون في العبادات كالتثويب، وهو النداءُ بعد الأذان بنحو «حي على الفلاح» لقصد تنبيه مَنْ يغفل عن الوقت، لا سيما إذا بعد ما بين الأذان والصلاة. وكذلك الضحية عن الميت.

ومنه ما يكون في المعاملات، مثل الكراء المؤبَّد المعبَّر عنه بالإنزال أو بالجلسة. (١) ومنه الطلاق البدعي. وقولهم: «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور»، (٢) وقد أحدثوا أساليبَ المرافعات المعبَّر عنها بأحكام القضاء. غير أن

⁽۱) قال علامة الزيتونة في القرن الثالث عشر الهجري الشيخ إبراهيم الرياحي (١٧٦٧/١١٨٠ - ١٢٦٦/ ١٨٠٠): «الإنزال والخلو والجلسة، ألفاظ متحدة الذات مختلفة بالاعتبار في الاصطلاح. فذاتها ومعناها: المنفعة التي يملكها دافع الدراهم لمالك الأصل مع بقاء ملكه للرقبة، فإن كانت الرقبة التي هي الأصل أرضًا عُبِّر عن تلك المنفعة بالإنزال عند بعض الناس، وإن كانت في حوانيت أو دور عبر عنها بالخلو في غير اصطلاح أهل فاس، وفي اصطلاحهم يعبر عنها في الحوانيت بالجلسة، وإن كانت في دور يسكنها اليهود عبر عنها بالخرقة في تونس». محمد ابن الحوجة: المجموع في مسائل الإنزالات والخلوات والكردار (تونس: المطبعة الرسمية، ١٣١٦هـ)، نقلاً عن التوزري العباسي، محمد بن يونس السويسي: الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري (تونس: دار سحنون / بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩)، ج١، ص٥٥٠ الخاشية رقم ١.

⁽۲) يُنسب هذا القولُ نسبةً مشهورة إلى عمر بن عبدالعزيز، وقد عده كثير من الفقهاء -وخاصة المالكية ومنهم المصنف- قاعدةً مهمة من قواعد التفقه في الشريعة، وتنزيل أحكامها على الوقائع. النباهي المالقي، أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن: تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٥، فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٥، فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٥،

بِدعَ المعاملات لمَّا كانت مشتملةً على معان وعلل لم تعدم أن تكون ظاهرةَ اللحوق بأحكام أمثالها، فلا تُعطى حكمًا متحدًا من كراهة أو حرمة أو غيرهما.

وأما العباداتُ فلما لم يكن للقياس فيها مدخل، كان حكمُ وقتها ومكانها قريبًا من حكمها. (١) فرأيُ مالك أن حكمها الكراهةُ مطلقًا، ومرادُه بالكراهة أنها يُثاب على تركها ولا يُعاقبُ على فعلها. فكراهته الضحية عن الميت؛ لأن الشأن أن ذبح الحيوان ونحره ليس بعبادة في ذاته إلا في الضحية والهدي، وفيها عداهما لا يقصد الشارعُ إلا الصدقة باللحم أو بغيره، وليس الذبح بمقصود في ذاته. فالهدي عبادةٌ غيرُ خاصة بوقت، ولذلك صح نذره. والضحية سنة خاصة بيوم خاص،

عبدالباقي بن يوسف: شرح الزرقاني على موطإ الإمام مالك، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٩٢٧-٢٠١)، «كتاب الأقضية»، ج٤، ص٦٠. وفي بيان أصل العمل بهذه القاعدة ذكر ابن فرحون أن محمد بن وضاح القرطبي (١٩٩-٢٨٧ه) قال: «قلت لسحنون: إن ابن عاصم (وكان محتسبًا بالأندلس) يُحلِّف الناس بالطلاق ويغلظ عليهم بذلك (إن ارتاب فيه)، فقال: ومن أين أخذها؟ فقلت له: من الأثر: تحدث للناس أقضية يقدر ما أحدثوا من الفجور، فقال: مثل ابن عاصم يتأول هذا»، «تعظيًا لشأن ابن عاصم؛ لأنه روى عن ابن القاسم» وعن أشهب من أصحاب مالك. ابن فرحون: تبصرة الحكام، ج١، ص١٥٨؛ ج٢، ص١٢٦ و ١٧٠. وأبن عاصم هو أبو الوليد حسين بن عاصم بن كعب، الثقفي القرطبي، من رواة العتبية وغيرها. توقيً سنة ١٨٨هـ. وقد شنع ابن حزم على هذه المقولة وأنكرها، معتبرًا إياها عظيمة «من توليد مَنْ لا دينَ له، و[أنه] لو قال عمر ذلك لكان مرتدًا عن الاسلام»؛ لأنه «لا يجيز تبديلَ أحكام الدين لا كيا فهم ابن حزم. فإن معناها أن الناس إذا اخترعوا ألوانًا من الإثم والفجور والعدوان، لا كيا فهم ابن حزم. فإن معناها أن الناس إذا اخترعوا ألوانًا من الإثم والفجور والعدوان، الشمام بقدر ما ابتدعوا من المفاسد، ليكون زجرًا لهم ونكالاً.» ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص١٠٥.

⁽١) راجع مناقشة المصنف لمسألة التعليل ومراتبه ومجالاته في: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٣٩– ٢٤٧ و٣٤٦–٣٦٤.

ولذلك لم يصح نذرُ ضحية في يوم آخر. وكذلك كره التثويب، (١) وكره العتيرة –وهي الذبح عن الميت في غير يوم الأضحى – ولم يكره الهدي عن الميت، وأجاز إسحاق بن راهويه التثويب. (٢)

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب عند قول ابن الحاجب: "وكذلك (أي مستحَبُّ غير مكروه) قراءة شيء من القرآن عند رأسه (أي الميت)"، " ما نصه الوالكراهة لمالك في رواية أشهب، [واحتج على ذلك بأن عمل السلف اتصل على ترك ذلك، ذكر ذلك صاحب البيان وغيره، وصاحب الرسالة، فقال: وأرخص بعض العلماء في القراءة عند رأسه بسورة يس، ولم يكن ذلك عند مالك أمرًا معمولاً به، انتهى. وهذا هو الظاهر، وفي حمل ابن حبيب نظرًا، إذ ليس لنا أن نرتب الأسباب والمسببات (أي بأن نجعل الاحتضار سببًا لاستحباب قراءة يس، قاله الناصر اللقاني في الحاشية على التوضيح). وما حدَّه الشرعُ وقفنا عنده، وما أطلقه ولم يَخُصَّه بسبب أطلقناه. وما تركه السلفُ تركناه، وإن كان أصلُه مشهودًا له بالمشروعية كهذه القراءة. وللشرع حكمةٌ في الفعل والترك، وفي تخصيص بعض الأحوال بالترك، كالنهي عن القراءة في الركوع والأمر بها في القيام. فتمسَّكُ بهذه الأحوال بالترك، كالنهي عن القراءة في الركوع والأمر بها في القيام. فتمسَّكُ بهذه

⁽۱) التثويب من ثاب يثوب، إذا رجع. فهو بمعنى الرجوع إلى الأمر بالمبادرة إلى الصلاة، فإن المؤذن إذا قال: «الصلاة خير من النوم» فقد رجع إلى كلام معناه: المبادرة إليها. وفسّره بعضٌ علماء اللغة بمعان منها: الدعاء إلى الصلاة، وتثنية الدعاء، وأن يقول في أذان الفجر «الصلاة خير من النوم» مرتين. ومن العلماء من ميز بين تثويب قديم، وهو قول المؤذن في صلاة الصبح: «الصلاة خير من النوم» مرتين، وتثويب محدّث وهو قوله: «الصلاة الصبح، والظاهر أنه غلب استعالُه بين أثمة الحديث في القول المذكور أثناء الأذان، وربما أطلق على مطلق الدعوة بعد الدعوة، فيعم ما إذا نادى المؤذن بعد تمام الأذان بالقول المذكور أيضًا أو بغيره مما يفيد الدعوة إليها بأي لفظ شاء.

⁽٢) انظر في ذلك: ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الصلاة الثالث»، ج١، ص٤٣٥-٤٣٦.

⁽٣) ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر: جامع الأمهات أو مختصر ابن الحاجب الفرعي (ومعه درر القلائد وغرر الطرر والفوائد لأبي عبدالله المقري)، تحقيق أبي الفضل بدر العمراني الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٥/١٤/٥)، ص٦٥.

القاعدة، فإنها دستور للتمسك بالسنة وقاعدة مالك.»(١)

أقول: مُدرَكُ الخلاف بين مالك وأصحابه وبين من خالفهم هو النظر إلى أن سكوتَ الشريعة وتركها التعرض لحكم شيء هل يُعد موجِبًا لإمساكنا عنه مطلقًا أو أن السكوت لا حجة فيه لإقدام ولا إمساك؟ فيُرْجَع بالفعل إلى أصل نظائره من الأفعال، بخلاف ما نهي عنه مثل القراءة في الركوع والدعاء فيه.

أما مذهب ابن حبيب ومَنْ وافقه، فقد خالفوا مذهبَ إمامهم في القراءة على الميت، لِمَا رجح عندهم من الدليل الموجِب للخلاف من حيث إن القراءة في ذاتِها عبادة، فهي مشهودٌ لها بالاعتبار. (٢) وغايةٌ ما في إيقاع القراءة عند الميت أنه تعيينُ حالةٍ تكون كالوقت للعبادة لمقصد حسن، وهو انتفاعُ الميت بثوابها. والشريعةُ مبنيةٌ على الرحمة، فرأوا أن لا مانع من تعيين وقت لها، ولذلك لم يخالفوه في كراهة التضحية عن الميت ونحوها.

وأما ضعيف التعلق بالديانات فهو ما ليس قربةً، ولا حقًا للناس، ولا داخلاً في أحد هذين، ولكنه يتعلق بأمر هو من خصائص الإسلام، وذلك مثل محراب القبلة، وفرش المساجد بالبسط، وإعلاء المنبر، وتفخيم بناء المسجد دون تزويق، وخروج المؤذن بين يدي الإمام يوم الجمعة، وإطلاق المدفع إعلامًا بوقت الغروب في رمضان، وإقامة أعلام لبعض مواضع مناسك الحج كمواضع الجمرات الثلاث، ومثل إحداث نقط حروف المصحف وشكلها. وهذا النحو بالعادات أشبه منه بالعبادات؛ لأن مرجعه إلى تسهيل المكلّف، ومعظم علماء الأمة على الرخصة فيه.

⁽۱) المالكي: التوضيح، «كتاب الصلاة»، ج٢، ص١٢٧-١٢٣ (وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف وجلبناه استكمالاً لمساق الكلام.

⁽٢) ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الصلاة الرابع»، ج٢، ص٢٣٤.

وقد اتخذ عمر بن الخطاب المصابيح في المسجد النبوي، فقال له علي بن أبي طالب النور الله مضجعك (قبرك) يا ابن الخطاب كها نورت مسجدنا.» (١) ووسع عثمان المسجد النبوي، وأدخل فيه بعض حجرات أمهات المؤمنين، ولم ينكره عليه أحدٌ من علماء الصحابة، وبنى علي السجن. ولا يخالف في هذا النحو إلا غلاة المتعمّقين الذين يذمون كل ما حدث ولو كان مصلحة، وأولئك ليسوا بأحرياء لتدبير أمور الأمة، وضررُهم اللاحق بالأمة أكثرُ من نفعهم.

وأما القسم الراجع إلى العادات، فهو إما راجع إلى عادات تتعلق بالمسلمين بوصف كونهم مسلمين، وهو ما يراد إيجاده في شؤونهم الإسلامية، فإن كان راجعًا إلى أصل كلي من الشريعة بأن يكون جزئيًّا من جزئيات أصل شرعي، فحكمه كحكم أصله، ويكون إدخاله تحت أصله بطريقة تحقيق المناط، أي إثبات العلة في آحاد صورها أو إدخال الجزئيات تحت قاعدتها كجمع المصحف في زمن أبي بكر .

وكذلك ما حدث بعد هؤلاء الصحابة من أفعال المسلمين الجارية على المصلحة إلى عصرنا هذا، كجمع الحديث النبويّ في زمن عمر بن عبد العزيز، وتدريس العلوم في المساجد، وكذلك تأليف الجمعيات الخيرية لإغاثة المعوزين واتخاذ الملاجئ لتربية الأيتام. وهذا كله من البدع المحمودة الداخلة تحت حديث: «مَنْ سنَّ في الإسلام سنةً حسنة له أجرُها وأجرُ من عمل بها إلى يوم القيامة». (٢)

⁽۱) أورد ذلك الآجري في روايتين بسياقين محتلفين (أحدهما الذي ذكره المصنف) بلفظ «قبرك» بدل «مضجعك». الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين: الشريعة، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف النصر (الجيزة: مؤسسة قرطبة، ط۱، ۱۲۹۲/۱۶۱۹)، «باب اتباع علي الله في خلافته سنن أبي بكر وعمر وعثمان ، الحديثان ۱۲۹۸ و ۱۲۰۰، ج۳، ص۲۵–۲۸.

⁽٢) كذا أورده المناوي أثناء شرحه حديث: «إذا مات الإنسان (وفي رواية: ابن آدم) انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»، ولم يخرجه. فيض القدير، الحديث ٨٥٠، ج١، ص٤٣٧ – ٤٣٨. ومنها ما رواه جرير بن عبدالله البجلي أن رسول الله على قال: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئًا، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير =

وإن كان الأمر الحادث مشهودًا لأصله بالإلغاء شرعًا فهو كأصله، كابتداع التدخين بالحشيشة المخدرة وامتصاص الأفيون وانتشاق الكوكايين.

وأما الراجع إلى العادات المحضة التي لا نظر فيها إلى كون أهلها مسلمين أو غير مسلمين، فكلُّ ما حدث أو ظهر وجودُه بعد زمن النبوة في البلاد التي أسلم أهلُها من عوائد لم تكن معروفة في زمن الشارع حتَّى يُسألَ هو عنها. وهذا كاتخاذ المناخل عند العرب، ولبس البرانس للبربر، ولبس [الأثواب] الطويلة في بلاد الفرس. وكذلك ما أحدثه المسلمون، مثل لبس الطيالسة، ولبس الجوخ، واللباس النظامي للجنود ولأهل الدولة في معظم بلاد الإسلام، مثل بلاد الترك وبلاد الفرس ومصر وتونس من القرن الماضي الهجري. وكذلك عوائدُ الناس في حفلاتهم وأعراسهم ومآتِهم مما ليس بمنهيً عنه شرعاً. فقد بنى الصحابةُ القصور، واستفرهوا المراكب، واستجادوا الطعام واللباس.

وهذا النوع لا يُقْدمُ عالِمٌ على القول بالنهي عنه، إذ لم تجئ الشريعةُ لحمل الناس على لزوم حالة في حضارتهم وأحوالهم، ما دامت أحوالهم داخلةً تحت قسم المأذون فيه شرعاً. وقد قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». (١)

ولم يزل المسلمون يتقلبون إلى أحوال لم يكونوا عليها في زمن النبوّة، ولم يروا في ذلك حرجًا، إلا أفرادًا شذوا منهم مثل أبي ذر ، لم ير الصحابة تأييدَهم، وربها أنكروا عليهم.

أن ينقص من أوزارهم شيئا». وقد أورده بهذا اللفظ ابن حجر حيث قال: «وقد أخرج مسلم من حديث جرير: «من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرُها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة». فتح الباري، «كِتَابِ الدِّيَاتِ»، ج٣، ص٢٤٦.

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث ٢٣٦٣، ص٩٢٣. وانظر في تأصيل المصنف لهذا المعنى فصل «مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير»، من كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٠٣٤-٣٤٥.

وينشأ من بين القسمين الأصليين قسمٌ وسط، وهو الأمور المحدثة التي لم يشهد الشرعُ باعتبارها ولا بعدمها، وأصلُها أن تكون مباحة، ولكن مقصد الآتين بها هو التقربُ إلى الله والطمع في الثواب مع صحة أسبابها. وهذا القسم منه ما هو في ذاته قربة، إلا أنه كان التقربُ به في مواضع أو أزمنة معينة، فيريد الناس إحداث التنفل بعشرين ركعة بعد العشاء في خصوص ليالي رمضان، ومثل قراءة فاتحة الكتاب عند الفراغ من صلاة الجنازة لإهداء ثوابها إلى الميت. فإن كانت أسبابُها غيرَ صحيحة كان فعلُها عبثًا كإحداث صلاة في يوم الأربعاء الأخير من شهر صفر لدفع البلاء الذي ينزل في صفر في اعتقاد المتطيرين أصحاب الأوهام. (۱)

ومنه ما ليس أصله عبادة، وقد اختُرع للتقرب به إلى الله بعلة إدخاله تحت كلية العبادة إدخالًا قريبًا أو بعيدًا، فالبعيد مثل إحداث لبس الصوف للزهاد لأنه أدخل في الزهد، والإدخال القريب مثل استقبال القبلة بالمحتضر تبركًا، تشبهًا باستقبال القبلة بوجه الميت حين قبره. وهذا القسم بصنفيه كان حقُّه الإباحة نوعًا أو وقتًا أو هيئة، لكنه لما أريدت به القربةُ بنوعه أو وقته أو هيئته صار غير مناسب للبقاء على الإباحة؛ لأنه إن غلب عليه جانبُ قصد القربة فهو جدير بالندب لأجل حسن القصد به. وإن الإقدام على اختراع شيء في العبادات بدون إذن من الشرع كان جديرًا بالالتحاق بالمكروه لما فيه من الزيادة على ما خلفه الشارع لنا، فلزم التفصيل.

ومن هنا قلت في الفتوى: «فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إما مكروهة، وإما مباحة غير سنة، فتكون مندوبة في جميعها إلخ»، (٢) فأردتُ من الإباحة ما قابل الكراهة، أي غير منهى عنها. وإذا كانت مباحة وكانت عبادة، لزم أن تخرج من الكراهة

⁽۱) «لا طيرة ولا صفر»، «لا عدوى ولا صفر»، «ولا هامة ولا غول ولا طيرة ولا نوء»، انظر ما كتبه المصنف في ذلك في آخر القسم الثاني.

⁽٢) راجع النص الكامل للفتوى المشار إليها في هذا القسم، وهي بعنوان: «حكم قراءة القرآن على الجنازة».

إلى الندب، ولهذا لم يقل أحد من أصحابنا(١) بأن قراءة القرآن على الجنازة مباحة.

هذا وقد صرح عزالدين بن عبدالسلام في قواعده بأن البدعة تعتريها الأحكامُ الخمسة وأجمَلَ الأمثلة، (٢) وفصل ذلك شهاب الدين القرافي في الفرق الثاني والخمسين والمائتين من كتاب «الفروق» بأن أقسام البدعة خمسة: منها واجب وهو ما تناولته أدلةُ الوجوب كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ فإن التبليغ لَمِنْ بُعدنا من القرون واجبٌ إجماعاً. الثاني: محرم وهو ما تناولته أدلةُ التحريم كالمكوس والمظالم. الثالث: مندوب وهو ما تناولته قواعدُ الندب، كصلاة التراويح وإقامة صور الأئمة والقضاة على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة، بسبب أن المصالح الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة معظمُ تعظيمها إنها هو بالدين، ثم حدث قرنٌ لا يعظمون إلا بالصور. المسم الرابع: بدع مكروهة كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات، كالزيادة في المندوبات مثل الزيادة في التسبيح عقب الصلوات على ثلاثة وثلاثين، والزيادة في زكاة الفطر على الصاع. الخامس: البدع المباحة كاتخاذ المناخل للدقيق. والذيادة إذا عُرضت على قواعد الشريعة وأدلتها، فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد أُخِقت به، وإن نُظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع والقواعد أُخِقت به، وإن نُظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عا يتقاضاها كرهت. (٣)

وهو كلامٌ نفيس جارٍ على القواعد، وموافق لمذهب مالك. وقد سلمه ابن الشّاط وغيره. فمن العجب محاولة الشاطبي في كتاب «الاعتصام» أن ينقضَه بتطويل لا طائلَ تحته، ولا توافقه نصوصُ أئمة المذهب ولا مداركُه. وقد حاول أن

⁽١) يعني المالكية.

⁽٢) ابن عبد السلام: القواعد الكبرى، ج٢، ص٣٣٧-٣٣٩.

⁽٣) القرافي: كتاب الفروق، ج٤، ص١٣٣٣ –١٣٣٥ (الفرق الثاني والخمسون والمائتان، وقد أورد المصنف كلامه باختصار).

يبين فرقًا بين ما أدخله القرافي من البدع في حكم الواجب والمندوب والمباح والمكروه فحاول عسفًا، وصار استدلاله فيه خلفاً. (١)

ومن العجب أني رأيتُ مَنْ يعوِّل على كلام الشاطبي ويرد به كلام القرافي، وهذا صنع باليد، وهلاَّ عَكَسَ أو توقف؟ (٢) ثم إن كلام القرافي صريحٌ في أن الكراهة تُوصف بها البدعة في العبادة، كما مثل به القرافي، وكما رُوي عن مالك من قراءة القرآن على الميت. (٣) فمن العجب أن يزعم أبو إسحاق الشاطبي أن البدعة في العبادة لا توصف بالكراهة، وأن مراد مالك بالكراهة هنا الحرمة، فيخالف أصحابَ مالك وأئمة مذهبه قاطبة.

واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ألف كتاب «الاعتصام» في البدع، وحصر البدعة في إحداث ما من شأنه أن يرسمه الشارع للتعبد. وكأن رائده في ذلك أنه يحاول حمل حديث «كل بدعة ضلالة» على ظاهر عمومه، ليحصر مسمّى البدعة فيما هو حرامٌ ليصح الحكم عليه بأنه ضلالة، ويريد التفصّي من حمل لفظ البدعة على أصل معناه، وهو ما حدث بعد رسول الله على حيث لم يجد محيصًا من الاعتراف بأن الحادثات بعد رسول الله على عمومها بأنه ضلالة، فخصّ لفظ البدعة بالمحدث في العبادة، وهو صنع باليد. ومن هنالك ترقّى ضلالة، فخصّ لفظ البدعة بالمحدث في العبادة، وهو صنع باليد. ومن هنالك ترقّى طريقة غريبةٌ لم يقل بها أحدٌ من أئمة المذهب. وأراه لا ملجأ له من أحد أمرين:

⁽١) انظر: كتاب الاعتصام، ج١، ص١٢٧ - ١٣٣.

⁽٢) أي أنه كان الأجدر ردُّ كلام الشاطبي بكلام القرافي، وإلا فالتوقف وعدم الخوض في الموضوع أُولَى. وقوله «منع باليد»، معناه – والله أعلم – الرد بدون دليل أو برهان، وإنها التعويل على مجرد التحكم.

⁽٣) قال سحنون: «قلت لعبدالرحمن بن القاسم: أي شيء يقرأ على الميت في قول مالك؟ قال: الدعاء للميت. قلت: فهل يقرأ على الجنازة في قول مالك؟ قال: لا.» المدونة الكبرى، «كتاب الجنائز»، ج١، ص٢٦٧.

1- إما الاعترافُ بأن بعض البدع داخلٌ تحت المأذون فيه من واجب ومندوب ومباح، أو تحت المنهيِّ عنه نهيًا غير جازم، وهو المكروه كما هو مقتضى اللغة، وكما ورد في كلام بعض السلف ومصطلح الجمهور الذي جرى عليه مالك وأصحابه، وأفصح عنه كلامُ ابن العربي والغزالي وعزالدين ابن عبدالسلام والقرافي. وتلك غيرُ داخلة تحت عموم الأحاديث القائلة بأن «كل بدعة ضلالة»، فلزم تخصيصُ هذه الأحاديث.

٢- وإما إباية ذلك بأن يدعي أن اسمَ البدعة لا يُطلق شرعًا إلا على المحدث في العبادة، ولا يُطلق على كلّ محدث ولا على كل محدث يتعلق بالدين. فيلزمه أن يُخرِجَ من البدعة ما حدث من العقائد الضالة والمعاملات الباطلة، كالطلاق البدعي. فلا يحصل المقصودُ من بقاء حديث «كل بدعة ضلالة» على عمومه، ويلزمه القولُ بأن لفظ البدعة صار من المنقولات الشرعية، والنقلُ خلافُ الأصل. والتخصيص أوْلَى من النقل، كما تقرر في الأصول. (١)

⁽۱) معنى كون التخصيص أولى من النقل هو أن الشرع تصرف في اللفظ أو الاسم بأن خصه ببعض معانيه أو مسمياته التي له في وضع اللغة أو قصره عليها، لا أنه نقله إلى معنى أو مسمى جديد سواء أكان ذلك لوجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد أو لم يكن، ومن ذلك الصلاة والحج والصوم وغيرها. وقد ذهب المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء والأصوليين إلى القول بجواز نقل الشارع ألفاظاً من معانيها اللغوية إلى معان شرعية نقلاً كليًّا بدون وجود علاقة بين الصنفين من المعاني، بحيث تكون المعاني الشرعية أمورًا جديدة مبتكرة. وإذا حصل وجود علاقة بين المعنى المنقول المنهي المنقول إليه، فإن ذلك ليس مقصودًا وإنها هو مجرد اتفاق. وقد تصدى الباقلاني لرد هذا الرأي مستمسكًا بالقول بأنه لا نقل من أي نوع كان البتة، وأن الألفاظ في لسان الشرع باقية إلى أصل معناها اللغوي، وأن ما قد يحصل فيها من معنى زائد في بعض الأحيان إنها هو من قبيل الشروط، وأن لا تغير في ماهية اللفظ. أما جمهور الأصوليين فذهبوا إلى أن الشرع إنها تصرف في الألفاظ المغوية كها يتصرف أهل العرف في استعهالهم ألفاظ اللغة بنقل بعضها عن معناه الموضوع له في الأصل إما عن طريق المجاز أو قصر اللفظ على بعض معناه، وهذا هو التخصيص. وقد توقف بعض الأصوليين فلم يقطعوا في المسألة برأي، وأبرزهم الآمدي. انظر في ذلك مثلاً: الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد الآمدي. انظر في ذلك مثلاً: الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد

ثم دعواه أن المحدث في العبادة لا يكون إلا حرامًا كلامٌ لا يستقيم، إلا إذا همله على إحداث أجناس العبادات. أما إحداث مواقيت أو أحوال أو التزام أسباب فلا يسبب له التحريم، وإن أقصى أقوال المشددين فيه مثل مالك هو الكراهة. وعلى تسليم هذا، فقد صار الخلاف في مسمَّى اللفظ، ويلزمه أن يكون إطلاق اسم البدعة على غير ذلك إطلاقًا مجازيًا، ويتطرق الاحتمال إلى الإطلاقات فيسقط الاستدلال بكثير من تلك الشواهد التي جلبها من كلام السلف في لفظ البدعة بأنهم أرادوا بها المعنى المجازي. على أن صنيعه وإن انتفع به في حديث «كل بدعة ضلالة» لا ينفعه في حديث «كل محدثة بدعة» إلا إذا لجأ إلى تخصيص العموم بصنف من المحدثات. وقد علمت أنه تجنب طريقة التخصيص في نظيره، وبهذا الإلجاء من على عرى كتابه.

فهذا إقليدُ (١) الدخول إلى مباحث البدعة، فشُدَّ به يداً، ولا تكن كالذين أصبحوا فيه طرائقَ قِدَداً.

[«]الصغير»، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ج١، ص٣٨٧-٣٩٧؛ البصري، أبو الحسين محمد علي بن الطيب: كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤/ ١٩٦٤)، ج١، ص٣٧-٢٦؛ الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد الحسين: العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣/ ١٠٠٢)، ج١، ص١٦٠ المناقب من علم الأصول، تحقيق محمد سليان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٢، ص١٥ - ١٠٠ المازري: ايضاح المحصول، ص١٥ - ١٥٠؛ الأمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، على عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ح١٠ ص٢٠١، المائلة في مقدمة تحقيقه ح١/١، ص٢٥ - ١٠. وانظر بحثًا للأستاذ أبي زنيد استقصى فيه أطراف المسألة في مقدمة تحقيقه لكتاب الباقلاني: التقريب والإرشاد، ج١، ص١٠٤.

⁽١) الإقليد: المفتاح.





حكم قراءة القرآن على الجنازة (۱)

الحمد له والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فقد سُئلتُ أسئلةً عديدة، بعضُها كتابي وبعضها شفهي، محصَّلُها طلب معرفة حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة أو حول الميت أو حول قبره عند دفنه، وهل ذلك منكرٌ يجب تغييرُه أو غيرُ منكر؟ فإنه قد حصلت في هذه القضية مشاجراتٌ بين مَنْ ينكرون ذلك وبين أقارب بعض الأموات، وحدث من الخلاف بين المنكرين والمرخصين ما أوشك أن يوقع فتنة.

والجواب: أن السنة في المحتضِر وفي تشييع الجنازة وفي الدفن، هو الصمت للتفكير والاعتبار. فإذا نطق الحاضر فليكنْ نطقُه بالدعاء للميت بالمغفرة والرحمة. فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوّة الإجابة، وأما قراءة القرآن عند الميت حين موته، وحين تشييع جنازته، وحين دفنه، فلم تكن معمولاً بها في زمن رسول الله وزمن أصحابه. إذ لم يُنقل ذلك في الصحيح من كتب السنة والأثر مع توفر الدواعي على نقله لو كان موجودًا، إلا الأثرُ المرويُّ في قراءة سورة يس عند رأس الميت وقتَ موته على خلاف فيه. (٢)

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ٨، الجزء ١١، جمادي الأولى ١٣٥٥ هـ (ص٦٨٥ – ٦٨٨).

⁽٢) عن معقل بن يسار قال: قال النبي ﷺ: «اقرؤوا يس على موتاكم». سنن أبي داود، «كتاب الجنائز»، الحديث ٣١٢١، ص٥٠٥. وأخرج أحمد قال: «حدثنا عارم، حدثنا مَعْتَمر، عن أبيه، عن رجل، عن أبيه، عن معقل ن يسار أن الرسول ﷺ قال: «البقرة سنام القرآن وذروته، نزل مع كل آية منها ثهانون ملكًا، واستخرجت ﴿ اللّهُ لا إِللهُ إِلّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيْوُمُ ۚ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] من تحت العرش،

ولهذا كان ترك القراءة هو السنة، وكان أفضل من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة. (١) وحينئذ فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إما مكروهة، وإما مباحة غيرَ سنة، فتكون مندوبة في جميعها، أو مندوبة في بعضها دون بعض. وفي حمل حكمها على أحد الوصفين على الإطلاق أو بالتفصيل خلافٌ بين علماء المذهب ومَنْ وافقهم رحمهم الله تعالى. فذهب مالك وجمهور أصحابه إلى أن القراءة في تلك المواطن الثلاثة مكروهة، حكى عنه الكراهة ابن بشير (١) من رواية أشهب وابن الحاجب في المختصر بطريق المقابلة، إذ قال: «وتوجيه المحتضر إلى القبلة مستحبٌّ غير مكروه على الأصح، وكذلك قراءة القرآن عنده.» (٣)

وصرح بنسبة قول الكراهة إلى مالك خليلٌ في توضيحه وفي مختصره في عداد المكروهات، (٤) وذلك محملُ قول المدونة: «قلت: فهل يقرأ على الجنازة في قول

⁼ فوُصلت بها، أو فوصلت بسورة البقرة. ويس قلب القرآن، لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرة إلا غُفر له، واقرؤوها على موتاكم». مسند أحمد بن حنبل، الحديث ٢٠٣٠، ج٣٣، ص٧١٤. قال محقق المسند في الحاشية: «إسناده ضعيف لجهالة الرجل وأبيه، وسمي في الرواية التالية [رقم ٢٠٣١] بأبي عثمان، ولا يُعرف.» وأخرجه النسائي مختصرًا. النسائي، أحمد بن شعيب: عمل اليوم والليلة، تحقيق فاروق حمادة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، شعيب: عمل اليوم والليلة، تحقيق فاروق حمادة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، و١٠٥٠)، الحديثان١٠٧٤-١٠٧٥، ص٥٨١-٥٨١، أخرجه كذلك أحمد والطبراني. وذكر العجلوني تحت رقم ٣٢١٣ أن ابن أبي الدنيا أخرج أبي الدرداء أن النبي على قال: «ما من ميّتٍ يُقرَأُ عنده يس إلا هوّن الله عليه.» كشف الخفاء، ج٢، ص٣٠٠.

⁽١) أي في السؤال، وهي قراءة القرآن عند تشييع الجنازة، أو حول الميت، أو حول قبره عند دفنه.

⁽٢) هو أبو طاهر إبراهيم بن عبدالصمد بن بشير التنوخي المهدوي، وهو من أقارب الشيخ أبي الحسن اللخمي الذي سيأتي ذكره قريبًا، فقيه مالكي، خافظ. له كتاب التنبيه في الفقه المالكي. استشهد بعد سنة ٢٦/ ١١٣١.

⁽٣) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص ٦٥.

⁽٤) المالكي: التوضيح، «كتاب الصلاة – الجنائز»، ج٢، ص١٢٢ - ١٢٣؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ج١، ص٢٢ - ٤٢٣.

مالك؟ قال: لا.»(١) قال أبو الحسن في شرح المدونة: قال عبدالحق: «لأن ثوابَ القراءة للقارئ، ولا ينتفع به الميت، فلا معنى للقراءة عليه.» (٢) وفي سماع أشهب من العتبية: «سئل مالك عن قراءة يس عند رأس الميت، فقال: ما سمعتُ بهذا، وما هو من عمل الناس.» (٣)

أقول: فمُسْتَنَدُ الكراهة في قول مالك أمران: أحدُهما أن هذا لم يُؤثر في السنة، كما هو صريحُ رواية أشهب في العتبية. الثاني أن مالكًا لا يرى انتفاعَ الميت بقراءة الحي عليه أو له، ولا يرى صحة إهداء ثواب القراءة للميت كما يُؤْذِنُ به تعليلُ عبدالحق. وهذا أيضًا قولُ الشافعي. فرجعت القراءةُ على الميت عند مالك إلى أنها فعلٌ قُصِد به القربة، ولم يجعله الشارع قربة فيكون مكروها.

والمرادُ بالكراهة أنه يُثاب على تركه، ولا يُعاقب على فعله، كما هو المتبادر من الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء. وليس المرادُ بالكراهة الحرمة، كما توهمه الشاطبي في «كتاب الاعتصام» مستندًا إلى أن الإمام قد يعبر بالكراهة ويعني بها

⁽۱) المدونة الكبرى، «كتاب الجنائز»، ج١، ص٢٦٧.

⁽۲) لم يتبين لي على وجه اليقين من المقصود بأبي الحسن الذي نقل عنه المصنف كلام عبدالحق. فلعله أبو الحسن نور الدين على بن محمد المنوفي المصري الشاذلي، له عدة شروح على الرسالة وشرح على مختصر خليل (وقد سبقت الإشارة إليه). أما عبدالحق فهو عبدالحق بن محمد بن هارون الصقلي، صاحب كتاب «النكت والفروق لمسائل المدونة». توفي سنة ٢٦١/٧١٠. وكلامه موجود في الكتاب المذكور، الصقلي، أبو محمد عبدالحق بن محمد بن هارون: النكت والفروق لمسائل المدونة، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عبدالله الحبيب (رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٩٦١/١٤١٦)، ص٣٢٤. هذا وقد قال خليل عند الكلام على النيابة في الحج: «وكذلك القراءة لا تصل على المذهب، حكاه القرافي في قواعده، والشيخ ابن جَمرة. وهو المشهور من مذهب الشافعي، ذكره النووي في الأذكار. ومذهب أحمد وصول القراءة، ومذهب مالك كراهة القراءة على القبور.» التوضيح، «كتاب الحج»، ج٢، ص٧٤.

⁽٣) المدونة الكبرى، ج١، ص٢٦٧؛ البيان والتحصيل، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٣٤.

الحرمة؛ (١) لأن كلامَ مالك لم يقع فيه لفظُ الكراهة، بل هي من تعبير فقهاء مذهبه تفسيرًا لمراده. وفي السماع هو الكراهة بالمعنى المصطلح عليه في الفقه، ولأن دليل التحريم لا وجودَ له، فحَمْلُ كلام مالك عليه تقوُّلُ عليه، والإقدامُ على التحريم أمرٌ ليس بالهين، إذا لم تقم عليه الأدلةُ الصريحة.

وذهب اللخمي وابن يونس^(۲) وابن رشد وابن العربي والقرطبي وابن الحاجب وابن عرفة من أئمة المالكية إلى أن القراءة مستحبَّةٌ في المواطن الثلاثة، إذا أريد إهداء ثوابِها إلى الميت، بناءً على ما اختاروه واختاره جمهور علماء المسلمين من تصحيح انتفاع الميت بما يُهديه له الأحياء من ثوابِ قراءة القرآن. (٣) وذلك أيضًا منسوبٌ إلى أبي حنيفة رحمه الله، إلا أن أبا حنيفة اشترط أن لا يُقرأ عند الميت إلا بعد

⁽١) الشاطبي: كتاب الاعتصام، ج٢، ص٣٨-٣٩.

⁽٢) اللخمي هو الإمام أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي، وهو ابن بنت اللخمي القيرواني، نزيل صفاقس تفقه بابن محرز وأبي الفضل بن بنت خلدون وأبي الطيب وأبي إسحاق التونسي والسيوري وظهر في أيامه وطارت فتاويه. كان فقيهًا فاضلاً دينًا متفننًا، ذا حظ من الأدب، وبقي بعد أصحابه فحاز رياسة إفريقية، وتفقه به جماعةٌ منهم الإمام أبو عبدالله المازري، وأبو الفضل النحوي، والكلاعي، وعبدالحميد الصفاقسي. له تعليق كبير على المدونة سها التبصرة، حسن مفيد توفي رحمه الله سنة ١٠٨٥/ ١٠٨١ بصفاقس، وقبره بها معروف، وقد شيد بالقرب منه مسجد كبير يحمل اسمه. أما ابن يونس فهو الإمام الحافظ النظار أبو بكر محمد بن بالقرب منه مسجد كبير يحمل اسمه. أما ابن يونس فهو الإمام الحافظ النظار أبو بكر محمد بن القاضي أبي الحسن الحصائري، وعتيق بن عبدالحميد بن الفرضي، وأبي بكر بن عباس من علماء القاضي أبي الحسن الحصائري، وعتيق بن عبدالحميد بن الفرضي، وأبي بكر بن عباس من علماء صقلية وغيرهم. كما أخذ عن شيوخ القيروان، وأكثر من النقل عن بعضهم ومنهم أبو عمران الفاسي، وحدث عن أبي الحسن القابسي. من مؤلفاته كتاب في الفرائض وكتاب «الجامع لمسائل المدونة والمختلطة» الذي سار فيه على منوال أبن أبي زيد القيرواني في كتاب «النوادر والزيادات» (وقد صدر عن دار البحوث والدراسات بدبي). توفي ابن يونس عليه رحمة الله في ربيع الأول سنة (وقد صدر عن دار البحوث والدراسات بدبي). توفي ابن يونس عليه رحمة الله في ربيع الأول سنة

⁽٣) انظر في تفصيل الآراء في ذلك القرافي: كتاب الفروق، ج٣، ص٩٩-٩٩٢ (الفرق الثاني والسبعون والمائة)؛ الونشريسي: المعيار المعرب، ج١، ص٣٣١–٣٣٤.

غسله. (١) وتأول هؤلاء قولَ مالك بالكراهة بأنه كرهه لَمِنْ فعله باعتقاد السنن، أي اعتقاد كره الله عنه اعتقاد السنن، أي اعتقادُ كونه سنّة. (٢)

وذهب عبدالملك بن حبيب^(٣) من أصحاب مالك إلى أن قراءة سورة يس عند رأس الميت سنة، وروى في ذلك حديثًا عن النبي على ورواه أيضًا النسائي وأبو داود.^(١) ولم يُنقل عن ابن حبيب رأيٌ في قراءة غير سورة يس، ولا في قراءتها في موطن آخر من مشاهد الجنازة.

وذهب الشافعي وأحمد رحمها الله -ووافقها عياض والقرافي من المالكية وبعضُ الحنفية - إلى استحباب القراءة عند القبر خاصة؛ قالوا: لتحصل للميت بركةُ المجاورة كمجاورة دفن رجل صالح. (٥)

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣/٣٠٠٣)، ج٣، ص١٥٦-١٥٣.

⁽٢) القيرواني: النوادر والزيادات، ج١، ص٤٢٥؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٤٣٤.

⁽٣) قال ابن رشد: «استحب ابن حبيب الإجمارَ عند الميت، وأن يُقرأ عند رأسه بياسين.» البيان والتحصيل، «كتاب الجنائز»، ج٢، ص٢٣٤. وقال ابن العربي: «قال ابن حبيب: لا بأس أن يُقرأ عنده يس، وإنها كره مالك القراءة عنده لئلا يتخذها الناس سنة، فهو سد ذريعة.» المسالك في شرح موطأ مالك، ج٣، ص٥٧١.

⁽٤) وذكر القرطبي قراءتها على جه الاستحباب. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٥، ص٤٤٩؛ القرافي: الذخيرة، ج٢، ص٤٤٥. أما الحديث المشار إليه فقد سبق تخريجه في الحاشية الثانية لهذا المقال، ولم يخرجه النسائي كها ذكر المصنف.

⁽٥) انظر في ذلك مثلاً: النووي، محيى الدين أبو زكريا محيى الدين بن شرف: حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة في الليل والنهار المعروف بالأذكار النووية، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط (دمشق: مطبعة الملاح، ١٣٩١/١٣٩١)، ص١٣٧ و ١٤٠ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، تقديم أحمد حمدي إمام (جدة: دار المدني، ١٩٨٥)، ص ٢١٠-٣١٣؛ ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد: المغني، =

فهذ أربعة أقوالٍ للمالكية ولغيرهم من علماء الأمصار، كلها -عدا قول ابن حبيب منها في خصوص سورة يس- تجري في تلاوة الأذكار عند الميت في المواطن الثلاثة، إذا كانت تلك الأذكار مما ثبت أنه يُثاب عليه شرعًا، مثل الهيللة والتسبيح بصيغته المأثورة والصلاة على النبي على أما الأقوال التي لم يثبت في الشريعة ثواب لقائلها ولا هي دعاء للميت، فلا يختلف علماؤنا في كراهة تلاوتها في المواطن الثلاثة، لانتفاء ما عارض دليل الكراهة عندهم من رجاء الثواب الحاصل من تلاوة القرآن والأذكار المشروعة.

وجذا يظهر أنه لا يوجد مَنْ يقول بأن قراءة القرآن أو الذكر في مواطن الجنازة منكرٌ حتى يترتّب على ذلك أن يحتسب المسلمون بتغييره باليد أو باللسان، بل أقصى حكمِها في النهي أن تكونَ من قبيل المكروه، والمكروه لا يغَيَّر على فاعله. وقد جرى عملُ كثير من بلاد الإسلام على اتباع قول الذين رأوْا استحبابَ القراءة، فلأهل عملُ كثير من بلاد الإسلام أو يتبعوا المستحب. قال أبو سعيد ابن لب(۱) - كبير

⁼ تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٩٧/١٤١٧) و ١٩٣//١٤١٧ (الفرق الثاني والسبعون والمائة، وقد ذكر القرافي أن أبا حنيفة هو القائل بهذا)؛ الونشريسي: المعيار المعرب، ج١، والسبعون والمائة، وقد ذكر القرافي أن أبا حنيفة هو القائل بهذا)؛ الونشريسي: المعيار المعرب، ج١، ص٣٣-٣٣٤. وقول عياض ذكره المواق في «التاج والإكليل» بهامش «مواهب الجليل». الحطاب، أبو عبدالله محمد بن عبدالرحمن المغربي: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ج٣، ص٥٠. هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الغرناطي الثعلبي، شيخ الجهاعة، وعمدة فقهاء غرناطة، ومفتيها خطيب جامعها، والمدرس بالمدرسة النصرية بها. ولد سنة ١٠٧ه، ونشأ في غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر التي استقرت بها بقايا علوم أهل الأندلس ومعارفهم بعد أن غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر التي استقرت بها بقايا علوم أهل الأندلس ومعارفهم بعد أن البارزين. فتيسر لابن لب الأخذ عن عدد منهم، كأبي الحسن علي بن عمر القيجاطي (المتوفي سنة البارزين. فتيسر لابن لب الأخذ عن عدد منهم، كأبي الحسن علي بن عمر القيجاطي (المتوفي سنة وعلا صيته بين العلماء، فقصده طلبة العلم من كل صوب للتلمذة عليه، وكان من أبرز من نبغ من تلامذته الإمام أبو إسحاق الشاطبي صاحب كتاب «الموافقات» (المتوفي سنة وكان من أبرز من نبغ من تلامذته الإمام أبو إسحاق الشاطبي صاحب كتاب «الموافقات» (المتوفي سنة ٩٧هـ)،

فقهاء غرناطة في عصره، وهو القرن الثامن-: «إن ما يجري عليه عملُ الناس وتقادمَ في عرفهم وعادتهم ينبغي أن يُلتمس له مخرجٌ شرعيٌّ على ما أمكن من وفاق أو خلاف (أي بين العلماء)، إذ لا يلزم ارتباطُ العمل بمذهب معين أو بمشهورٍ من قول قائل.»(١)

وحكى الموّاق في كتابه عن شيخه ابن سراج (٢)-خاتمة فقهاء غرناطة في آخر

الذي كان لا ينعته إلا بلقب الأستاذ الكبير الشهير. توفي أبو سعيد ابن لب عليه رحمة الله سنة ١٨٧٨. حفظ الونشريسي الكثير من فتاوى ابن لب ونوازله. وقد نشر في الآونة الأخيرة كتاب عتوي على كثير من تلك الفتاوى بعنوان «تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد» وللأسف فإن محققي الكتاب ومَنْ أشرف عليها لم يعتنوا بمسألة نسبة الكتاب إلى ابن لب، وما إذا كان هو الذي جمع نوازله في هذا السفر، أو سهاه بهذه التسمية. وهذا نقص منهجي فاضح في التحقيق العلمي، خاصة وأن الشخصين اللذين قاما «بتحقيق الكتاب» فعلا ذلك في إطار علمي جامعي بإشراف أستاذ متخصص، علم ابأن مصادر ترجمة ابن لب لم تنسب له كتابًا بهذا العنوان. وليس بعيدًا أن يكون أحدُ العلماء المتأخرين عن عصر أبي سعيد انتهض لجمع تلك النوازل في سفر واحد وأعطاه العنوان المذكور، الأمر الذي تؤيده العبارة الآتية التي جاءت في قيد أول النسخة المعتمدة في التحقيق: «الحمد لله تعالى، هذا ما ألفيته من مسائل شيخ الجهاعة وإمامها الفقيه الأستاذ العالم المجمة القدوة أبي سعيد فرج بن لب التغلبي رحمه الله تعالى بمنه». الغرناطي، ابن لب تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق حسين مختاري وهشام الرامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ لا ١٠٠٠)، ج١، ص٥٥. فليت «المحقين» وقفا عند هذه العبارة وحاولا البحث والتحقيق فيمن يكون صاحبها، لا مجرد الاكتفاء باعتهادها أصلاً في «التحقيق».

(۱) قال أبنُ لب هذا الكلام في جواب عن استفتاء حول بيع الكروم المجزأة المغروسة في أرض السلطان، ويبدو أنه سئل عن المسألة مرتين فأجاب عنها جوابًا متقاربًا. الونشريسي: المعيار المعرب، ج٦، ص٤٧١، وقال أيضًا (ج١، ص٤٧٠): «العادة القديمة يجب الحكم بها، ولا يجوز أن تُخالَف بإحداث شيء عليها لم يكن له أصلٌ في القديم إلا برضاً من أصحابه.»

(٢) المواق هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي، يُعرف بالمواق. لا تذكر المصادر التاريخية الكثير عنه أو عن أسرته، ولا عن تاريخ ولادته. من أشهر أساتذته أبو بكر محمد ابن عاصم صاحب تحفة الحكام المتوفَّى سنة ٩٢٩ه، ومحمد بن عبدالملك المنتوري المتوفَّى سنة ٨٣٩ه، وأبو القاسم بن سراج (الذي يأتي ذكره بعد هذا)، ومحمد بن محمد الأنصاري السرقسطي المتوفَّى سنة ٨٦٥ه. توفي المواق سنة ٩٩٨ه وقد ناهز التسعين إن لم يتجاوزها. من تصانيفه

عهدها بالإسلام - «أنه إذا جرت عادةُ الناس بشيء، ولم يكن متفَقًا على تحريمه، فليتركُهم وما هم عليه، وليفعلْ في نفسه ما هو الصواب.»(١) وعليه فكلُّ مَنْ يتصدى لَمِنْعِ أقارب الأموات من تشييع جنازتهم بالقراءة، فقد أنكر عليهم بغير علم،

"التاج والإكليل في شرح مختصر خليل"، و"سنن المهتدين في مقامات الدين"، و"كشف النقول" (ذكره في المقام السابع من الترقي في الكتاب السابق ذكره)، كما له العديد من الفتاوي متثورة في بعض المدونات الكبرى كالمعيار للنوشريسي ومعيار الوزاني. أما ابن سراج فهو أبو القاسم محمد ابن سراج الغرناطي، فقيه غرناطة وقاضي الجهاعة فيها. لم تذكر المصادر شيئًا عن ولادته، وقدر الدكتور محمد أبو الأجفان عليه رحمة الله في تقديمه لفتاويه أنه قد يكون ولد في العقد السابع أو الثامن من القرن الثامن للهجرة بناءً على أن وفاة شيخه أبي سعيد ابن لب كانت سنة ٢٨٧ه، وهو تقدير يصعب الركون إليه؛ إذ يكون ابن سراج قد تلمذ لابن لب في سن صغيرة جدًّا. أما وفاته فكانت عام ٨٤٨ه على أرجح الأقوال. تلقى ابن سراج العلم على عدد من مقدمي علماء غرناطة لم يذكر مترجموه إلا ثلاثة منهم، وهم ابن لب، وأبو عبدالله محمد ابن علاق قاضي الجهاعة بغرناطة (المتوفَّى سنة ٢٠٨ه)، وليس مستبعدًا أن يكون الساطبي أحد أساتذته. ومن تلامذته أبو عبدالله شمس الدين الراعي (المتوفَّى حوالي سنة ٢٨٧ه)، وأبو عبدالله محمد بن محمد بن عاصم (المتوفَّى سنة ٢٥٨ه)، وأبو عبدالله محمد بن عمد بن عاصم (المتوفَّى سنة ٢٥٨ه)، وأبو عبدالله محمد بن يوسف العبدري المواق (المتوفَّى سنة ٢٩٨ه)، له شرح على مختصر خليل، والعديد من الفتاوى، كها كانت له حوارات وردود ونقوض مع عدد من علماء عصره.

(۱) لم أجد هذا الكلام في «سنن المهتدين» للمواق، ولكن جاء في بعض فتاوى ابن سراج ما يعبر عن القاعدة نفسها، حيث يقول في رده على تعقيب أبي الغرباني على فتواه في مسألة سلف الدقيق وزنًا: «قد جرى العرف عند الناس والجيران في سلف الدقيق بالميزان، وهو يحصل به التساوي المطلوب في السلف، ولا يعرفون فيه الكيل، وله وجه صحيح، فلا يُمنعون منه؛ لأن الناسَ إذا جرى عملُهم على شيء له وجه صحيح يَستند إليه لا ينبغي أن يُحمل الناسُ على قول إمام ويلزمون ذلك، إن كانوا مستندين في عملهم لقول إمام معتمد. أما إن كان المانع لا مستند له إلا مجرد نظره من غير نص ولا مشاورة، فمنعه خطأ. فقد نص العلماء على أن من شرط تغيير المنكر أن يحقق كونه منكرًا وإلا فلا يجوز، ومن شرطه أيضًا أن يكون متفقًا عليه عند العلماء. فحسبُ هذا الرجل إن كان ظهر له المنع أن يمتنع منه في خاصة نفسه، ويتورع في ذاته، ولا يحمل الناسَ عليه ويُدْخل عليهم شغبًا له المنع أن يمتنع منه في خاصة نفسه، ويتورع في ذاته، ولا يحمل الناسَ عليه ويُدْخل عليهم شغبًا في أنفسهم، وحيرةً في دينهم، لمجرد نظره من غير استناد لمن يُعتمد عليه من العلماء.» الونشريسي: المعار المعرب، ج٥، ص٢٠؛ فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي، تحقيق محمد أبو الأجفان (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢١٤/ ٢٠٠٠)، ص١٧٨.

واجترأ عليهم بالتدخل في خاصة أمورهم بدون سبب يحق له ذلك. وإنها شأنُ العالم في مثل هذا أن يرغِّبَهم في التأسِّي بالسنة، وبيانُ أنها الحالة الفضلي بقول ليِّن، فإن هم تجاوزوا ذلك فحقَّ على وُلاة الأمور في البلدان أن يدفعوا عن أهل اللَّاتم عادية مَنْ يتصدى بزعمه لتغيير المنكر دون أن يعلم مِنْ كلِّ مَنْ تزبَّبَ قبل أن يَتَحَصْرَم. (١)

هذا حاصلُ الجواب، وقد تضمن البعضَ من أقوال أهل المذهب، (٢) أفتيت به، واقتصرتُ فيه على ذلك دون تطويل ولا تأصيل، لقصد إحاطة أصناف المستفتين بحكم هذه المسألة. وسأتُبِعه ببيانِ تأصيل أحكامه، (٣) ليزداد أهلُ النظر تفقهًا، فإنهم يحبون أن يلحقوا الفروع بأصولها، ويميزوا عن خليط ثفالها خالصَ منخولها.

أفتيتُ بذلك، وأنا محمد الطاهر بن عاشور، شيخ الإسلام المالكي في ١٢ محرم سنة ١٣٥٥هـ وفي ٤ إبريل ١٩٣٦.

⁽١) «تزبَّبَ قبل أن يَتَحَصْرَم»، مثلٌ يقال في كل مَنِ ادعى حالةً أو صفةً قبل أن يتهيَّأَ لها ويتحقق بشروطها ومتطلباتها، كالعنب يصير زبيبًا وهو لم ينضج بعد.

⁽٢) يعنى المذهب المالكي.

⁽٣) وقد جاء في إثر نص هذه الفتوى الكلام الآتي لمحرر مجلة الهداية الإسلامية: "وقد وصل إلى إدارة المجلة البيان والتأصيل الذي أشار إليه فضيلة الأستاذ في آخر الفتوى، وفيه بحث قيم في البدعة والسنة، فننشره لإفادة للقراء ونصه..."، حيث جرى نشره في الجزءين الحادي عشر والثاني عشر من المجلد الثامن، وقد سبق في هذا القسم بعنوان: "بيان وتأصيل لحكم البدعة والمنكر".

قراءة القرآن في محطة الإذاعة (١)

السؤال:

«ما قولكم -حفظكم الله- في حكم إذاعة القرآن الحكيم بواسطة المذياع المعبّر عنه بالراديو الذي تكاثر أخيرًا بالبيوت، ومحلات التجارة، والمقاهي، وديار البغاء والحانات بصورة لا تمرّ بشارع إلا وتسمع من هاته الأماكن بواسطة هذا المذياع كلام الرحيم الرحمن الذي لو أُنزل على جبل لرأيته خاشعًا متصدِّعًا من خشية الله، وفي الغالب أنّ هاته الآلة تعبث بالقرآن الكريم، وتقطّع حروفه بسبب تغيير أمواج المحطة، خصوصًا عند مزاحمة محطة إذاعة بروكسل لمحطة القاهرة؟

وما قولكم -أبقاكم الله- في حكم التالي لكتاب الله تعالى في محطة الإذاعة المتعمِّدة إذاعة القرآن بسائر أماكن اللهو والفساد، لأنّ التالي لكلام الله بمحطة الإذاعة ليس قصده التدبُّر في آياته، وليس غرضه من إذاعته نشر الدين كما يزعم بعضهم، بل القصد سماع صوت التالي بنغماته وألحانه، لأنّ أرباب محطات الإذاعة لا يختارون لإذاعة القرآن الكريم، الذي هو قول فصل وما هو بالهزل، إلا صاحب الصوت الرخيم؟ وإن قيل بجواز ذلك فما حكم استماع القرآن من المذياع الذي يظهر أنه منافٍ لما هو مطلوب بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ اللَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتُ يَظهر أنه منافٍ لما هو مطلوب بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّهُ وَالانفال: ٢]، مع أنّ

⁽۱) الهداية الإسلامية، المجلد ٩، الجزء ١٢، رجب ١٣٥٥هـ (ص١٢-٢٠). وقد كان السؤال في المسألة نشر في جريدة الزهرة بتونس (العدد ٨٧٨٠، ربيع الثاني ١٣٥٥/ ١٩٣٣، ص٤)، ونشر الجواب عنه في الجريدة نفسها (العدد ٢٧٩٦، ربيع الثاني ١٣٥٥/ ١٩٣٣).

ورأيت بعدد ١٦ من مجلة «هدى الإسلام» من سنتها الثانية أنّ وزارة الأوقاف أصدرت أوامرَها لرجال البوليس بالتنبيه على أصحاب محطات الإذاعة بمصر بعدم إذاعة القرآن الكريم في محطاتها منعًا لقراءته في الأماكن التي لا يليق بكرامة القرآن إذاعته فيها. ونشر هذا الأمر في بعض جرائد القاهرة التي صدرت في ٣٠ يوليو سنة ١٩٣٣. وفي العدد المذكور صرح بحرمة قراءة القرآن في الراديو الأستاذ علي فكري الأمين الأول لدار الكتب المصرية. كما رأيت بالمجلة نفسها فتوى من الشيخ محمد سليان مخيمر من علماء مصر قال فيها: إنّ قراءة القرآن بالراديو من أكبر الكبائر.

ونشرت مجلة «الهداية الإسلامية» مسامَرة في الموضوع للعلاّمة المرحوم الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقًا، أثبت فيها أنّ المسموع بواسطة الراديو هو قرآن حقيقة، وقال: إنّه يجوز في الأماكن غير الممتهنة، ويمنع فيها بالاختصار. وهنا ربها يقال: إنّ التحرُّز من المكان الممتهن غير ممكن ضرورة أنّ لكل مشترك أن يستمع ما بالراديو، ولا شكّ أنّ غالبهم من أصحاب المحلات الممتهنة، فهل يقال حينئذٍ بالمنع مطلقًا سدًّا للذريعة التي هي من قواعد المذهب؟

⁽١) هو أبو عبدالله محمد بن محمد الشهير بالأمير، من فقهاء المذهب المالكي في مصر، عالم مدقق وفقيه محقق، له تصانيف كثيرة. توفّي سنة ١٨١٦/١٢٣٢.

وقد نشر بجريدة «النهضة» الغرّاء بعدد ٣٨٠١ ما يدلّ على أنّ اللجنة المكلفة بمراقبة الإذاعات ردّت على فضيلة شيخ الجامع الأزهر منع إذاعة القرآن بالراديو، ورجّحت جانبَ الفوائد التي تنجز من الإذاعة، على ما يقتضيه التحرير.

جوابُكم السامي وكلمتُكم الأخيرة في هذا الموضوع الذي يتعلّق بأقدس شيء لدينا معاشر المسلمين، وهو كلام الله القديم، ومعجزته الباقية لنبيه الكريم، حتى يعتمد عليها عمومُ المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. أفيدونا مأجورين، والله يحرس مهجتكم، وعليكم السلام.»

من الفقير إلى ربه حسن ابن الغربية العدل ببنزرت، وفقه الله. في ٣ ربيع الثاني ١٣٥٥، وفي ٢٣ جوان سنة ١٩٣٦.

الجواب

[تمهيد: استحباب سماع القرآن]

أمّا بعد، فقد اطلعت في عدد ٠ ٨٧٨ من جريدة الزهرة الغرّاء على سؤال موجه إليّ من الفاضل ابننا الشيخ السيد حسن بن الغربية العدل بمدينة بنزرت عن حكم إذاعة القرآن الكريم بواسطة المذياع (الراديو) وعن حكم قارئ القرآن بمركز الإذاعة (الجهاز المذيع) وحكم استهاع القرآن من تلك الآلة في الأماكن المشتملة على اللهو، أو على ما لا يليق شرعاً.

والجواب أنّ سماع القرآن أمرٌ مرغّب فيه، لقوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُ وَالْجَمِهُواْ لَهُ وَالْجَمِهُوا لَا اللّهُ وعند وَأَنْصِتُوا ﴾ الأعراف:٢٠٤]. وحُمِل الأمر عند المالكية والجمهور على النّدب، وعند الحنفية على الوجوب الكفائي، وذلك بناءً على أنّ المراد بالقراءة في الآية القراءة في غير الصلاة، وهو أحدُ تأويلاتٍ كثيرة في الآية بين قريب وبعيد. (١) وإذا كان القارئ

⁽١) انظر الوجوه المحتملة في معنى الآية في: الطبري: جامع البيان، ج١٠، ص٦٥٨-٦٦٧. وقرر الطبري بعد أن ساق مختلف الأقوال في الآية: «وأُولَى الأقوال في ذلك بالصواب قولُ مَن قال: =

حسن الصوت زادت قراءتُه السامع خشوعًا ورقّة قلب، وذلك مما يدعو إلى الخير.

وأدلةُ ذلك كثيرة، أوضحُها ما في صحيح البخاري أن النبي على استمع القراءة أبي موسى الأشعري ، وأبو موسى غير شاعر بذلك، وكان أبو موسى حسن الصوت، فقال له رسول الله من الغد: «لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيتَ مزمارًا من مزامير آل داود»، فقال أبو موسى: «لو علمتُ أنك تسمع إليَّ يا رسولَ الله لحبَّرت قراءتي تحبيرًا، أي: لزدتها تحسينًا». (١) وليس بنا أن نتعرض ها هنا للخلاف في قراءة القرآن بالأصوات الحسنة التي لا تخرج عن أدب القرآن، فإنّ الكلام في ذلك يطول.

وليس من غرض السائل ولا جمهور المتطلبين معرفة الحكم الشرعي في قراءة القرآن بطريق المذياع خاصة، بل نحن نبني الآن على ما جرى عليه عمل علماء المسلمين في سائر الأقطار من استحباب القراءة بالأصوات الحسنة غير المنافية لحروف القرآن وآدابه، جريًا على قول أئمةٍ من أعلام المذهب المالكي مثل الإمام سحنون وعصرييه: موسى بن معاوية، وابن الرشيد، وابن اللبّاد، وابن التبّان من أعيان القيروانيين. (٢) وهو مختار أعلام من الأندلسيين، مثل ابن رشد وابن العربي

أمروا باستماع القرآن في الصلاة إذا قرأ الإمام، وكان مَنْ خلفه بمن يأتّم به يسمعه، وفي الخطبة. وإنها قلنا: ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله على أنه قال: «إذا قرأ الإمام فأنصتوا»، وإجماع الجميع على أن من سمع خطبة الإمام بمن عليه الجمعة [عليه] الاستماع والإنصات لها، مع تتابع الأخبار بذلك عن رسول الله على وأنه لا وقت يجب على أحد استماع القرآن والإنصات لسامعه من قارئه إلا في هاتين الحالتين، على اختلافٍ في إحداهما، وهي حالة أن يكون خلف إمام مؤتم به. وقد صح الخبر عن رسول الله على مَنْ كان به مؤتماً سامعًا قراءته بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله على مَنْ كان به مؤتماً سامعًا قراءته بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله على مَنْ عالى التحرير والتنوير، ج٥/٩، ص٢٤١-٢٤١.

⁽۱) صحيح مسلم، «كتاب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٩٣ (٣٣٥)، ص٢٨٦.

⁽٢) سحنون هو أبو سعيد عبدالسلام بن سعيد التنوخي القيرواني، صاحب المدونة ومرسخ فقه الإمام مالك بإفريقية. رحل إلى المشرق، وأخذ عن ابن القاسم. توفي سنة ٢٤٠. أما عصريوه من =

وعياض، وهو قولُ الحنفية والشافعية.(١)

ولمَ تزل رغبة المسلمين متوفرة في سماع القرآن بأحسن وجوه آدابه، لاسيما إذا كان القارئ من ذوي الأصوات الحسنة. وقد كان معظمُ الناس لا يجد إلى استقراء هؤلاء سبيلاً لاستدعاء ذلك كلفة مالية، فإذ قد يسر الله للناس ما كان عسير الحصول بما ألهم إليه صاحبَ الاختراع الذي استعان بآثار مصنوعات الله، فليحمدوا الله على ذلك.

القيروانيين الذين ذكرهم المصنف، فأولهم أبو جعفر موسى بن معاوية الصهادحي، كان عمدة فقهاء إفريقية في زمنه، توفي سنة ٢٢٥/ ٨٣٩. وابن الرشيد وهو أبو زكرياء محمد بن رشيد، عالم قائد عابد، كان رفيق سحنون في رحلته إلى المشرق. توفي سنة ٢٢١/ ٨٣٥. أما ابن اللباد فهو أبو بكر محمد بن محمد بن وشاح القيرواني، الحافظ المبرز والفقيه الصالح. توفي سنة ٣٣٣/ ٩٤٤. وابن التبان هو أبو عبدالله محمد بن إسحاق، إمام فقهاء القيروان في عصره. توفي سنة ٣٧١/ ٩٨١. (١) انظر في هذه المسألة مثلاً: ابن رشد: المقدمات الممهدات، ج٣، «كتاب الجامع»، ص٤٦٣؛ ابن العربي: المسالك، ج٣، ص٣٧٣-٣٧٨؛ اليحصبي: الاستذكار ضمن موسوعة شروح الموطأ، ج٧، ص١٧ – ١٨ (وقد خص عياض مسألة قراءة القرآن بها في ذلك قراءته بالتنغيم والتطريب بمصنف مستقل سماه «كتاب البيان عن تلاوة القرآن»)؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق محمد الحجار (بيروت: دار ابن حزم، ط٤، ١٩٩٦/١٤١٧)، ص١٠٩-١١٤ البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج١، ص٣٩٨. وأصلُ هذه المسألة ما أورده البخاري معلقًا وأ خرجه عبدالرزاق والبيهقي وأحمد وغيرهم عن البراء بن عازب أن على قال: «زينوا القرآن بأصواتكم»، وفي رواية: «زينوا أصواتكم بالقرآن.» صحيح البخاري، «كتاب التوحيد»، ص٢٠٣١؛ الصنعاني: المصنف، «كتاب الصلاة»، الحديثان ١٧٥-٤١٧٦، ج٢، ص٤٨٤-٨٥٤؛ البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الصلاة»، الحديث٢٤٢٧، ج٢، ص٧٨ و «كتاب الشهادات»، الحديث ٢١٠٤، ج٠١، ص٧٨٧؛ المسند، الأحاديث ١٨٤٩٤، ١٨٥١٦، ١٨٢١٦، ١٨٧٠٤، ١٨٧٠٩، ج٣٠، ص٤٧٩، ٤٥١، ٥٨٠، ٦٣٢–٦٣٣، ٦٣٦. كما أخوج عبدالرزاق عن عائشة وعبدالله بن بريدة أن النبي ﷺ سمع صوت أبي موسى الأشعري وهو يقرأ القرآن فقال: «لقد أوتي أبو موسى (أو هذا) مزمارًا من مزامير آل داود.» المصنف، «كتاب الصلاة"، الحديثان ١٧٧ ٤ - ١٧٨ ٤، ج٢، ص ٤٨٥. وكذلك أخرَج البخاري عن أبي هريرة أنه قال: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» («كتاب التوحيد»، الحديث٧٥٢ ، ص١٢٩٩). وهناك روايات أخرى في المعنى نفسه. وانظر لمزيد مناقشة وتحقيق لهذه المسألة: أبو زهرة، محمد: «التغنى بالقرآن»، مجلة كنوز الفرقان (كان يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد ٨، السنة ١، شعبان ۱۳٦٨/ يونية ١٩٤٩، ص١٨-٢٣.

ثمّ إنّ لقراءة القرآن آدابًا مرجعُها إلى إجلال كلام الله وتوقيره، والتأدب عند سهاعه. ولذلك فلنتكلّم على ما يعرض لهذا السهاع من العوارض التي هي مثارُ جدال بين المانع والمجيز، ممن اختلفوا في هذه المسائل، والخلف بين الناس غير عزيز. وينحصر الغرضُ في مبحثين: المبحث الأول في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة، والمبحث الثاني في حكم سهاع السامعين قراءة القرآن من آلة الإذاعة.

في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة:

فأمّا المبحث الأول فإنه يجوز للقارئ أن يتصدّى للقراءة في مركز الإذاعة لقصد سماع قراءته في جميع الجهات التي يكون لها اتصالٌ مع مركزه، سواء أكان تصدّيه بأجر أم بدونه؛ لأنّ الصحيحَ عندنا جوازُ أخذِ الأجرة على قراءة القرآن، فإنّها من أسباب تكثير قرائه وسامعيه. (١) ولا حاجة إلى التعرّض إلى شروط القراءة في القارئ ومكانه؛ لأنّ ذلك لا يختص بالموضوع المبحوث فيه.

⁽۱) أخذ الأجرة على قراءة القرآن وأصل هذا القول ما روى ابن عباس أن النبي على قال: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله." وهذا طرف من حديث أورده البخاري موصولاً في كتاب الطب ودون ذلك في كتاب الإجارة. صحيح البخاري، «كتاب الإجارة – باب ما يُعطي في الرقية على أحياء العرب»، ص٣٦٣ (بلفظ: وقال ابن عباس عن النبي على إلخ)؛ «كتاب الطب»، الحديث ٥٧٣٧، وقال ابن حجر: «واستدل به الجمهور في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وخالف الحنفية فمنعوه في التعليم وأجازوه في الرقى كالدواء؛ قالوا: لأن تعليم القرآن عبادة والأجر فيه على الله وهو القياس في الرقى، إلا أنهم أجازوه فيها لهذا الخبر. وحمل بعضهم الأجر في هذا الحديث على الثواب، وسياق القصة التي في الحديث يأبى هذا التأويل." العسقلاني: فتح الباري، ج١، ص١١٩٧ (كتاب الإجارة). وسياق القصة في الحديث هو ما رواه ابن أبي فتح الباري، ج١، ص١١٩٧ (كتاب الإجارة). وسياق القصة في الحديث هو ما رواه ابن أبي رجلٌ من أهل الماء، فقال: هل فيكم من راق، إن في الماء رجلاً لديغًا أو سليمًا، فانطلق رجلٌ منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء، فبرأ، فجاء بالشاء إلى أصحابه، فكرهوا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرًا حتى قدموا المدينة، فقالوا: يا رسول الله، أخذ على كتاب الله أجرًا، فقال رسول الله عليه أجرًا، فقال رسول الله أخذ على كتاب الله أجرًا، فقال رسول الله ...

وإذا تبيّن أنّ تصدِّبه للإذاعة بالقراءة مباح، فلا ينقض حكم الإباحة ما عسى أن يبلغ مدى صوت القارئ إلى سامع يكون على حالةٍ تجعله غير كامل الأهلية لسماع القرآن، أو إلى مكانٍ غير لائق، بل يكفي في جواز فعله كونُ الغالب على قراءته أن ينتفع بها المسلمون على اختلاف مقاصدهم وقابليتهم ومبالغ نياتهم. فمراعاة الآداب في ذلك واجبةٌ على السامعين، وليس القارئ بمسؤول عنها. وقد قرأ النبي بحيث يسمعه المشركون، (۱) وقرأ عبدالله بن مسعود في مقام إبراهيم بمسمَع من المشركين. (۲) وقرأ أبو بكر في بمسجده الذي اتخذه بباب داره في مكة، فكانت من المشركين وصبيائهم وعبيدهم يقفون عند مسجده يُعجَبون من رقة صوته.

وإذ قد تبين أنّ الغالبَ في التصدِّي للقراءة بمركز الإذاعة هو حصولُ النفع بها الذي يغتبط به جمهورُ المسلمين، وكان من النادر إفضاءُ ذلك إلى ظهور صوت القارئ في مواضع قد توجد فيها حالةٌ تقتضي حكمَ مخالفة الأَوْلَى (٣) أو الكراهة أو الحرمة ولو عن غفلة من بعض السامعين، وبعض تلك الأحوال أندر من بعض،

⁽۱) ابن هشام: السيرة النبوية، ج ۱ / ۱، ص ۲۵٠. وأخرج البخاري عن عبدالله بن مسعود قال: «قرأ النبي على النجم فسجد، فها بقي أحدٌ إلا سجد، إلا رجلٌ رأيته أخذ كفًا من حصى فرفعه فسجد عليه وقال: هذا يكفيني، فلقد رأيته بعد قتل كافرًا. » صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصار»، الحديث ٣٨٥٣، ص ٦٤٦. وذكر ابن سعد عن عبدالله بن حَنْطَب أن هذا الرجل هو الوليد بن المغيرة، وأنه «كان شيخًا كبيرًا لا يقدر على السجود»، وقيل إنه أبو أُحيحة سعيد بن العاص، وقيل إنه إ «كلاهما جميعا.» الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥.

⁽٢) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢٥٠.

⁽٣) مخالفة أو خلاف الأولى -كما بين البناني عند تعليقه على قول التاج السبكي وشارحه المحلي بشأن الكراهة- هو حكمٌ قسيم للمكروه عند متقدمي الفقهاء الذين يجعلون المكروه قسمين: الأول: المكروه كراهة شديدة، وهو ما وقع النهي عنه بخصوصه كالنهي عن الصلاة في أعطان الإبل. والثاني: المكروه كراهة خفيفة، وهو ما ولم يُنه عنه بخصوصه كترك المندوبات مثل صلاة الضحى، وذلك لقاعدة الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده. إلا أن المتأخرين من الفقهاء سموا هذا النوع خلاف وذلك لقاعدة الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده. إلا أن المتأخرين من الفقهاء سموا هذا النوع خلاف الأولى، بمعنى أن الأفضل والأولى فعل المندوبات التي حرض الشارع عليها وأن تركها يكون خلاف ما طُلِب ندبا. انظر: حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، ج١، ص١٣٤٠.

كان ذلك الإفضاء من قبيل الذريعة الملغاة في الشريعة لندرة ترتُّب المنهيِّ عنه عليها إذا نسبناه لما يترتب عليها من المنافع؛ إذ قد قرَّر أئمة أصول الفقه والفقه أن ليس كلُّ ذريعة يجب سدُّها. (١) فإنّ الشريعة ألغَت ذريعة غراسة العنب مع أنها ذريعة لعَصْر الخمر، وألغت ذريعة التجاور في البيوت مع أنها تكون ذريعة للزنا، وألغت ذريعة حفر الآبار مع أنها يتردى فيها الناسُ والحيوان. فإنّ حكم الذريعة إلى الفساد إن لم تكن فيها مصلحة، غيرُ حكم الذريعة المشتملة على مصلحة وهي تفضي إلى مفسدة.

ويتدرّج النظرُ حينئذٍ في مراتب المصالح والمفاسد، وحينئذٍ يقتصر حكمُ التحريم أو الكراهة على الصورة الواقع فيها بسبب الكراهة أو التحريم عند وقوعها ويخاطَب بالمؤاخذة عليها. فتعين أن يكون القارئُ غيرَ ممنوع من القراءة لأجل خلوِّ بعض السامعين لصوته عن آداب سماع القراءة، وتأخذ أحوال السامعين أحكامها المناسبة لها كما سيأتي. وقد قال الحسن البصري: «لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا»، قال ابن عرفة: «أي لأسرع في ديننا النقصُ والاختلال.»(٢)

وأمّا ما عسى أن يقع من تقطيع بعض كلمات القرآن أو الفصل بين آياته باضطراب الجو أو بغلبة بعض الأصوات التي تدخل في أمواج الجو فتغلب على صوت القارئ، فلا مؤاخذة فيه على القارئ؛ إذ ليس ذلك من فعله. (٣)

⁽١) راجع تفصيل القول في هذا في: القرافي: كتاب الفروق، ج٢، ص٤٥-٤٥٣؛ شرح تنقيح الفصول، ص٤٥٠-٤٣٨.

⁽٢) ذكر الزمخشري خلال تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلا تَسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسَبُّوا اللَّهَ عَدُوا لِعِنَيرِ عِلْمَ اللَّهِ عَمَلُونَ ﴿ اللَّهَ عَمَلُونَ اللَّهُ عَمَلُونَ اللَّهُ عَمَلُونَ اللَّهُ عَمَلُونَ اللَّهُ عَمَلُونَ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَمَلُونَ اللَّهُ الللَّهُ ا

⁽٣) طبعًا كان مثل هذا التقطع يحصل إذ كانت صناعة الإرسال (من أجهزة بث، وذبذبات، وموجات صوتية، وأجهزة استقبال، إلخ) لم تبلغ من الدقة والإتقان ما وصلت إليه اليوم.

في حكم سماع السامعين قراءة القرآن من آلم الإذاعم:

وأمّا المبحث الثاني ففي حكم التصدِّي لسماع قراءة القرآن من آلة المذياع، والسامع لا يخلو عن أن يكون مسلمًا أو غير مسلم: فالسامع المسلم إذا كانت الآلة التي يسمع منها في محل لائق لأنْ يُقرأ فيه القرآن، فسماعُه أمرُ حسن، كما تقدم. والمسلمون عند سماع القرآن مراتبُ كثيرة متفاوتة في الفضل بمقدار التفاوت في حضور القلب ومراعاة الآداب، وفي تدبر معاني القرآن والاستنباط منها لمن هو أهل لذلك، وفيما يحصل من الخشية والعظة لمن وفقه الله لذلك.

وقد أشار السائل إلى آيات من القرآن مقصودٌ منها أعلى تلك المراتب، ولا يخلو مسلمٌ من أن يحصل له خيرٌ عند سياع القرآن. فإن كان السامع في محل غير لائق بقراءة القرآن -وعدم اللياقة أيضًا متفاوتٌ بين ما هو على خلافُ الأوْلَى وبين ما هو على الكراهة وما هو على الحرمة - فينبغي في مواضع الانبغاء، أو يجب في مواضع الوجوب أن يقطع السامعُ الاتصالَ الجوي بينه وبين المركز الذي يأتي منه صوتُ قارئ القرآن إلى أن يتحقق انقضاءُ القراءة أو تبدّل حالة المحل. وأحسب أنّ معظمَ المسلمين يتوقّون سياع قراءة القرآن في هذه الأحوال، فإن كان منهم مَنْ يجهل أو يذهل فيجب على المسلمين أن يذكّر بعضهم بعضاً.

وأمّا السماع في حالة تقطيع بعض كلمات القرآن أو الفصل بين بعض آياته بسبب غَلَبَة بعض الأصوات، فذلك لا مؤاخذة على السامع منه، ولا يوجب منع سماعه؛ لأنه ينتفع بسماع ما سلم من ذلك. ومثلُ هذا ما يعرض لسامع القرآن من الخروج عن مجلس القراءة، ثم يرجع فيجد القارئ قد تجاوز الآيات التي تركه عندها.

وأما السامع غير المسلم: فإن كان يفهم العربية، فسماعُ القرآن يرشده إلى مزايا الإسلام ويقرِّبه منه. وقد أجاز مالك أن يُقرأ القرآن على غير المسلم، رجاءَ اهتدائه إلى الإسلام. وقد قرأ النبي عَلَيْ القرآن على المشركين في مكة وفي المدينة. (١) وليس في

⁽۱) ليست قراءة القرآن على غير المسلم -فيها نرى- مما يحتاج إلى اجتهاد بتجويزها أو حتى إيجابها، فقراءة النبي عليه السلام القرآن على المشركين سواء في مكة أو المدينة إنها هي من مقتضي أمر الله =

القرآن إلا ما هو هدى وتنوير للقلوب التي قُدِّر لها أن تحل فيها الهداية، وكله مما يحق للمسلم أن يفتخر به.

فإن فرضنا أن يكون السامعُ غير المسلم مطبوعًا على السُّخرية بها لا موجب فيه، فذلك نزَق منه لا يؤاخذ به غيرُه، ولا يُعتد به في تشريع الأحكام. وإن كان غير المسلم لا يفهم العربية، فمرور تلك القراءة على سمعه كمرور الصوت على من يمشي في الطريق لا يعبأ به ولا يفهمه. وهذا في الغالب يعدل عن ساعه إلى ساع ما هو أعنى.

هذا ما لاح لي في جواب سؤال السائل، أفتيتُ به، وأنا محمد الطاهر ابن عاشور، شيخ الإسلام المالكي، لطف الله به.

في ٢١ ربيع الثاني، وفي ١١ جويلية سنة ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م

له بتبليغ الرسالة في قوله تعالى: ﴿ ﴿ يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِغٌ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِكٌ وَإِن لَّم تَفْعَلْ هَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَيْفِرِينَ (الله الله ١٠٥٥)، وكذلك المسلم مطالب بأداء هذه المهمة بعد النبي ﷺ. والله أعلم.

ثبوت الشهر القمري(١)

ورد إلى المصنف السؤال الآتي من «المجلس الإسلامي الأعلى» بالجزائر:

«اتخذت الجزائر في نطاق الحرص على وحدة المواسم الدينية في العالم الإسلامي موقفًا يرمي إلى اتخاذ تقويم قمري يعتمد الحساب الفلكي، فما موقفُ الشريعة من ذلك؟»، فأجاب بما يلي:

الجواب:

قال تعالى: ﴿ فَي يَسْعَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَةِ قُلُ هِى مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة:١٨٩]. هذا تعريف عرف الله به المسلمين ببعض حكمه في خلق نظام الشمس والقمر. لذلك صرف الذين سألوا عن السبب لظهور الهلال دقيقًا، ثم أخذ ضوئه في التزايد حتى يصير بدرًا، ثم أخذه يتناقص بضوئه إلى المحاق، وأرشدهم الله إلى ما هو أولى لهم أن يعرفوه في حكمة أحوال الهلال، مما معرفته تنفعهم؛ لأنها التي تفيدهم تقدير تحول

⁽۱) الهداية، السنة الأولى، العدد الرابع، جمادى الثانية ١٩٧٤ / ١٩٧٤ (ص٣٨-٤٠ و٤٣). وقد قدم محرر المجلة لهذه الفتوى بها يأتي: «قبيل شهر واحد من وفاة شيخ الجهاعة العلامة المرحوم سيدي محمد الطاهر ابن عاشور -تغمده الله برحمته - حرر جوابًا شرعيًّا عن مسألة مهمة من المسائل التي شغلت وما تزال تشغل أذهان المسلمين في العالم الإسلامي، وهي مسألة ما تثبت به الأشهر القمرية شرعاً. وقد استطاعت الهداية أن تتحصل على ما كتبه فضيلة شيخنا المرحوم، وهي تنشره لأول مرة، معتزة بهذه الوثيقة النادرة التي تعد -حسب اعتقادنا - آخر ما صدر عنه رحمه الله قبيل وفاته؛ إذ هي مؤرخة في ١٠ جمادى الثانية ١٣٩٣ هيواقفه ١٠ جويلية [يوليو] ١٩٧٣ م، وقد تُوقي وتعليق الشيخ يوم ١٢ رجب ١٩٧٣ه هـ ١١ أوت [أغسطس] ١٩٧٣ م.» وقد نقلنا نص الفتوى وتعليق محرر المجلة المذكورة عليها من كتاب الفتاوى التونسية للسويسي التوزري (ج٢، ص٣٢٧- عرر المجلة المداية فهي مجلة شهرية كانت تصدرها إدارة الشؤون الدينية التابعة للوزارة الأولى بتونس، التي صار اسمها «المجلس الإسلامي الأعلى».

الهلال إلى أحوال. فكان هذا الجواب جاريًا على ما يُسمى في علم البلاغة بالأسلوب الحكيم، وهو إجابة الطالب بغير ما يتطلب، تنبيهًا له على أن ما أجيب به أولى له بالقصد. فالمعنى في هذه الآية: الأولى بهم أن يعلموا أن أحوال الأهلة مواقيت للناس، أي: مواقيت لجميع الناس؛ لأن جميع الناس يتمكنون من التوقيت بها، بخلاف أحوال الشمس فإن حلولها في بروج السماء غير واضح للأبصار.

وقد عُلم أن الأهلة مواقيتُ للصيام من سابق قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهُا الَّذِينَ ءَامَنُواْ كُنِبَ عَلَيَ شَكُمُ الْقِيمَامُ كُمَا كُنِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة:١٨٣]، ثم قال: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، فإن شهر رمضان معروفٌ أنه يبتدئ بهلالٍ وينتهي بهلال.

وإنَّ حقَّ تقليلِ الخلاف بين أحوال المسلمين يقتضي أن لا يُغفلَ عن تغير الأحوال عما كانت عليه في القرون الماضية، حين كان اتصالُ أخبار البلدان وتعرفُهم لأحوالهم بطيئًا جدًّا ومعرَّضًا للشك والنسيان، لضبط ما فات من أيام وساعات، وذلك يضطرهم إلى مبادرة كل بلد بأخذ ما يحصل لديه من ثبوت الشهر الشرعي. (١)

⁽۱) ومن أسف فإن هذا ما زال يحصل حتى الآن، حيث يندر أن تتفق حكومات العالم الإسلامي على التوحد في بدء شهر رمضان وشوال. ومن ثم كثيرًا ما يتخالف المسلمون في الصيام والإفطار بها يبلغ اليومين أو حتى أكثر، مع تطور العلاقات وسرعة التواصل بين أقطارهم، بفضل وسائل الاتصال السريعة والفعالة. يحصل ذلك مع كثرة ما عقد من اجتهاعات رسمية بين العلماء والفقهاء وممثلي الحكومات حول مسألة توحيد رؤية الهلال بالاستفادة من تطور علوم الفلك واعتهاد الوسائل التقنية المتقدمة، ومع الاتفاقات التي مُهرت لاعتهاد مراكز معينة يكون منها رصد الهلال. وبمجرد ما يعود المشاركون في تلك الاجتهاعات والموقعون على تلك الاتفاقات إلى بلدانهم، يُنسى الأمر، بل كثيرًا ما يُتَعمَّد عدمُ الالتزام به بسبب منازع سياسة ودعاوى عزة وطنية أو قومية، فيبقى ما أتُفق عليه حبرًا على ورق. وهكذا تتكرر المسرحية ذاتها كل عام شاهدًا على مدى المفارقة وبعد الشقة بين القول والفكر من جهة والفعل والسلوك من جهة أخرى، حتى في أبعد الأمور عن قصور السياسة وشغبها وهرجها. ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإليه المشتكى من حال أمة يمثل التوحيد قطب عقيدتها ومحور شريعتها!

ثم إن تبين أن ثبوتَه في بعض البلدان سابقٌ على ثبوته عند أهل بلد آخر، فأدلةُ السنة وأقوالُ المذاهب الأربعة جرت على أن لا عبرة باختلاف المطالع؛ أي: مطالع الأهلة (أعني وجود الاستهلال). فلو صام أهلُ بلدٍ تسعة وعشرين يومًا برؤية الهلال في بلدهم، وصام أهلُ بلدٍ آخر ثلاثين يومًا بالرؤية، فإن الذين صاموا تسعة وعشرين يومًا يحب عليهم قضاءُ صيام يوم. قال الحنفية: «هذا قولُ أكثر المشايخ». (۱) وقال المالكية: هذا هو المشهور، (۲) وقال الشافعية: في المسألة قولان مصححان. (۳)

وقال الحنابلة: لا خلافَ في أن رؤيةَ أهلِ بلدٍ تَلزم بقيةَ البلدان. (١)

⁽۱) كذا قال الزيلعي في شرح الكنز. - المصنف. وعبارته: «وأكثر المشايخ على أنه لا يُعتبر»، أي اختلاف المطالع. الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وبهامشه حاشية الشلبي، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۲۲۰ / ۲۰۰۰)، ج۲، ص١٦٥، وانظر كذلك: ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج۳، ص٢٦٤؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص١٥٧.

⁽۲) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: النوادر والزيادات، ج٢، ص١١؛ ابن عبدالبر النمري القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: الكافي في فقه أهل المدينة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٣٠٤/١٤)، ص١٩٥/١-١٢؛ ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك، ج٤، ص١٥٥؛ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٢٧٦؛ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ج١، ص٥٠٥-٥١٥.

⁽٣) قال إمام الحرمين: «إذا رؤي الهلال من بلدة ولم يُر في أخرى، ففي المسألة وجهان مشهوران: أحدهما أن حكم الهلال يثبت في خطة الإسلام، فإنه إذا رُؤي، لم يتبعض، والناس مجتمعون في المخاطبة بالصيام والهلال واحد. ومن أصحابنا من قال: إذا بعدت المسافة، لم يعم الحكم، وللرائين حكمهم، وللذين لم يروا حكمهم؛ فإن المناظر في الأهلة تختلف باختلاف البقاع اختلافًا بينًا، فقد يبدو الهلالُ في ناحية ولا يُتصور أن يُرى في ناحية أحرى، لاختلاف العروض، والأهلة فيها، ولا خلاف في اختلاف البقاع في طلوع الصبح، وغروب الشمس، وطول الليل وقصره، فقد يطلع الفجر في إقليم ونحن في ذلك الوقت في بقية صالحة من الليل. الجويني: نهاية المطلب، ج٤، ص ٢ - ١٧٠.

⁽٤) ابن قدامة: المغنى، ج٤، ص٣٢٨-٣٢٩.

وبهذا يُعلم أن ما ادعاه الحفيدُ ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد» وابن جزي في كتابه «القوانين الفقهية» من الإجماع على اعتبار اختلاف المطالع بين البلاد النائية جدًّا، مثل الأندلس من الحجاز، (١) ادعاءٌ غير صحيح؛ لأن الخلاف واقعٌ في اعتبار المطالع بين البلدان النائية. والراجحُ عدمُ اعتبار اختلاف المطالع فيها، فكيف يُدَّعَى الإجماعُ على اعتبار اختلاف المطالع بين البلدان النائية جدًّا؟

وبهذا تأصل أصلٌ للنظر في هذه المسألة تتفرع عنه قواعد:

القاعدة الأولى: النظر في كيفية ثبوت الشهر. لا شك أن الصوم عبادةٌ مقصودة لذاتها، وأن له حكمةً عظيمة أطلعنا الله على شيء منها، وهو أعلم بها لم نطلع عليه. وجعل الله لهذه العبادة وقتًا تقع فيه، وهو الشهرُ المسمَّى رمضان من الأشهر الشرعية التي قدر الله نظامَها يوم خلق السموات والأرض، (٢) فقال تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهَا الّذِينَ ءَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْتَكُمُ الصِّيامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى الّذِينَ مِن قَبِّلِكُمُ لَعَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَمَا كُنِبَ عَلَي اللّذِينَ مِن قَبِّلِكُمُ لَعَلَكُمُ الصِّيامُ كَمَا كُنِبَ عَلَى اللّذِينَ مَامَنُوا كُنِبَ عَلَيْتَكُمُ الصِّيامُ لَكُمْ الطِّيقِينَ اللّهَ اللّذِينَ اللّهُ اللّهَ مَا اللّهُ ا

فحصل من مجموع هذا تعيينُ العبادة المفروضة وتحديدُها، وتعيينُ زمانها. وبهذا كان شهر رمضان وقتًا لأَنْ تُصام أيامُه من مبدإ الشهر إلى نهايته، فوجب على الناس تعيينُ هذا الشهر مبدأ ونهاية. وكان الناسُ يوم نزول القرآن يعرفون الشهر بتجدد ضوء الهلال عقب محاقه.

⁽۱) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٢٧٦؛ ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد: القوانين الفقهية (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ٢٣٠/ ٢٠٠٩)، ص١٠١.

وحقيقةُ الهلال أنه حالةُ انعكاس ضوء الشمس على جانب من كرة القمر، وهو الجانبُ الذي ينعكس عليه ضوءُ الشمس، أي هو الجانب المقابِلُ للكرة الأرضية. وذلك الانعكاس يُسمَّى عند علماء الفلك تولُّدًا، ويسمونه اقترانًا، ويُسمَّى عند عموم العرب في آخر الشهر - محاقًا. ولمِعرفتنا وجودَ الهلال عقب المحاق في علم الله طرق:

أولها: رؤيتُه بالبصر رؤيةً لا ريبة تتطرقها، وهذا حسِّيٌّ ضروري، ولا خلافَ في العمل به.

وثانيها: مرور ثلاثين ليلة من وقت استهلال الهلال الذي سبقه، وهذا الطريقُ قطعي تجريبي؛ إذ رصد الناسُ في جميع الأرض وفي كل العصور أحوالَ الهلال، فوجدوه لا يتأخر عن ذلك التقدير من الأيام. وتحقق ذلك لديهم واشتهر، فصار قطعيًّا، وهذا لا خلافَ فيه بين الأئمة.

وثالثها: دلالة الحساب الذي يضبطه المنجمون، أعني العالمين بسير النجوم علمًا لا يتطرق قواعده الشك، وحسابًا تحققت سلامتُه من الغلط، وذلك هو ما يسمى بالتقويم. فإذا ضبط الحسابُ وقتَ وجود الهلال باليوم والساعة، حصل لا محالة العلمُ بهذا الشهر القمري؛ إذ جُرِّب التقويم في حساب السنة الشمسية عند الأمم قديمًا وحديثًا في القرون العديدة فلم يُعثر له على غلط، واتبعه المسلمون في أوقات الإمساك والإفطار في رمضان، وجُرِّب عند العرب في أوقات الإمساك والإفطار في رمضان، وجُرِّب عند العرب في حسابُ السنة القمرية كذلك. لكن منع فقهاءُ المذاهب الأربعة العملَ في إثبات الشهر الشرعي بحساب المنجِّمين وأهل التقاويم. (١)

⁽۱) انظر مثلاً ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الصيام»، ج۱، ص۲۰۰؛ ابن عابدين: رد المحتار، ج۳، ص۳۰۶-۳۵۰؛ النووي، أبو زكريا محيي الدين محيي الدين بن شرف: كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، حققه وأكمله محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، ۱۹۸۰)، ج۲، ص۲۷٦.

وإن علمَ الناس بوجود الهلال لم يكن له طريقٌ في العصور الماضية سوى الرؤية، فلذلك قال النبي على «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له». (١) وليس في لفظ الحديث صيغة قصر الصوم على حالة رؤية الهلال، فقياسُ حساب المنجِّمين على رؤية الهلال قياس جلي. (٢)

⁽۱) لم أجده بهذا اللفظ تحقيقًا، وأكثر ما وجدت قربًا منه ما أخرج مسلم عن عبيدالله عن نافع، عن ابن عمر عمر عن رسول الله على أنه قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا (ثم عقد إبهامه في الثالثة)، فصوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته. فإن أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين»، وفي رواية أخرى أنه قال: «إنها الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه. فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له». صحيح مسلم، «كتاب الصيام»، الحديث، ١٠٨٠، ص ٣٩١، وقد ترجم ابن ماجه بابًا بعنوان: «ما جاء في «صوموا لرؤيته» وأفطروا لرؤيته» أخرج فيه عَن الزهري، عَن سالم بْن عَبْدالله، عَن ابن عمر؛ قَالَ: «قال رَسُول الله على: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له».» سنن ابن ماجه، نشرة بعناية صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، ط١٠ عليكم فاقدروا له».» ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُم عليكم فاقدروا له.» وفي رواية أبي مصعب حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُم عليكم فاقدروا له.» وفي رواية أبي مصعب الزهري زيادة في أوله: «الشهر تسعٌ وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال... » الموطأ برواياته الشهانية، «كتاب الصيام»، الحديث ٢٥٦، ج٢، ص٣٠٥ احتى تروا الهلال... » الموطأ برواياته الشهانية، «كتاب الصيام»، الحديث ٢٥٦، ج٢، ص٣٠٥ الثهانية، «كتاب الصيام»، الحديث ٢٠٦، ج٢، ص٣٠٥ الثهانية، «كتاب الصيام»، الحديث ٢٠٠٠ الهرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال... » الموطأ برواياته الشهانية، «كتاب الصيام»، الحديث ٢٠٠٥ الشهانية المهدرة ال

⁽٢) يقسم القياس حسب اعتبارات مختلفة، منها الوضوح والخفاء في علة الحكم، فيكون منه جلي وخفي، ومنها مدى تحقق العلة بين الأصل والفرع فيكون منه أولى ومساوي وأدنى. فالقياس الجلي هو ما كانت علة الحكم فيه ثابتة بالنص، والخفيُّ ما كانت العلة فيه مستنبطة. أما قياس الأولى فهو ما كان تحقق العلة فيه أشدَّ في الفرع منه في الأصل. وقياس المساواة هو ما كانت علة الحكم فيه متحققة في الفرع كتحققها في الأصل. أما قياس الأدنى فهو الذي يكون تحقق العلة في الفرع أدنى منه في الأصل. على أن الأحناف يعدون الاستحسان قياسًا خفيًّا في مقابل القياس الجلي الذي يسبق إلى الأفهام بظاهر النص. انظر في هذا: المحبوبي، صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود: التنقيح في أصول الفقه (علق عليه إبراهيم المختار أحمد عمر الجبري)، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩)، ص٣٤٥-٤٤؟ التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩)، ص١٩٦-٢١؟؛ التفتازاني، سعدالدين مسعود على القرضاوي الأخذ بالحساب الفلكي في رؤية الهلال من باب قياس الأولى، حيث قال: "إن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب قياس الأولى، حيث قال: "إن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب قياس الأولى، حيث قال: "إن

وإذا كانت الرؤيةُ بالعين وحدها لا تمكن بعد مضيِّ ساعاتٍ من تكوُّنِ الهلال وبعد خروجه من بقايا شعاع الشمس عند الغروب، كان حسابُ التقويم أولَى من الرؤية؛ لأن تأخر ظهور الهلال للأبصار بعد وجوده بساعات حالةٌ طردية لا أثرَ لها في اعتبار القياس، كما أن تفاوت الأعين في رؤيته لا عبرة به، فالتفاوت إذن وصف طردي. (١)

وقد يتمكن ضعيفُ البصر من رؤية الهلال بوضع نظارات، فيرى الشيء الذي لم يره قبل وضع النظارات. والنظارات أيضًا متفاوتةٌ في تقريب المرئي، فشتان بين النظارات الاعتيادية التي اعتاد بها أهل الأبصار الضعيفة وبين الناظور المكبر المسمى «مرآة الهند»، بله الناظور المضخم الذي ترصد به النجوم المسمى «تليسكوب». فالتقويم طريقٌ علمي يُكسب الظنَّ القريب من القطع بثبوت الهلال.

وقد اعتبر الشرعُ التقويم في أوقات الصلاة، فلا وجه َ لترك قياس ثبوت شهر الصوم على وقت الصلاة، إذ لا فرقَ بينهما إلا بأوصاف طردية، وهي لا تؤثر في الإجراء الشرعي.

وحاول شهابُ الدين القرافي التفرقةَ بينهما في الفرق الثاني والمائة فلم يأت بطائل، وآل كلامُه إلى أن حديث: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» لا يشمل

بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذَ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال -وهي الرؤية- لا ترفض وسيلة أعلى وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود، الخروج بالأمة من الاختلاف الشديد في تحديد بداية صيامها وفطرها وأضحاها، إلى الوحدة المنشودة في شعائرها وعباداتها، المتصلة بأخص أمور دينها، وألصقها بحياتها وكيانها الروحي، وهي وسيلة الحساب القطعي.» القرضاوي، يوسف: فقه المقاصد بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية (القاهرة: دار الشروق، ط٢٠٠٧)، ص١٨١٠.

⁽۱) انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي الله تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۹۹۷)، ج۳، ص۱۲۰.

العمل بالحساب.(١)

ويرد عليه أن الحديث ليس فيه صيغة حصر كما قدمنا، فلا وجة لتعطيل قياس التقويم على الرؤية بجامع تحصيل الظن قياسًا جليًّا، فهذا يعضده قولُ مطرف ابن عبدالله بن الشخير من فقهاء التابعين (٢) وقول ابن سريج (٣) من أئمة الشافعية ونسبه إلى الشافعي، كما في الإكمال لعياض. (٤) وقد صح أن النبي عليه قال: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهرُ هكذا وهكذا وهكذا وهكذا»، وأشار بيديه مطلقتي الأصابع، ثم عاد وعقد أحد إبهامَيْه في المرة الثالثة». (٥) فكان قوله «إنا أمة أمية...

⁽۱) القرافي: الفروق، ج٢، ص٦٢٤–٦٢٨؛ وانظر كذلك: ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تعليق محمد منير عبده الدمشقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/)، ج١/ ٢، ص١٦١.

⁽٢) مطرف بن عبدالله بن الشخير العامري البصري، ثقة متعبد فاضل، كان من طبقة التابعين الثانية. توُفِّ سنة ٩٥ه. – المصنف.

 ⁽٣) أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، قاضي شيراز ثم بغداد، أحد كبار فقهاء الشافعية وأئمة
 الإسلام المكثرين من التأليف. توفي سنة ٣٠٦/ ٩١٨. – المصنف.

⁽³⁾ اليحصبي: إكمال المعلم، ج٤، ص٦٨٨. وانظر كذلك ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٢٧٣. وذهب إلى ذلك أيضًا ابن قتيبة «من اللغويين»، كما ذكر القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص١٥٤. وقد شن أبو بكر ابن العربي على ابن سريج حملة شعواء لا مسوغ لها، حتى ليخيل إلى المرء أن الفقيه الشافعي قد ارتكب شناعة يوشك أن يخرج بها من الملة، حيث قال: «وهذه هفوة لا مردّ لها، وعثرة لا إقالة فيها، وكبوة لا استقالة منها، ونبوة لا قرب معها، وزلة لا استقرار بعدها، أوْه يا ابنَ سريج! أين استمساكك بالشريعة! وأين صوارمك السريجية! تسلك هذا المضيق في غير طريق، وتخرج إلى الجهل بعد العلم والتحقيق، ما لمحمد والنجوم! ومالك للترامي هكذا والهجوم...» المسالك في شرح موطأ مالك، ج٤، ص١٥٩. وهي حملة أقل ما يقال فيها أنها لا تشبه العقل الاجتهادي الذي عهد عن ابن العربي!

⁽٥) أخرج مسلم عن ابن عمر أن النبي على قال: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا وهكذا وهكذا وهكذا وهكذا وهكذا أن يعني تمام ثلاثين. «والشهر هكذا وهكذا وهكذا وهكذا وهكذا أن يعني تمام ثلاثين. «صحيح مسلم، كتاب الصيام»، الحديث ١٥/١٠٨، ص ٣٩١-٣٩٢؛ وجاء عند أبي داود: «حدثنا سليان بن حرب، ثنا شعبة، عن الأسود بن قيس، عن سعيد بن عمرو -يعني ابن سعيد ابن العاص - عن ابن عمر قال: قال رسول الله على: «إنا أمّةٌ أمّيّةٌ لا نكتب، ولا نحسب الشهر =

إلخ» من قبيل الإيهاء إلى علة قياس [حساب](١) المنجِّمين المضبوط على رؤية الهلال بالبصر، والحكم يدور مع العلة وجودًا وعدمًا.

ولنا في التعويل على منظار المرصد الفلكي في أشهر بلاد الإسلام، مثل البلاد المصرية، غنيةٌ باعتبار الحساب النجومي.

فعلى قضاة المسلمين والمفتين والقائمين مقامهم في الشؤون الدينية من علمائهم أن يرصدوا بأنفسهم أو بمن يثقون به ظهور الهلال بنظارت المراصد، والذي يثبت به عنده منهم ظهور الهلال بذلك يعلم به جميع بلاد الإسلام بواسطة الإذاعة الدولية.

القاعدة الثانية: يجب التنبيه إلى أن الأشهر الشرعية القمرية تبتدئ بالليالي، فابتداء الشهر الشرعي يكون من وقت غروب الشمس. فغروب الشمس في آخر مساء يوم الخميس مثلاً يعتبر مبدأ ليلة الجمعة وهلم جرَّا، بحيث إذا طلع الفجر لا يعتبر الوقتُ الذي بعد طلوعه بمبدأ لليوم الشرعي. ولذلك إذا رُؤِيَ الهلالُ في جزء من أجزاء الليل في بلد إسلامي وجب الصومُ على أهل ذلك البلد، وكلُّ بلد هو في حالة ليل في تلك الساعة، وإذا رُؤِيَ عند طلوع الفجر أو عقب طلوع الفجر في بلد لمي يجب على أهل ذلك البلد الصوم.

⁼ هكذا، وهكذا"، وخنس سليمان إصبعه في الثالثة، يعني: تسعًا وعشرين وثلاثين. "سنن أبي داود، "كتاب الصيام"، الحديث ٢٣١، ص٣٧٣؛ وعند النسائي: «أخبرنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار عن محمد عن شعبة عن الأسود بن قيس قال سمعت سعيد بن عمرو بن سعيد بن أبي العاص أنه سمع ابن عمر يحدث عن النبي قال: «إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، والشهر هكذا وهكذا وهكذا وهكذا»، وعقد الابهام في الثالثة، «والشهر هكذا وهكذا وهكذا» تمام الثلاثين. "سنن النسائي، «كتاب كتاب الصيام»، الحديث ٢١٣٨، ص٢٠٠٠.

⁽١) زيادة اقتضاها السباق.

وكذا القول في الفطر سواء، وحكم تلك الحالة مشمولٌ لقول فقهاء المذاهب الأربعة: أنه إن رُوِيَ الهلالُ نهارًا فهو لليلة القابلة بدون تفصيل. (١) وفي هذه الحالة يظهر اختلافٌ بين بعض المسلمين في الصوم أو الفطر، وفي إقامة صلاة العيدين، وذلك خطبٌ سهل.

القاعدة الثالثة: مسألة ما إذا خالف التقويم شهادةُ مَنْ يشهدون بأنهم رأوا الهلال: هل تكونُ مخالفتُهم التقويمَ موجبةً استبعادَ شهادتهم برؤيته فيجب ردُّها بالاستبعاد العادي؟

فهذا إنها يُتصور بالنسبة للشهادة برؤية الهلال بمجرد النظر. وقد ذكر فقهاء المالكية أن مخالفة التقويم للشهادة في غير شهادة رؤية الهلال الشرعي توجب ردَّ الشهادة، وأنه لا يجب ردُّ شهادة هلال الصوم وهلال الفطر. (٢) وللشافعية قولان، اختار السبكي قول رد شهادة الرؤية بتلك المخالفة. (٣) وكلام فقهاء الحنفية صريح، ولم أقف على قول الحنابلة. (١)

والوجه الشرعي في نظري أنها تُرد بذلك للاستبعاد العادي؛ (٥) لأن الشهادة

⁽١) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: النوادر والزيادات، ج٢، ص١١؛ الجويني: نهاية المطلب، ج٤، ص١٩؛ الكاساني: بدائع الصنائع، ج٢، ص٩٩٥.

⁽٢) انظر في ذلك مثلاً: الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص٢٩٠.

⁽٣) نص ابن عاشور على أن هذا النقل كان من رد المحتار لابن عابدين. انظر رد المحتار، ج٣، ص٥٤-٣٥٨.

⁽٤) والواقع أن ابن قدامة مثلاً لم يُدر الكلامَ أبدًا على مسألة الحساب والتقويم لا استقلالاً ولا في معارضة الشهادة، لا في كتاب «المغني» ولا في غيره من مؤلفاته الفقهية.

⁽٥) أي مما يُستبعد عادةً وعقلاً، كأن يشهد بدويًّ في المدينة لصالح حضري ضد حضري. قال الدردير في تعليله: «وحاصله أن تحمل الشاهد الشهادة إذا استبعده العقل، أي استغربه، أي نسبه للبعد والغرابة، كان ذلك مبطلاً للشهادة عند أدائها... فإذا طلب من البدوي تحمل الشهادة بشيء من ذلك [أي من سائر عقود المعاوضة ونحو الوصية والعتق والتدبير] في الحاضرة، فلا تُقبل منه إذا أداها، وذلك لأن ترك إشهاد الحضري وطلب البدوي لتحمل تلك الشهادة فيه ريبة؛

تُرد لاستبعادها (كما في مختصر خليل (١). وأصلُ ذلك قول النبي على: «لا يشهد حضري على بدوي». (٢) ولا شك أنه لو ادعى شاهدان أنها رأيا الهلال في مكان غيم الغيمُ سهاءه أن لا تقبل شهادتها.

فأما ما يتعلق بإثبات شهر الحج، فقد ظنها كثيرٌ من الناس مسألة معقدة، ولكنها عند التأمل لا إشكال فيها؛ لأن رؤية هلال ذي الحجة بواسطة المرصد تعتبر بحالة مكة وما حولها. فإذا كان حالها ليلاً حينئذ، فهو ابتداء شهر ذي الحجة. وإذا كان حالها حينئذ بعد طلوع الفجر، فابتداء ذي الحجة في الليلة المقبلة؛ لأن أهل الحج كلهم يأتون مكة. والحج عبادةٌ يقوم بها الذين يحلون بمكة، فمبدأ تلك العبادة هو الشهر الذي كان مبدؤه بمكة، على نحو ما قررناه آنفًا من أن ابتداء الشهر الشرعي يُعتبر بالنسبة إلى الليل لا النهار.

لأن العقل يستبعد ويستغرب إحضار البدوي لتحمل الشهادة دون الحضري.» الدسوقي والدردير: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج٤، ص١٧٥.

⁽۱) الأزهري، صالح عبدالسميع: جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، ١٣٤٨هـ)، ج٢، ص٢٣٦.

⁽۲) ليس موجودًا بهذا اللفظ، وإنها أخرج أبو داود وابن ماجة والحاكم (ولم يصححه) عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله على يقول: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية.» سنن أبي داود، «كتاب القضاء»، الحديث ٣٦٠٧، ص ٥٧١، سنن ابن ماجه، «أبواب الشهادات»، الحديث ٢٣٦٧، ص ٣٣٩؛ المستدرك على الصحيحين، «كتاب الأحكام»، الحديث ٢٣٦٧، ج٤، ص ١٩٨٠- ١٩٩، وأنكره الذهبي في تلخيص المستدرك، كذا قال محقق المستدرك.

ثبوت شهر رمضان بالهاتف أو المذياع(١)

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد،

فقد كثر سؤالُ مَنْ سألني هل إذا ثبت دخول شهر رمضان بوجه الثبوت الشرعي في بلد وجاء الخبر بواسطة التلفون إلى بلد آخر في الإعلام بثبوته، هل يُعتبر الإخبارُ بالتلفون مثبتًا للشهر فيلزم أهلَ البلد المخبَرين (بفتح الباء) العملُ بذلك الخبر فيصومون، أو لا يُعتَدّ به فلا يلزمهم الصوم؟ وأنا نرى الناسَ يُخبر بعضهم بعضًا بواسطة التلفون في الأمور العادية، فيعتمدون تلك الأخبار ويبنون عليها أعمالاً كثيرة، فهل يبنون كذلك عليها أمورَ عبادتهم؟ وهل يحصل ثبوتُ رمضان إذا بلغ الخبرُ بثبوته بواسطة المذياع (التلفون) من بعض مراكز الإذاعة بالبلاد الإسلامية؟

والجواب أن هذه مسألة قد كثر فيها خوضُ الخائضين، وتخليط الناظرين، يخلطون بين مختلف الأقوال ومختلف الصور والأحوال. وإنها الفتوى إجادةُ التنزيل، لا كثرة القال والقيل، وإن طرق ثبوت الأمور الشرعية في العبادة والمعاملة غيرُ طرق ثبوت الأمور الصلوات أذانُ المؤذنين، وإخبار الموقتين، وطريقُ ثبوت طهارة الماء أو ضدها إخبارُ رجلٍ أو امرأة موصوف بالعدالة إن بيَّن الوجه، أو اتفق مع المخبرَ في المذهب. (٢)

⁽۱) وقد جاء العنوان في الأصل على النحو الآتي: «نقل دخول شهر رمضان من بلد إلى آخر بواسطة الهاتف (التلفون) أو المذياع (الراديو) هل يثبت به الشهر أم لا؟» المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٣، رمضان ١٤٥٥/ ١٩٣٦ (ص١٤٥ – ١٤٥).

⁽٢) انظر القرافي: كتاب الفروق، ج١، ص١٨-٨٦ (الفرق الأول بين الشهادة والرواية).

وطريقُ ثبوت شهر الصوم أو الفطر الشهادةُ برؤية الهلال ليلةَ ثلاثين من الشهر السابق، إذا كان الرائي رجلين عدلين أو جماعةً مستفيضة، أو بإكمال الشهر السابق ثلاثين يوماً. (١) وطريقُ ثبوت الحقوق شهادةُ عدلين في غير المال، وشهادةُ عدلين أو عدلٍ وامرأتين فيما يرجع إلى المال. (٢) وطريقُ ثبوت العيوب إخبارُ مَنْ له معرفة به، وإن لم يكن عدلاً. (٣)

وقد يحصل الاطمئنانُ لطريقٍ من طرق الثبوت العادية، ولا يجزئ ذلك الطريقُ في الأمور الشرعية؛ لأن الشريعة قد عيّنَتْ لثبوت أسباب التكاليف طرقًا خاصة رعبًا لأهميتها، وليا يترتب عليها من المصالح. فلا يجوز لنا أن نتعداها بقياسها على الأمور العادية، وهذا من مزالق الخطأ الذي تزل فيه أقدامُ كثير من الناس.

ثم إن لأئمة الفقه خلافًا في وجوه طريق ثبوت رمضان، والمشهورُ من مذهب مالك وعامة أصحابه عدا ابن الماجشون (٤) -وهو الذي نتقلده في الفتوى والذي عليه أهلُ تونس وإفريقيا الشهالية - أن طريقَ ثبوت رمضان من قبيل الشهادة. (٥) وهو

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً سحنون: المدونة الكبرى، ج۱، ص۲۹۱-۲۹۲؛ القيرواني: النوادر والزيادات، ج۲، ص۷-۸؛ المالكي: التوضيح، «كتاب الصيام»، ج۲، ص۳۷۸؛ المواق: «التاج والإكليل» بهامش مواهب الجليل للحطاب، ج۳؛ ص۲۷۹-۲۸۶.

⁽۲) انظر في تفصيل أنواع البينات والشهادات في المسائل التي ذكرها المصنف: ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الشهادات»، ج۲، ص۲۹۲–۲۹۳؛ ابن العربي: أحكام القرآن، ج۱، ص۱۲۰ المهدات؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٤٤–٤٤٣؛ ابن فرحون: تبصرة الحكام، ج١، ص٥٢٥–٤٤٣؛ ابن فرحون: تبصرة الحكام، ج١، ص٥٢٢-٢٠٠.

⁽٣) انظر مثلاً: الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج٢، ص٢٨٤-٢٨٥.

⁽٤) انظر تفصيل قول ابن الماجشون عند الباجي: المنتقى، ج٣، ص٨؛ ابن العربي: المسالك، ج٤، ص٥٥.

⁽٥) الباجي: المنتقى، ج٣، ص٥؛ ابن العربي: المسالك، ج٤، ص١٥٣؛ ابن رشد القرطبي (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٢٧٥. على أن للباجي تفصيلاً من المهم ذكره هنا، حيث قال بعد أن ساق جملة من الأقول: «ومعنى هذا عندي أن الصوم يكون ثبوته بطريقين: أحدهما الخبر، =

وإن كان فيه شائبة الرواية وشائبة الشهادة، فقد غلب عليه عند مالك شائبة الشهادة، لأدلة من السنة الصحيحة، كما بينه شهاب الدين القرافي في الفرق الأول. (١)

ومن مراعاة إجراء أمر المسلمين على انتظام في القطر الواحد أو في سائر الأقطار بقدر الإمكان، ومن اتقاء تعريض عباداتهم إلى ظهور ما يناقضها من تبين كذب المُخبِر أو توهمه بقدر الإمكان فيها استنبطناه من تعليل قول مالك رحمه الله، ويترتب على كون طريق ثبوته من قبيل الشهادة أن لا يكون ثبوتُه بواسطة القضاة، وأن يكون ثبوتُه بواسطتهم شبيهًا بالحكم. فلذلك كان المشهورُ عمومَه لسائر

والثاني الشهادة. فأما طريقة الخبر، فإذا عمَّ الناسَ رؤيتُه فمن أخبره العدل عن هذه الرؤية لزمه الصيام، ويجري ذلك مجرى طلوع الفجر، وزوال الشمس وغروب الشمس في وجوب الصلاة ووجوب الإمساك للصوم والفطر عند انقضاء اليوم بالغروب. والطريق الثاني: الشهادة، وذلك إذا قل عدد الرائين له، فإنه يثبت من طريق الشهادة، فيُعتبر فيه من صفات الشهود عددهم، واختصاص ثبوته بالحكام ما يُعتبر في سائر الشهادات.» (المصدر نفسه، ص٧). انظر عرضًا مفصًلاً للآراء في مسأئل ثبوت رؤية هلال رمضان من باب الشهادة هي أم من باب الخبر في: البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج٤، ص١٩٧٨ -١٨١.

⁽۱) القرافي: كتاب الفروق، ج۱، ص۷۶-۹۱ (الفرق الأول بين الشهادة والرواية). وقد ذكر القرافي أن الذي حداه إلى ابتداء كتابه بهذه المسألة طول انشغاله بها وكثرة سؤاله أهل العلم عن الفرق بين الشهادة والرواية وضوابط التمييز بينها من حيث الماهية، وعدم انثلاج صدره لما أجابوه به. ولم يزل على ذلك القلق نحو ثماني سنين حتى اطلع على تحقيق عند الإمام المازري للمسألة، حيث "مين الأمرين من حيث هما.» ثم أورد الكلام الآتي للمازري: "فقال رحمه الله: الشهادة والرواية خبران، غير أن المخبر عنه إن كان عامًا لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله على "إنها الأعمال بالنيات» و"الشفعة فيها لا يُقسم»، لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار. بخلاف قول العدل عند الحاكم: لهذا عند هذا دينار، إلزامٌ لمعين لا يتعداه إلى عبره فهذا هو الشهادة المحضة، والأول الرواية المحضة، ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك.» (ص٥٧-٢٧). ولم أعثر على هذا الكلام بلفظه في شرح المازري على البرهان للجويني (ومن الجائز أن يكون القرافي نقله من شرح التلقين)، ولكن المازري مد القول فيها في باب الأخبار، فانظرها في: إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص٥٧٥-٨٧٨. وقارن بها جاء في: الجويني، إمام الحرمين عبدالمك بن عبدالله بن يوسف: نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبدالعظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢/ ٢٠٠٧)، ج٤، ص١٣-١٥.

الآفاق إذا ثبت لدى أحد قضاة الأمصار الإسلامية، [فهو] بمنزلة الحكم الذي يرفع الخلاف. (١)

ولذلك أيضًا كان قابلاً لتعيين العمل فيه بأحد المذاهب، من قبل السلطان؛ لأنه بمنزلة تخصيص القضاء بمذهب - فإن القضاء يقبل التخصيص. ومن أجل ذلك، كان العمل بالقطر التونسي في أمر الصوم والفطر على مذهب مالك، وكان المعيَّنُ لإجراء أعمال الرؤية وثبوت الشهور هو قاضي المالكية، مع وجود قاض حنفي بالحاضرة. وكان ثبوتُه عند القاضي المالكي موجِبًا للثبوت العام، بحيث يصوم الحنفي بثبوت الشهر عند القاضي المالكي برؤية عدلين الهلال، (٢) مع أن المذهب الحنفي يشترط في الغالب الشهادة المستفيضة. (٣)

⁽١) انظر مثلاً الدردير: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه، ج١، ص١٥-٥١١٥.

⁽۲) انظر مثلاً سحنون: المدونة الكبرى، ج١، ص٢٩٦-٢٩٢.

⁽٣) ليس اشتراط الاستفاضة -وهو ظاهر الرواية- عند فقهاء الحنفية على إطلاقه، وإنها تنوعت أقوالهم في ذلك. قال القدوري: «ومَنْ رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل الإمام شهادته، وإن كان بالسماء علة (أي كانت مغيمة) قبل شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال، رجلاً كان أم امرأة، حرًّا كان أو عبدًا. وإن لم يكن بالسهاء علة لم تقبل الشهادةُ حتى يراه جمعٌ كثير يقع العلم بخبرهم.» القُدُوري، أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر: مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق كامل محمد محمد عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧)، ص٦٢. وقال ابن عابدين: «أنت خبير بأن كثيرًا من الأحكام تغيرت لتغير الأزمان، ولو اشترط في زماننا الجمع الغفير لزم أن لا يصوم الناسُ إلا بعد ليلتين أو ثلاث لما هو مشاهد من تكاسل الناس.» وبعد أن أورد الكلام السرخسي: «وإنها يرد الإمام شهادته إذا كانت السهاء مصحية وهو من أهل المصر، فأما إذا كانت متغيمة أو جاء من خارج المصر أو كان في موضع مرتفع، فإنه يُقبل عندنا» [السرخسي، أبو بكر محمد بن أجمد بن أبي سهل: كتاب المبسوط، تحقيق أبي عبدالله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/١٤٢١)، ج٢/٣، ص٦٨] ، علق قائلاً: «فقوله: عندنا يدل على أنه قول أئمتنا الثلاثة [يعني أبا حنيفة ومحمد بن الحسن وأبا يوسف]، وقد جزم به في المحيط وعبر عن مقابله بقيل.» ثم قال: «ويظهر لي أنه لا منافاة بينهما (أي بين الروايتين)؛ لأن روياة اشتراط الجمع العظيم التي عليها أصحاب المتون محمولة على على ما إذا كان الشاهد من المصر في مكان غير مرتفع، فتكون الرواية الثانية مقيدة

فإذا تقرر هذا، فطريقُ ثبوت الشهر إذا لم يكن على كمال ما قبله هو رؤيةُ المُكلَّفِ الْمُلَّفِ الْمُكلَّفِ الْمُكلَّفِ الْمُكلِّن أو بشهادة مستفيضة، وإن لم يكونوا معروفين بالعدالة. فإذا لم تحصل إحدى هاتين الشهادتين، لا يثبت الشهرُ الذي هو سببُ وجوبِ الصوم ثبوتًا شرعيًّا، بحيث تترتب عليه مشروعيةُ مسبَّبِه وهو الصوم.

ثمَّ إن ثبوتَ رمضان شرعًا نوعان: ثبوتُ عام وهو الغالب، وثبوتُ خاص وهو نادر. فأما الثبوتُ العام، فهو الثبوتُ عند قاضي البلد بوصف كونه قاضيًا. فذلك الثبوتُ يجب العملُ به على مَنْ في ولاية القاضي، فهذا معنى كونه ثبوتًا عامًّا. وأما الثبوتُ الخاص، فهو الثبوتُ عند شخص في خاصة نفسه، بحيث لا يتعداه إلى غيره إلا إلى أهله كما سيأتي. والمرادُ بالشخص ما يشمل القاضي في خاصة نفسه، لا بوصفه قاضيًا، إذا لم يبلغ طريقُ الثبوت لديه أن يكون طريقًا عامًّا بل خاصًّا.

فأما طريقُ الثبوت العام، فيحصل بثلاثة وجوه: [الأول:] حصوله بشهادة عدلين أو جماعة مستفيضة عند القاضي برؤية الهلال. (۱) الثاني: حصوله بخطاب قاضي بلد آخر إياه بثبوت رؤية هلال رمضان عنده، إذا توفرت في ذلك شروط خطاب القضاة. (۲) الثالث: حصولُه بنقل ناقل للقاضي أن الشهر ثبت في بلد آخر حضره الناقل. وهذان الوجهان الأخيران مبنيان على القول بأن ثبوته في موضع يعم سائر الأقطار، إذا نقل إلى قضاتها وهو المشهور، خلافًا لمن قال إن لكل قوم رؤيتهم. (۳)

لإطلاق الرواية الأولى، بدليل أن الرواية الأولى علل فيها ردَّ الشهادة بأن التفرد ظاهر في الغلط.» ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج٣، ص٣٥٧. وانظر الكاساني: بدائع الصنائع، ج٢، ص٩٧٠. وم ٩٧٠٥ - ٩٩٨.

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: القيرواني: النوادر والزيادات، ج٢، ص١٠؛ الباجي: المنتقى، ج٣، ص٥٠؛ ابن العربي: المسالك، ج٤، ص١٥٦–١٥٣. المسالك، ج٤، ص٣٧٨–٢٧٩.

⁽٢) انظر في معنى خطاب القضاة وشروطه: التسولي: البهجة في شرح التحفة، ج١، ص١١٨-١٣٨.

⁽٣) انظر في هذه المسألة ما حرره المصنف بعنوان «ثبوت الشهر القمري» بعد هذا.

فإن كان الناقلُ ناقلاً عن رؤية عدلين، فلا بد أن يكون الناقلُ عدلين أيضًا باتفاق علماء المذهب؛ لأنه من باب نقل الشهادة، ونقلُ الشهادة يشترط فيه ما يشترط في أصله المنقول. (1) فالشهادة في الأمور التي لا يُقبل فيها أقلُّ من عدلين لا يكون نقلُها إلا بعدلين، وثبوتُ رمضان من هذا النوع كما تقرر. وإن كان الناقلُ ناقلاً عن شهادة مستفيضة، فقد اختلف علماء المذهب (إذ ليست المسألة بمنصوصة في الأمهات).

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو عمران الفاسي (٢) وابن رشد في المقدمات وخليل في التوضيح وبهرام (٣) في الشامل وابن فرحون في شرح مختصر ابن الحاجب وهو ظاهر مختصر خليل، أنه لا بد أن يكون الناقل للقاضي عن الشهادة المستفيضة عدلين. إلا إذا وجه القاضي من تلقائه عدلاً يستكشف له الخبرَ عن ثبوت الشهر في

⁽١) انظر في مسألة نقل الشهادة ابن العربي: المسالك، ج٦، ص٢٧٤-٢٧٦.

⁽۲) هو أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي حاج القرشي، المعروف بأبي عمران الفاسي. ينتسب إلى أسرة فاسية عريقة من أبي الحاج وأصله من بني غفجوم من قبيلة جراوة الزناتية. ولد بمدينة فاس أمرة فاسية عريقة من أبي الحاج وأصله من بني غفجوم من قبيلة جراوة الزناتية. ولد بمدينة فاس مرحل إلى قرطبة حيث تلقى العلم على يد أبي محمد عبد الله الأصيلي سعيد بن مريم وعبد الوارث ابن سفيان وأبي الفضل أحمد بن قاسم. ثم انتقل إلى القيروان حيث استقر وأخد العلم على أبي الحسن على القابسي، وذهب إلى مكة للحج وسمع من أبي ذر الهروي، وعرج بعد ذلك على بغداد. هناك حضر مجالس القاضي أبي بكر الباقلاني في الأصول، وسمع من أبي الفتح بن أبي الفوارس وأبي الحسن المستملي. وبعد رحلة طويلة عاد أبو عمران الفاسي إلى القيروان واستقر بها، وقد اشتهر بفقهه وإفتائه وتدريسه وخطابته. وبرع على الخصوص في علم الأصول وعلم الكلام والمناظرة. ولما ذاع صيته قدم إليه الطلبة من بلاد المغرب والأندلس، وأجاز العديد من الفقهاء. وكان تلاميذه من الفاسيين والسبتين والأندلسيين و القيروانين وغيرهم. ألف أبو عمران الفاسي وكان تلاميذه من الفاسيين والسبتين والأندلسيين و القيروانين وغيرهم. ألف أبو عمران الفاسي كتاب التعاليق على المدونة وفهرسة، كها أخرج نحو مائة حديث. توفي بالقيروان في رمضان ٢٤٠٠ يونيو ٢٥٠، وقد بلغ من العمر ٢٥ سنة.

⁽٣) هو تاج الدين أبو البقاء بهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز بن عمر بن عوض بم عمر السلمي، الدَّميري، المصري، المالكي. ولد سنة بقرية دَميرة سنة ٧٣٤. فقيه مالكي، تقلى العلم على علماء كثيرين في مصر ومكة، وتخرج عليه عدد وافر من التلاميذ. من تصانيفه: الشامل (في فروع الفقه المالكي)، ثلاثة شروح على مختصر خليل، المناسك وشرحها، منظومة في المسائل التي لا يُعذر فيها بالجهل، شرح كتاب إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك»، إلخ. توفي بهرام سنة ١٠٥ه.

بلد ما، فحينئذ يعمل القاضي بخبره ويثبت به الشهرُ ثبوتًا عامًّا - قاله ابن رشد في المقدمات؛ (١) لأن ذلك العدل حينئذ قائمٌ مقامَ القاضي في تلقِّي الثبوت عن شهادة البلد الآخر، فكان بمنزلة القاسم، والذي يوجهه بدلاً منه للتحليف. وكلَّ ذلك يكفي فيه العدلُ الواحد، فأخرجوه من حكم نقل الشهادة.

والتحقيق أن الاكتفاء بالواحد في توجيه القاضي عدلاً مِنْ قِبَلِه يستكشف له لا يختص بهذه الصورة، بل يجري في سائر الصور. وقال أحمد بن مُيسِّر (٢): يُقبل العدلُ الواحد في النقل عن الشهادة المستفيضة، ويثبت به الشهرُ عند القاضي. واختاره الشيخ ابن أبي زيد وابن يونس والباجي، وجعلوه من باب الخبر لا من باب نقل الشهادة. (٣)

وإن كان الناقلُ نقلَ ثبوتَ الشهر عند قاضي بلد آخر، فحكمُه كحكم النقل عن الشهادة المستفيضة عند الفريقين من الفقهاء المذكورين آنفًا، عدا أبا الوليد الباجي فلم أرله فيه قولا.

وأما طريقُ الثبوت الخاص، فيحصل بالوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة في طريق الثبوت العام. وإن الأقوال في صوره هي عينُ الأقوال التي

⁽۱) ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥٦-٢٥٣. وانظر كذلك التوضيح، «كتاب الصيام»، ج٢، ص٩٧٩؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج١، ص٠٥١؟ الدميري، بهرام بن عبدالله بن عبدالعزيز: الشامل في فقه الإمام مالك، نشرة بعناية أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات، ط١، ٢٠١٨/١٤٢٩)، ج١، ص١٩٤.

⁽٢) هو أبو بكر أحمد بن خالد بن مُيسِّر الإسكندراني، فقيه من أهل مصر، شيخ المالكية، ولي قضاء الإسكندرية سنة ٣٠٧، وانتهت إليه رئاسة العلم بمصر بعد ابن المواز. وهو راوي كتبه، وحافظ علمه، وعليه تفقه. من تصانيفه «كتاب الإقرار والإنكار». توفي سنة ٣٠٩هـ

⁽٣) القيرواني: النوادر والزيادات، ج٢، ص١٠؛ الباجي: المنتقى، ج٣، ص٧؛ البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج١، ص٢١-٥٢٢.

ذكرناها آنفًا، إلا أن ابن رشد يرحج في الثبوت الخاص الاكتفاء بالعدل الواحد، (١) فينضم في هذا إلى قول ابن ميسر وموافقيه.

وقد ظهر أن القولين في قبول نقل العدل الواحد عن الشهادة المستفيضة وعن الثبوت لدى قاضي بلد آخر كلاهما مشهور. والذي نتقلده ونفتي به أن أرجح القولين، الجاري على قواعد المذهب، هو قولُ أبي عمران وموافقيه مِن اشتراطِ كون الناقل عدلين في صور النقل كلها. أما بالنسبة للثبوت العام الذي هو الأهم عند الناس، فلأن الثبوت عند القاضي ضربٌ من الحكم كها تقدم. فطريقهُ الشهادة، وحكم النقل عن الشهادة كحكم الشهادة، وحكم النقل عن الثبوت عند القاضي كحكم نقل حكم القاضي، وحكم القاضي لا يثبت إلا بشاهدين. ولهذا اختار ابن رشد فيه قول من اشترط نقل العدلين؛ إذ قد استقر المذهبُ على اعتبار طريق الثبوت العام للشهر شهادة، وأن ثبوته العام حكم. (٢)

وأما بالنسبة للثبوت الخاص، فالقولان متقاربان من جهة النظر. ولكن الأرجح قولُ أبي عمران أيضًا؛ لأن النقلَ فيه نقلُ شهادة، فيجري على حكم الشهادة على الشهادة، ونقلُ الثبوت لدى القاضي نقلُ حكم مع إلغاء الفارق بين الثبوت العام والثبوت الخاص. ألا ترى أن المذهبَ لم يفرق بينهما في صورة ما إذا رأى العدلُ الواحد الهلالَ وأخبر بذلك رجلاً أنه لا يثبت بخبره دخولُ رمضان عند المخبر (بفتح الباء) ولا يصوم بخبره؟

⁽١) قال ابن رشد بعد أن ذكر طعن أبي عمران الفاسي في قول ابن ميسر: «وقول أبي عمران لا معنى له.» المقدمات الممهدات، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥٢.

⁽٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص١٥٩؛ البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج١، ص٥١٨ - ٥١٨.

فإذا تقرر هذا، فالإخبارُ بواسطة التلفون يلزم أن تعرضه على قاعدة ثبوت الشهر شرعًا، ولا تُجريه (1) على اعتبارات الناس في مخاطباتهم العادية. فإذا كان الإخبارُ بالتلفون واردًا إلى قاضي البلد الذي لم يُرَ فيه الهلالُ، فإن كان ذلك المُخبِ (بالكسر) قاضيًا في بلد ثبت لديه الشهر، وكان المُخبَرُ (بالفتح) قد تحقق صوته أو اصطلحا على علامة بينها لم يطلع عليها غيرُهما كما نفعله في تونس في علامة الرسائل البرقية المنبئة برؤية هلال رمضان، فذلك الخطابُ التلفوني يثبت به الشهرُ عند المُخاطب (بفتح الطاء). وهو من باب خطاب القضاة. والمصير إلى التخاطب بالرسائل البرقية (التلغراف) في ذلك أولى، وأبعدُ عن الريبة. وكذلك إذا كان المخبِرُ (بالكسر) نائب القاضي المخبر، مثل إخبار قضاة الكور لقاضي الجماعة.

وإن كان المخبر (بالكسر) غير قاض ولا نائبًا عن المخبر (بالفتح)، فيُشترط في قبوله لدى القاضي المخبر (بالفتح) أن يكون خبر عدلين معروفين بالعدالة لدى القاضي المخبر (بالفتح) يخبرانه بأن عدلين يعرفان عدالتها رأيا الهلال، أو أن جماعة مستفيضة رأته، أو أنه ثبت لدى قاضي البلد الذي به المخبران. ويلزم أن يتحقق القاضي المُخبر (بالفتح) صوتها، وأن يكون إخبارُهما بصريح الشهادة بكونها سَمِعا من العدلين أو من المستفيضة أو من القاضي الذي ثبت لديه الشهر. (٢)

واعلم أنه كما يثبت الشهرُ عند القاضي وعند كل مَنْ له ولايةٌ تُخوله الإعلانَ بثبوت الشهر إذا تلقى الإعلامَ بذلك من القاضي أو نوابه مثل العمال ونوابهم في البلدان والبوادي على الطريقة التي يتلقون بها أوامرَ رؤسائهم في معتاد أشغالهم، كما يثبت عند عامة الناس بالعلامات الاصطلاحية المؤذنة بثبوت الشهر، مثل طلق

⁽۱) جاء الحرف الأول في لفظة «تعرضه» تاءً واضحة، بينها تردد في لفظة «تجريه» بين التاء والنون، فأجريتهما على نسق واحد من قبيل توجيه الكلام إلى المخاطَب، وإن كان يمكن إجراؤهما على ضمير الجمع المتكلم، بحيث تقرأ اللفظتان بالنون في أولهما على النحو الآتي: «يلزم أن نَعرضه على قاعدة ثبوت الشهر شرعًا، ولا نُجري...»

⁽۲) الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص٢٨٥-٢٨٦.

المدفع وإيقاد السرج بالمنارات وضرب الطبول ليلاً، فكلُّ ذلك يقوم مقامَ قول القاضي للناس أنه قد ثبت عندي دخول الشهر.

وأما إخبارُ الناس بعضهم بعضًا بواسطة التلفون بأنه قد ثبت الشهر، فيجري على ما قررناه في طرق الثبوت الخاص بعد تحقق صوت المخبر أو المخبرين (بالكسر) على الخلاف، وذلك الخبرُ يقصر حكمُه على المُخبرَ (بالفتح)، فيجب عليه العملُ به في خاصة نفسه ويأمر أهله به، فإن أبوا أن يعملوا به فقيل يُجبرهم، نقله عبدالحق عن ابن الماجشون. وقال ابن بشير: لا يجبرهم، ولا يشيع ذلك في الناس فيوقعهم في حيرة، ولو أشاعه في الناس لم يجب عليهم الصومُ بخبره، ولم يجزئهم إذا صاموا بخبره؛ لأن الثبوت العام لا يكون إلا من تلقاء قاضي البلد أو نوابه الموجهين من قبله أو المأمورين منه. (۱)

وهذا مقامٌ يغلط فيه كثيرٌ من الكاتبين والناظرين والعاملين عند قصد العمل به، فيختلط عليهم حكمُ الثبوت العام بحكم الثبوت الخاص، وربها أفتوا السائلين بدون تثبت فغروهم. فينبغي التيقظُ والتثبت في ذلك، لئلا يصبح أمرُ المسلمين فوضى، ولئلا يتسور على الخطط الشرعية مَنْ ليس من أهلها. (٢)

⁽۱) انظر القرطبي: المقدمات الممهدات، «كتاب الصيام»، ج١، ص٢٥١-٢٥٢؛ الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص٢٨٦-٢٨٦؛ الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص٢٨٦-٢٨٦، وانظر تحقيقات في المسألة لبعض فقهاء الأندلس والقيروان كأبي القاسم بن سراج وعبدالحميد الصائغ واللخمي في: الونشريسي: المعيار، ج١، ص٤١٩-٤١.

⁽۲) وقد رأينا وسمعنا طوائف من الشادين في العلم والفكر يتقحمون شؤون الفتوى، ويتجاسرون على أحكام الشريعة، ويتطفلون على قضايا الفكر بدون تأهل ولا عدة، فَيضِلون ويُضِلون، ويُملِكون ويَهلِكون ويهلكون فهم كما قال ابن تيمية عليه رحمة الله: من أنصاف العلماء إن لم يكونوا أقل، أولئك الذين يفسدون الأديان، مثلما يهلك أنصاف الأطباء الأبدان. فمنهم من إن سألته عن المصنفات التي عليها مدار الفقه والفتوى في هذا المذهب أو ذاك رأيته يشرق ويغرب ولا يأتي بطائل. ومنهم من إن سألته عن الآيات والأحاديث التي هي المرجع في الباب الذي تندرج فيه المسألة التي يفتي فيها تلعثم وبلع ريقه وأعاد بلعه مرة بعد أخرى، ثم راح يخبط يمينًا وشهالًا، ذاكرًا من النصوص ما كان ذاكرًا، تاركًا لك أن تختار منها ما كان مناسبًا للمسألة محل البحث!

وأما حكمُ ثبوت رمضان بواسطة المذياع (الراديو) من بعض مراكز الإذاعة في البلاد الإسلامية، فإن إذاعة الراديو الخبرَ بثبوت رمضان في بلد مركز الإذاعة لا يثبت به رمضان عند السامعين ثبوتًا شرعيًّا يترتب عليه وجوبُ الصوم، لكون المخبِر بذلك واحدًا ولا يُعرف حالُه في العدالة، ولا هو موجَّهٌ مِنْ طَرف قاضي البلد، ولا من طرف أميرها. فإذا سمعه الرجلُ في خاصة نفسه لا يجب عليه الصوم، وإذا سمعه القاضي لا يبني عليه ثبوت الشهر الثبوت العام. ومَنْ يصبح لأجله صائمًا، فلا اعتدادَ بصومه، وهو كصيام يوم الشك.

فإذا اصطلح قضاة أمصار الإسلام التي بها مراكز إذاعة على تنظيم الإخبار بثبوت الشهر لدى أحدهم بواسطة المذياع، فيلزم أن يعيِّن كلُّ واحد منهم رجلاً يُوجَّه من طرف القاضي للإخبار بأن الشهر ثبت عند القاضي، ويجعلوا علامة لفظية يصطلحون عليها، لا يطلع عليها غيرُ القضاة المتخابرين، وتُجدَّدُ لكل شهر من أشهر العبادة.

فإذا نطق المخبِرُ الموجَّه من طرف القاضي في مركز الإذاعة بخبر ثبوت الشهر أردف خبرَه بالنطق بتلك العلامة، فيكون ذلك من قبيل خطاب القضاة، مثل معرفة الخط ومعرفة الختم والشكل. فحينئذ يثبت الشهرُ لدى القاضي المخاطب (بالفتح)، وهو يعلم به أهلَ ولايته على الطرق المعتادة في الإعلام التي أشرنا إليها آنفاً.

أفتيت بذلك وأنا محمد الطاهر ابن عاشور

شيخ الإسلام المالكي بتونس

وحرر في ١٤ شعبان سنة ١٣٥٥هـ و٣٠ أكتوبر ١٩٣٦م.

النسب [في الفقه الإسلامي]^(۱)

أهمية النسب في مباحثات الفقه:

1- أحكام النسب من أهم مباحث الفقه؛ لأن الشريعة وجهت عنايتها إلى ضبط وتحديد أحواله وأحكامه، وتمييز صحيحه من باطله. فخلصته بما ألصقته به عوائد العرب في الجاهلية وعوائد الأمم الضالة، من تغيير لحقيقته بتشريعات وهمية زائفة مثل التبني والتآخي، ومثل الحلف والولاء المعطيين أحكام النسب من إرث، وعقل، وتبعة، ونحوها، وذادت عنه ما اصطلح على إبطاله في الجاهلية من نحو الخلع (بضم الخاء)(٢) وأصّلت أصولاً لا تترك مسلكًا لما يلتبس على المسلمين فيه من مشتبهات عن قصد أو عن غلط مثل ما يسمى بالتنزيل.

وهذا المبحث -على أهميته ودقة أصوله- غيرُ مُعَنُونٍ له بعنوان خاصٍّ به شامل لأحكامه، ولكنه أشتاتٌ في فصول الدعاوى والبيانات والإقرارات. فله في

⁽۱) أعد المصنفُ هذا البحث استجابة لطلب من محرري الموسوعة الفقهية الكويتية، وقد طبع مستقلاً طبعة تمهيدية بوصفه الموضوع رقم ٥ من موضوعات الموسوعة، وذلك بغرض تلقي ملاحظات العلماء المتخصصين حوله تمهيدًا لنشره في الطبعة النهائية للموسوعة حسب الترتيب الألفبائي للموضوعات. ولكن لم ينشر البحث في الجزء الخامس والأربعين من الموسوعة في باب النون، إلا أنه يبدو أنه قد استفيد منه في بعض الجوانب. – المحقق.

⁽٢) الخلع اتفاق أعيان القبيلة على إخراج من يغضبون عليه، قال امرؤ القيس أو تأبط شرًّا: «به الذيب يعوي كالخليع المعيّل».

كتب الفقه الحنفي بابان فرعيان: باب ثبوت النسب، وباب دعوى النسب. وله في الفقه المالكي الاستلحاقُ التابع لباب الإقرار، وفي الفقه الشافعي باب دعوى النسب من كتاب الدعاوى والبينات، وعبر الغزالي في الوجيز بلفظ المستلحق ولفظ الاستلحاق دون العنوان به. (١)

اقتضاء الفطرة العناية بالنسب:

٢- إن النسب آصرة متينة من أواصر البشر، ألهمهم الله تعالى العناية بها والدفاع عنها وتعزيزها، لحكمة إلهية تعلقت بها إرادتُه لبقاء النوع الإنساني. فبالنسب تكونت العائلة، ومن العائلات تكونت القبيلة فالأمة.

قال تعالى: ﴿ وَهُو اللَّذِى خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ فَسَبًا وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿ اللهِ اللَّبناء والآباء والآباء والأمهات، وذوو الصهر أقرباء ذوي الأنساب. فذوو النسب المتولدون من زوجات الذكور، مثل بنت الإبن فهي ذاتُ نسبٍ لأبيها وجدها ولأمها، وبنت البنت ذاتُ نسبٍ لأبوا وفصولها وفصولها.

فشمل الصهرُ الأخوال؛ إذ هم ذوو صهر للآباء. وشمل الأخوة للأم؛ إذ هم ذوو صهر للآباء. وشمل الأخوة للأم؛ إذ هم ذوو صهر للآباء أيضاً. وقال تعالى: ﴿ يَتَأَيُّهُا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِن ذَكْرُ وَأُنثَى وَجَعَلْنَكُمُ شُعُوبًا وَقَلَ اللّهِ عَلَى اللّهِ اللهِ اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى جَلَة (خلقناكم شعوبًا) على جملة (خلقناكم) مشيرًا إلى أن تكوُّن الشعوب والقبائل ناشئُ عن خلق الذكر والأنثى. فالنسب منبيَّقُ عن قرارة السلالة التي تناسل منها الذكورُ والإناث.

ومصدرُ النسب الأمومة، فكان بذلك آصرةً فطرية؛ إذ لا يخلو أحد عن أبوين. وإلى النسب تنضوي أواصرُ القرابة بمراتبها الكثيرة، وأواصر المصاهرة

⁽١) الوجيز للغزالي، مطبعة الأدب والمؤيد بمصر، ص٢٧٢ جزء٢.

بفروعها وأفنانها. فلأجل ما أودع الله في الفطرة البشرية من قابلية التناسل، جعل في الفطرة داعية التزاوج بين الذكر والأنثى، لينساق المرء إلى السبب ثم إلى المُسبَّبِ بحكمة خفية. فنشأ عن ذلك بالتدرج نظام الزوجية والقرابة، ونشأت عوائد الأسر والعائلات. ولمُراعاتها في النفوس حصلت سنن البر، والصلة، وحماية الحقيقة (أي العائلة وأهل البيت والقبيلة الشامل لها)، فكانوا يقولون: فلان حامي الحقيقة. (1)

الأوهام التي علقت بالنسب:

٣- ثم عَلِقت بآصرة النسب أوهامٌ من مبالغة أو زهادة، فأفسدت منها بعض ما كان صالحًا في أصل الفطرة، فطرأت على الناس في مختلف العصور وتعاقب القرون أحداثٌ وأحوالٌ بين الأمم والقبائل جعلتْ من عدة أحوالٍ في النسب شكوكًا، وأخضعته لأهواء حتى صيّرت منه عبثاً ولعباً.

فعالجتها الحكمةُ الإلهية بالإصلاح الديني بواسطة الرسل والأنبياء ومَنْ تبعهم من صالحي الحكماء، حتى أزاحت عنه ما ألصقه به أهلُ الجاهلية وغيرُهم من الذين امتلكتهم الأهواء والأوهام: خلطوا آصرة النسب بالأكاذيب والتدليس، فأرجعته شريعةُ الإسلام إلى المنهج الأقوم الذي فطره الله به. فلذلك لم تترك ثغرة من الثُّغُرِ التي ينساب منها الباطلُ إليه إلا سدتها سدًّا محكمًا، وأوضحت ما تنقشع به ظلمةُ الباطل والشك.

⁽١) ومنه قول البَعيث بن حُريث الحنفي من بكر بن وائل من شعراء صدر الإسلام:

فَكُنْتُ أَنَا الْحُامِي حَقِيقَ قَ وَائِلِ كَاكَانَ يَخْمِي عَانُ حَقِيقَتِهَا أَبِي الْمَصنف. - والبيت هو الأخير من أبيات عشرة أوردها أبو تمام في حماسته. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٣٧٦-٣٨١ (الحماسية ١٣٠). وانظر توسع المصنف في بحث هذه المعاني في: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٤-٤٤٦. - المحقق.

فالنسب المعتبر شرعًا هو النسب الذي تُساوِقُ أحوالُه وأحكامُه الحقّ الذي أراده الله لتكوين الأسرة. وقوانينُ حماية النسب في الشريعة تنضوي إلى أصل كلِّ من كليات الشريعة، وهو أصلُ حفظ الأنساب، أحد الكليات الضرورية الخمسة أو الستة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال. قيل: وحفظ العرض. (١) فيأتي حفظ النسب في المرتبة الرابعة متدرجًا تدرجًا طبيعياً.

وجاء في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» أن مقصد حفظ النسب هو انتسابُ النسل إلى أصله في نفس الأمر، وهو النسب الكامل شرعًا، وأن عده في الضروري ناظر لأهمية شأنه؛ إذ إن دخول الشك عليه يفيت الداعي النفسي الباعث على الذب عنه وحياطته والقيام عليه بها به بقاؤه. وأن حفظه عند التحقيق من قبيل الحاجي ولكنه شبيه بالضروري. (٢)

وإلى ذلك الأصل ترجع الأحكامُ الشرعية الحائمة حول حياطته من الانخرام والشك في واقعيته، مثل تشريع الزواجر على الاعتداء عليه، كحد الزنى وتعزير الاغتصاب. وشرع عدة الوفاة، وإيجاب الإشهاد على النكاح عند العقد أو قبل البناء (على الخلاف). وقد تقرر من قواعد الفقه أن الشارع متشوِّفٌ لِلَحاق النسب. (٣)

عناية الشريعة بحفظ النسب:

٤ - ولاعتناء الشريعة بحفظ النسب تكرر فيها الأمر بحفظه عن تطرُّق الشك إليه، والتحذير من ذرائع التهاون به، قال تعالى: ﴿ مَّاجَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلِ مِن قَلْبَرْنِ

⁽۱) انظر في ذلك: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٣٧٧؛ الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالله عبدالمحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠/ ١٤١٠)، ج٣، ٢٠٩. – المحقق.

⁽٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥٠٣. - المحقق.

⁽٣) شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل وحاشية البناني عليه، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٧، ج٢، ص١٠٥.

في جَوْفِي وَمَا جَعَلَ أَزْوَجَكُمُ ٱلنِّي تُطُنِهِ رُونَ مِنْهُنَ أُمَّهَ تِكُرُّ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيا َكُمْ أَنْكُمُ أَنْكُمُ وَاللّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُو يَهْدِى ٱلسّبِيلُ ﴿ اللّحزاب:٤]. وفي الحديث الصحيح قال النبي على المنه الدعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة حرام عليه » (() وقال: «لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فقد كفر» (() وقال النبي على الله المنابكم ما تصلون به أرحامكم وواه الترمذي (() واتفق أهلُ السنة على أن قوله: «فالجنة عليه حرام» وقوله: «فقد كفر» مؤوّل لقصد التغليظ). ولمراعاة هذا المقصد، اتفق فقهاء الأمصار على اعتبار الأحوال النادرة في الحاق النسب، كما أشار إليه القرافي في الفرقين ١٧٥ و ٢٣٩. (٤)

واختلفوا فيها اشتدت ندرته، وقد توسع الحنفي في ذلك، كها في مسألة لحاق ولد المشرقي بالمغربية مع تعذر التقاء الزوجين، وكها في مسألة زوجة المجبوب إذا جاءت بولد بعد أن فرق القاضي بينهها بسنتين فها دونهها أن الولد يلحق بالزوج المجبوب. (٥)

⁽١) صحيح البخاري في «باب غزوة الطائف» وصحيح مسلم في كتاب الإيهان، وانظر فتح الباري ٥١/ ٥٧ والرواية الواردة: «فهو كفر». - المصنف.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب الفرائض»، الحديث، ٢٧٦٨، ص ١١٦٧؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيمان»، الحديث، ١١٦٧، ص ٤٧. وفيه لفظ: «فهو كفر» بدل «فقد كفر». وأما بهذا اللفظ فقد أخرجه المتقي الهندي في «كنز العمال». – المحقق.

⁽٣) وتمام لفظه عن أبي هُرَيرَةَ عن النّبيِّ عَلَيْ قال: «تعلّموا من أنسابكُمْ ما تصِلُونَ بهِ أرحامكُمْ فإنَّ صلةَ الرَّحمِ محبَّةٌ في الأهلِ مثراةٌ في المالِ منسأةٌ في الأثر.» سنن الترمذي، «البرِّ والصلةِ عن رَسُولِ الله البرِّ والصلةِ عن رَسُولِ الله عليهُ»، الحديث ١٩٧٩، ص٤٨٦. قال الترمذي: «هذا حديثٌ غريبٌ مِن هذا الوَجْه، ومعنى قوله: «منسأةٌ في الأثرِ»، يعني بهِ الزِّيادة في العُمرِ. » - المحقق.

⁽٤) القرافي: كتاب الفروق، ج٣، ص١٠٠٢، وج٤، ص١٢٦٣. - المحقق.

⁽٥) الدر المختار شرح تنوير الأبصار حاشية ابن عابدين رد المحتار، مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٦، ص٩١٨ جزء٢.

وجعلت الشريعة أحكام بُطلان ما حاد عن قوانين الشريعة، مثل النسب الناشئ عن الزنَى، وعن الاستبضاع، وعن البغاء، وعن إلاطة البغايا أنسابَ ما يولد لهن بِمَنْ يرينه من الذين يغْشوْنَهن. (١)

⁽۱) وذلك ما بينه حديث عائشة رضي الله عنها، «عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي الخيرة أخبرته أن الذكاح في الجاهلية كان على أربع أنحاء: فنكاحٌ منها نكاح الناس اليوم: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها. ونكاحٌ آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدًا، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه. فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنها يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت، ومر عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تُسمِّي مَنْ أحبت باسمه فيلحق به ولدُها، لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل. ونكاح رابع: يجتمع الناس كثيرًا، فيدخلون على المرأة، لا فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها، مُجموا لها، ودعوا القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها، مُجموا لها، ودعوا القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به، ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك. فلما بعث النبي على الحق، هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم.» صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ١٢٥ مـ ١٢٧ - المحقق.

القسم الثاني معنى النسب لغمّ ، وحقيقته الشرعيمّ ، وأنواعه

معنى النسب:

٥- جرت عادةُ المؤلفين في كتبهم العلمية إذا تصدَّوْا إلى بيان معاني الألفاظ الاصطلاحية أن يبتدئوا بذكر معنى اللفظ في الاستعمال اللغوي حقيقةً أو مجازًا، السابق على نقله إلى المعنى الاصطلاحي.

وأصلُ لفظ النسب: مصدر نَسَب، أي: أخبر بأن أحدًا ابنٌ لأبٍ معين أو أم معينة، أي: مولودٌ من امرأة معينة في عصمة رجل معين أو في مِلكه. قال الراغب: «النسب والنسبة اشتراكٌ من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان: نسبٌ بالطول، كالاشتراك من الآباء والأبناء. ونسبٌ بالعَرْض، كالنسبة بين بني الإخوة وبني الأعمام.» (١)

ولم يُعَرِّج الفقهاءُ على تحديد حقيقة النسب، ولعلهم غُنُوا بشهرة معناه في الاستعمال عن التكلف لتحديده. ولكن الصنيع العلمي -وخاصة فقه الأحكام يوجب تحديده؛ لأن تحديد المعاني العلمية يُكسِبُ الناظرَ فيها والمتفقّة في أحكامها كمال بصيرة بما يجمع صورها وتفاريعها. والأحكام المنوطة بلفظ النسب كثيرة، كقول الفقهاء: مَنْ نفى رجلاً من نسبه وجب عليه حدُّ القذف. (٢)

⁽١) الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص٨٠١ - المحقق.

⁽٢) وذلك أن نفي إنسان من نسبه هو في حقيقته قذف، والقذف جناية على الرجل والمرأة المتّهمين، وعلى أسرتيهما وأقاربهما، وعلى المجتمع بأسره، وفيه طعنٌ في نسب الولد الذي اتهمت أمه بالزنا، لذا جاء الشرع بتحريمه وإيجاب الحد فيه صيانة لشرف الفرد والمجتمع. فهو حكما ذكر القرآن الكريم- إشاعة للفاحشة بين الناس، وهو اعتداء على شخصية الإنسان المقذوف وإهدار لكرامته وامتهان لشرفه. قال المصنف في بيان المقاصد المتصلة بهذا: «وحفظُ الأعراض -أى حفظ أعراض

حقيقة النسب:

7 - حاول بعضُ الكاتبين تعريفَ النسب شرعًا بأنه "[حالةً] (1) حكمية إضافية بين شخص وآخر، من حيث إن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زواج شرعي أو ملك صحيح ثابتين أو مشبهين الثابت، للذي يكون الحبَل من مائه (وهذا نسب المولود لأمه ولأبيه دون مانع شرعي يمنعه، كاللعان في الحرة والنفي في الأمة، فيدخل نسبُ المولود إلى أمه الملاعِنة بعد أدائها أيهان اللعان) أو بينه (أي الشخص) وبين كلِّ مَنْ علا في ولادة أحد الأبوين (الأجداد للآباء والأجداد للأمهات) أو بينه الشخص) وبين كلِّ مَنْ علا في ولادة أحد الأبوين (الأجداد للآباء والأجداد للأمهات) الشقيقين أو للأم)، أو بين شخصين والدتها في عصمة شخص أو في ملك وليست في عصمة آخر بنكاح (وهذا في الأخوين الشقيقين واللذين للأب وأبناء الأعهام)، حاصلة تلك الحالة بثبوت شرعي أو بادعاء لا يبطله الشرع (كالادعاء الباطل الذي خالف أحكام الشريعة، أو تكذبه العادة، أو يكذبه مَنْ له حقٌ في تكذيبه)."

يقوله: «حاول بعض الكاتبين تعريف النسب شرعًا»، أو هو لغيره وهو موافق له. - المحقق.

الناس من الاعتداء عليها - هو من الحاجي، لينكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام.. وعناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتبت الحدَّ على تفويت بعض أنواعه كحد القذف.» (مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٠٧). على أن أنه يستوي في عقوبة القذف الرجل والمرأة، فإسناد فعل «يرمون» في آية سورة النور إلى اسم موصول المذكر وضهائر «تابوا وأصلحوا»، ووصف «الفاسقون» بصيغ التذكير، وتعدية فعل الرمي إلى مفعول بصيغة المؤنث، «كل ذلك بناءً على الغالب أو على مراعاة قصة كانت سبب نزول الآية. ولكن الحكم في الجميع يشمل ضد أهل هذه الصيغة في مواقعها كلها بطريق القياس. ولا اعتداد بها يُتوهم من فارق الساق المعرة بالمرأة إذا رميت بالزني دون الرجل يُرمى بالزني؛ لأن جعل العار على المرأة تزني دون الرجل يزني إنها هو عادة جاهلية لا التفات إليها في الإسلام، فقد سوى الإسلام التحريم والحد والعقاب الآجل والذم العاجل بين المرأة والرجل. وقد يُعد اعتداء الرجل بزناه أشدَّ من اعتداء المرأة بزناها؛ لأن الرجل الزاني يضيع نسب نسله فهو جان على نفسه. وأما المرأة فولدها لاحق بها لا عالة، فلا جناية على نفسها في شأنه. وهما مستويان في الجناية على الولد بإضاعة نسبه. فهذا الفارق الموهم ملغى في القياس.» ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٩/ ١٨، ص١٥٩. – المحق. الموهم ملغى في القياس.» ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، وضع المصنف نفسه وإن نسبه لغيره المنوت من هذه العبارة أن التعريف المذكور للنسب هو من وضع المصنف نفسه وإن نسبه لغيره (١) واضح من هذه العبارة أن التعريف المذكور للنسب هو من وضع المصنف نفسه وإن نسبه لغيره

فقولنا (١): «حالة» جنس، أي: معنى وكيفيةٌ قائمة بذات. وقولنا: «حُكْمية» يُعنى به الحالةُ التقديرية، أي الاعتبارية، وهي التي يقدرها الإدراكُ ويعتبرها المعتبر، ولا تُدرَك بالحس. وذلك كالطهارة والقضاء، فهي ليست حسيةً كالسواد والبياض، ولا عقليةً كالعلم والقدرة.

وقولنا: «إضافية» معناه أن تلك الحالة لا يتعقلها الإدراكُ إلا بتعقّل شيئين يتعلق مفهومُها بهما، مثل الأبوة بين الأب وابنه، والصداقة بين الصديقين.

وقولنا: «من حيث...» إلخ، أي إضافية من هذه الحيثية، لإخراج حالة أخرى بين شخصين من حيثية أخرى، مثل محبة الأم ابنَها والابن أمَّه.

وبقيةُ القيود ذُكرت لانطباق التعريف على المعرَّف، وهو النسب المعتدُّ به شرعًا، ومعاني القيود ظاهرة.

أصناف النسب وأسماؤها الجارية في كلام الفقهاء:

٧- وأصناف النسب: صُلب، ورحم، وعصابة، وقُعْدُد، وقرابة. فالصلب النسبُ الذي بين الآباء والأبناء عَلَوْا أو سفلوا. والرحم أصله النسب بين الأبناء والأمهات كذلك، ويطبق على نسب ذوي الرحم، وهو النسب الذي بين أصول الأمهات وهم الأجداد والجدات للأم وإن علوا، وبين فصول الأمهات من الإخوة للأم وإن سفلوا وأطراف الأمهات من الأخوال والخالات وأبنائهم.

والقُعْدُد (بضم القاف وسكون العين وضم الدال) هو درجة القرب من الجد الأكبر من جهة الأب ما علا. (٢) يقال: فلان سواء مع فلان في القعدد من فلان، أي

⁽١) سقطت لفظة «حالة» من النشرة التمهيدية للموسوعة الفقهية، واستكملناها بناءً على شرح المصنف للتعريف حيث قال: «فقولنا: حالة، جنس...» – المحقق.

 ⁽۲) لسان العرب. - المصنف. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب (بیروت: دار صادر، ۱٤۱۰/ ۱۹۹۰)، ج۳، ص ۳٦۱–۳٦۲. - المحقق.

في القرب من أدنَى جد. ويقال: فلان أقعَدُ من فلان، أي: أقرب منه إليه. (١) ويقولون: (٢) يرث الولاء الأقعدُ من عصبة الميت صاحب الولاء. (٣)

ويجري ذكر ذلك في أبواب كثيرة، كشهادة أحد بأنه عاصب لميت، فيجب أن يعرف الشهود قربه من الميت في الجد الذي يجتمع معه فيه ابن عم بدرجة أو درجتين. (3) ويقول الفقهاء في عفو أولياء الدم: «عَفْوُ بعض أولياء الدم يُسْقِط القصاصَ ما لم يكن الذي عفا أبعدَ في القعدد. (٥) ويقولون في الميراث بالولاء: «إن الولاء للأقعد من عصبة الميت صاحب الولاء. (١)

والقرابةُ: النسب الأعم، وهو الشامل لذوي الصلب وذوي الأرحام، ولو بعيدًا، قال تعالى: ﴿ قُل لا اَلْمَوْدَةَ فِي الْقُرْبَيِّ ﴾ [الشورى: ٢٣]، ففي صحيح البخاري عن ابن عباس: «لم يكن بطن من قريش إلا كان النبي على فيهم قرابة»، (٧) فلا شكَّ أن بعض تلك القرابة غير دُنْيًا.

⁽۱) الموطأ في ميراث الجدة. – المصنف. جاء ذلك خلال تعليق مالك على ما بلغه أن سليهان بن يسار قال: «فرض عمر وعثمان وزيد بن ثابت للجد الثلثَ مع الإخوة.» الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الفرائض»، الحديث ١٦٥٥، ج٣، ص١٦٥ – ١٨٠١. – المحقق.

⁽٢) شرح السجلهاسي على نظم العمل الفاسي، طبع حجر في فاس سنة ١٢٩١، ص١٤٤ جز٢٠.

⁽٣) الولاء هو علاقة بين السيد المعتق وعصبته من ناحية وبين العتيق وذريته من ناحية أخرى. وهذا يعرف بولاء العتاقة. وهناك نوع آخر من الولاء يسمى ولاء الموالاة، وهو أن يعقد شخصٌ يريد الإسلام مع آخر مسلم أن يكون وليه فيحتمل عنه الحالات وينصره. وإذا مات المولي ولا وارث له ورثه ولى الموالاة. ولا يكاد يوجد هذا النوع من الولاء الآن.

⁽٤) المدونة، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٤ه، ص٨٩ جزء ٨، والكفاية على الرسالة وحاشية الصعيدي، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٤، ص١٨٦ جزء ٢.

⁽٥) شرح التاودي، على تحفة الحكام لابن عاصم وشرح التسولي على تحفة ابن عاصم، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٤، ص٨٠٤، جزء ١.

⁽٦) المدونة ص٨٩، جزء٨.

⁽٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، مطبعة بولاق، طبعة أولى ١٣٠٠، ١٨٥، وهو جزء من حديث. - المصنف.

القسم الثالث طريقة ثبوت النسب

مصادر استنباطها:

٨- قواعدُ ثبوت النسب قواعد كلية مستقرأة من أدلة الشريعة ومن مستنبَطات أئمة الفقهاء بعض الأدلة من بعض. (١) وطرقُ إثباته بعضُها طرق تعمُّه وغيرَه من الحقوق مثل البينة، وشهادة السماع، والإقرار، وحكم القاضي، وبعضها يختص مثل الفراش، والاستلحاق. وقد أعمل أئمةُ الحنفي دليلَ الاستحسان في مسائل كثيرة من النسب، (٢) وخاصة في مسألة لحاق ولد المشرقي بالمغربية، (٣) ومسألة المرأة يتزوجها الرجل ويطلقها عقبَ العقد بلا مهلة مع تحقيق عدم إمكان الوطء وتلد طفلاً ستة أشهر من وقت العقد فيلحق به الولد. (١)

وهي أحكام جاءت على خلاف القياس ولا نصَّ فيها، فأُجريت فيها القواعدُ الشرعية في أنظار الذين استنبطوها. وذلك الإجراء يندرج في الاستحسان عند مَنْ يفسر الاستحسان بها تندرج فيه تلك المسائل النادرة. ويخالفهم في ذلك مَنْ لا يعتبرون الاستحسانَ مثل الشافعية، أو مَنْ يفسرونه بها لا يسع تلك الصورَ مثل المالكية. وقد قال الموَّاق: إن باب النسب أكثره محمولٌ على الاستحسان. (٥)

⁽۱) تُبوت النسب بحصول سببه وشرائطه وما هو مكمِّل للسبب والشرائط، وبالطرق التي تكون حجةً على ثبوته. فالسبب مجموع الفراش والحبَل (الحمل). فالفراش مهيئ النسب؛ لأن به يكون التقاء الرجل والمرأة، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِيَاسُّ لَكُمْ وَأَنتُمْ لِيَاشُ لَهُنَّ ﴾. وطرق الثبوت البينة، الدِّعوة، الإقرار (الاستلحاق)، الحوز، السهاع، الحكم، القافة.

⁽٢) الدر المختار ص٦٨٢ جزء٤، والزيلعي ص٣٢٩، جزء٤، والدر المختار ص٩٧٢، جزء٢.

⁽٣) انظر شرحَ المصنف لصورة هذه المسألة في البند ٦. - المحقق.

⁽٤) شرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧، جزء٣ طبع بولاق، والدر المختار، ص٩٧٤ جزء٢.

⁽٥) حاشية البناني على عبد الباقي، ص١٠٤ جز٦٠.

وقد تَحصَّل بالاستقراء أن طرقَ ثبوت النسب في المذهب الحنفي سبعة، وهي: الفراش، والحمل الحاصل في مدة تحقق الفراش، والبينة، والدعوة بدون بينة، وإقرار من إليه انتساب النسب (ويسمى الاستلحاق)، وحَوزُ النسب، والسماع. ويزاد عليها في المذاهب الأخرى القافة، وحكم القاضي. فيصير مجموع الطرق تسعة.

مبنى النسب:

9- «مبنى النسب على الخفاء». (١) في الفقه المالكي فروع يُستقرى منها ما يوافق هذه القاعدة، كقولهم في المعتدة إذا ولدت ولدًا دون أقصى أمد الحمل: يلحق بصاحب العدة ولا يضر إقرارُها بأن عدتها انقضت، قال التتائي: «لأن دلالة القرع على براءة الرحم أكثرية، ولأن الحامل قد تحيض.» (يجوز أن تكون كلمة مبنى مصدرًا ميميًّا، وأن تكون اسم مكانٍ مجازيًّ).

ومعناه أن نسب النسل إلى أصله يكثر فيه أن يخفى على أصله فلا يتفطن لحصوله، وتعتوره أحوالٌ كثيرة من شأنها الخفاء على مَنْ له في النسب حق أو عليه فيه حق؛ لأن العلوق الذي هو منشأ النسب لا تشعر به المرأة التي حصل فيها، فضلاً عن تحديد وقت حصوله وضبط المدة التي تمضى عليه.

ومن أسباب خفائه أن أحكام الشريعة فيه دقيقة؛ لأن الحكم الواحد منها تتجاذبه أدلة متعارضة، يحتاج المجتهد إلى الجمع بينها أو ترجيح بعضها على بعض.

ومن أسباب خفائه تعددُ أصحاب الحق فيه من الأبوين وأصولها، ومن القرابة، زيادةً على حق الله تعالى. «فلذلك يعفى فيه عن تناقض الدعوى، ويعذر فيه بالجهل.»(٢) في المالكي موافقة؛ لأن الأصل أن الجهل عذر، لذلك كانت المسائل

⁽۱) كنز الدقائق بشرح الزيلعي، مطبعة بولاق ١٣١٣–١٣١٥، ص٣٢٩ جزء٤، والدر المختار ص٦٨٢ جزء٤.

⁽٢) الزيلعي أيضًا، والدر المختار ص٦٨٧ جزء٤.

التي لا يُعْذَرُ فيها بالجهل محصورة في تسع وثلاثين نظمها الشيخ بَهْرامُ الدميري. (١) وزدتُ عليها عشراً.

الطريق الأول: الفراش:

• ١ - الفراش مرجع ثبوت النسب الشرعي؛ (٢) لأن النسب يتسلسل من الولادة إذ بها تثبت بنوة المولود للتي ولدته، وتلك البنوة تثبت للرجل الذي اختص بتلك الوالدة بموجب عقد نكاح أو بملكية رق شرعيين سابقين قبل علوق الحمل الذي نشأ عنه ذلك المولود، أو أقرهما الشرع بعد الوقوع والنزول على بنوّته، فذلك الاختصاص يُسَمَّى فراشًا، أُطلِق عليه ذلك الاسم على طريق الكناية عن اختصاص خاص للرجل بالمرأة، ذلك لأن شأن المضاجعة الشرعية أن تكون في الفراش.

والفراش اسم لما يُفترش ليُنام عليه؛ لأن المضاجعة في الفراش شأنُها أن تكون بتمكن واطمئنان، إذ لا يَخشى المتضاجعان من جرائها اعتداءً عليهما مِنَّنْ لا يرضى بذلك، ولا شيوع القالة عليهما ولا الإنكار. ثم شاع لفظُ الفراش في غير معناه الكنائي، فصار في العلاقة الشرعية التي تربط بين الرجل والمرأة. (٣) وجاء إطلاقه كذلك في قول النبي عيد: «الولد للفراش»، (١) وهو مرويٌّ عن النبي بالاستفاضة، رواه عنه بضعةٌ وعشرون من أصحابه ، (٥) وهو في قصة تخاصم عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص في إلحاق ابن وليدة زمعة (واسمه عبدالرحمن) بزمعة بن قيس العامري من قريش، (١) قضى النبي بي إلحاقه بزمعة قال: «هو لك يا بزمعة بن قيس العامري من قريش، (١) قضى النبي بي الحاقه بزمعة قال: «هو لك يا

⁽١) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص٢٠٥ جزء٤، وشرح التاودي ص٢٩٣ جزء١.

⁽۲) رد المحتار، ص۹۷۶ جز،۲.

⁽٣) البناني على شرح الزرقاني، ص١٠٤ جزء٤.

⁽٤) رواه الجهاعة عدا الترمذي.

⁽٥) نيل الأوطار، ص٢١٠ جزء٦.

⁽٦) شرح العيني على صحيح البخاري، دار الطباعة بالآستانة ١٣٠٨، ص١٠٩ جز١١.

عبدُ بن زمعة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر». (١)

11- قال العيني من الحنفية: «قال أصحابُنا: الفراشُ كنايةٌ عن الزوج. ويقال الفراش وإن كان يقع على الزوج فإنه يقع على الزوجة أيضًا؛ لأن كلَّ واحد منها فراشٌ لصاحبه.»(٢) فقول النبي على اللولد للفراش»، أي: للزوج، واللام للاختصاص.

17- تصير الزوجة فراشًا بمجرد العقد، ولا يُشترط إمكانُ الوطء. في المالكي الفراش زوجةُ الرجل وأمته الموطوءة منه ببينة أو بإقراره بوطئها. (٣) وقال عياض في إكمال المعلم: «قيل إن إطلاق الفراش على الزوج لا يُعلم في اللغة» (يعني أن الفراش الزوجة، أو السُّرِّيَّة). وعليه يتعين تقديرُ مضاف، أي لذي الزوجة أو ذي الأمة السرية.

وقال الراغب: «وكُنِّي بالفراش عن كل واحد من الزوجين»، (٥) أي زوج الحرة ومالك الأمة قياسًا على الحرة. وهذا الأظهر؛ لأن الفراش حالة إضافية بين الرجل والمرأة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ [البقرة:١٨٧]. وقد قضى ابن الخطاب بأن الأمة تصير فراشًا لمالكها بثبوت وطئه إياها، أو بإقراره

⁽١) اللام في قوله «هو لك» للاستلحاق، أي مقضي به لك، أي هو أخوك تكفله. وقوله: «وللعاهر الحجر» تذييل للحكم لإفادة العموم في قوله: «الولد للفراش»، أي كل ولد يتبع الفراش فيما مضى، ومن يدَّع ولدَ زوجةِ غيره أو ولدَ أمة غيره فهو مدع الزِّنَى، فله الحجر، أي: الرجم. وهو حكم الإسلام، أي في الزاني المحصن، واقتصر عليه في الحديث للتهويل.

⁽٢) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جز١١٠.

⁽٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جز١١.

⁽٤) نقله الأبي في إكمال إكمال المعلم على صحيح مسلم، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٨، ص٧٨ حدد ٤.

⁽٥) الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص٦٢٩.

بأنه وطئها. (١) ولا تكون الأَمَةُ فراشًا بمجرد الملك دون الوطء. (٢)

في الشافعي موافق المالكي، (٣) وفي الحنبلي موافقهما. (٤)

١٣ - تكون الأَمَةُ أمُّ الولد فراشًا، وأُطلق عليها اسم الفراش (تسامحًا)،
 وتوصف بفراش غير قوي. (٥)

18- الحنفية: الفراش أربع مراتب: أقوى، وقوي، ومتوسط، وضعيف. فالأقوى هو فراش المعتدَّة من طلاق بائن. وُصف بأقوى؛ لأنه يثبت به النسب، ولأن الولد فيه لا ينتفي عن أبيه، إذ نفيُ نسبه لا يكون إلا بلعان، واللعان لا يتأتَّى؛ لأن شرط اللعان قيام الزوجية. والقويُّ فراشُ الزوجة المعتدة من طلاق رجعي؛ فإن فيه ثبوتَ النسب، وينتفي باللعان.

والمتوسط فراشُ أمِّ الولد؛ لأنه يثبت فيه النسب بدون ادعاء، ولكنه ينتفي عنه بنفي السيد أن الولد منه. والضعيف فراشُ الأمة (غير أمِّ الولد)؛ لأنه لا يثبت النسب فيه إلا بادعاء السيد. (١) هذا مجرد اصطلاح للحنفية، ولا ينبني عليه خلافٌ في الأحكام.

⁽۱) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء ١٠١. وشرح النووي على مسلم، المطبعة الكستلية بالقاهرة، ١٢٨٣، ص٣٥٧ جزء ٣؛ والمهذب للشيرازي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر، ص١٢٤، جزء ٢.

⁽٢) إكمال الإكمال للأبي، ص٧٩ جزء٤.

⁽٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٠٨ جزء١١، وشرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥١ جزء٢.

⁽٤) نيل الأوطار، ص ٢١٠ سطر ١٧ جزء٦؛ والعيني ص ١١٠ سطر١٢ جزء١١.

⁽٥) رد المحتار، ص٩٨٤ جزء ٢.

⁽٦) الدر المختار ورد المختار، ص٤٧٤ جزء٢.

في المالكي: تصير الأمة فراشًا بوطء مالكها إياها ببينة أو إقراره، ولو لم تلد. (۱) في الشافعي موافق المالكي. (۲) في الحنبلي موافقها. (۳) وجعله في «الدرر» ثلاث مراتب: قوي وضعيف ووسط. فالقوي فراش الزوجة، والضعيف فراش الأمة، والمتوسط فراش أم الولد. (٤)

10 - لا تكون الأمة فراشًا بمجرد الملك حتى تلد ولدًا من مالكها، ويعترف به مالكها، فيها تأتي به بعد ذلك الولد من أولاد ملحقون به. (٥) في المالكي يشترط مع الفراش بعقد الزواج أو بثبوت الملك إمكان الوطء، فإن لم يمكن الوطء لم يلحق الولد بالرجل. (٢) وقد تقدم في أول القسم الثالث من هذا المبحث أن قول أبي في هذا المسألة مستنِدٌ إلى الاستحسان الذي لا يعتبره جهورُ الأئمة.

ووجه الاستحسان أن الشرع يتشوَّفُ لإثبات النسب؛ فإن إلحاقه ولدًا لغير أبيه أقلُّ ضررًا من قطع نسبه، على أن الشرع أعطى له فرصة نفي النسب عند علمه بالولادة.

في الشافعي والحنبلي: موافق المالكي (ونستدل لهم بأن القطع بفوات المقصد الشرعي يصرف هذه الحالة عن مسلك المناسبة والإخالة الذي هو من مسالك العلة، والذي هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم على ما يصلح أن يكون مقصودًا للشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة).

⁽١) إكمال الإكمال، ص٧٩ جزء٤.

⁽٢) شرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧ جزء٣.

 ⁽٣) المغني على مختصر الخرقي لابن قدامة ومعه الشرح الشرح الكبير لابن قدامة على المقنع، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٨، ص٢٢٧ جزء٥.

⁽٤) الدرر آخر باب ثبوت النسب.

⁽٥) النووي على صحيح مسلم ص٣٥٧ جزع٣؛ والعيني ١٠٨ جزء١١.

⁽٦) النووي على صحيح مسلم، ص٣٥ جز ٣٠.

فإن كان الوصف خفيًّا أو غير منضبط، فهو المظنة، وهي أضعف. فأما إن فات مقصدُ الشارع قطعًا، فهو غيرُ معتبَر إلا عند الحنفية، خلافًا لغيرهم. وليس قولُ الحنفية مستندًا لنص حتى يمكن ادعاءُ أنه حكم تعبدي، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في مجلس واحد بحيث لم يغب بها. ويستثنى من ذلك أمةُ المعتوه والمجنون، فولداهما لاحقان بِمَنْ يملكها لتعذر الدعوة منها. (1)

17 - لا يُشترط في ثبوت الفراش للحرة ولا للأمة إمكانُ الوطء، فلو عقد مشرقيٌّ على مغربية أو بالعكس، أو ملك أمةً مستوفاة كونها أمَّ ولد، وبقي كلُّ من الزوجين في وطنه ثم أتت المرأة بولد لستة أشهر أو أكثر من العقد، لحق الولدُ بالزوج، وكذلك إن أتت الأمة المتحقق كونها فراشًا بولد من وقت تحقق كونها فراشا. (٢)

ودليلُ هذا الاستحسان؛ لأن النسب يُحتال لإثباته، فيكتفى فيه بالإمكان العقلي، وهو احتمالُ أن يصل إليها الزوجُ أو السيد بطريقة ما. ولهذا خالف هذا الحكمُ حكمَ مَنِ ادعت أنها ولدت ممن عقد عليها أو ملكها منذ أقل من ستة أشهر. (٣)

أقول: هذه اشتهرت عن الحنفية بمسألة لحاق نسب ابن المغربية بالمشرقي، وجعلها علماء أصول الفقه مثالاً لصورة التعليل بالوصف المقطوع بخلوه عن المقصد الشرعي، فلم يعتبره إلا الحنفية. (٤) الفراش حوز النسب، وبه تثبت بنوة المولود لأمه، ويتعين شخص الولد بشهادة القابلة. (٥)

⁽١) الدر المختار، ص٥٥ جزء٣.

⁽٢) اللدر المختار ورد المحتار، ص٩٧٤ جزء٢؛ وشرح النووي على صحيح مسلم، ص٣٥٧ جزء٣.

٣) كنز الدقائق بشرح الزيلعي، ص٣٩ جزء٣.

⁽٤) المحلي على جمع الجوامع، مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٥ه، ص٢٢٧.

⁽٥) الدر المختار ورد المحتار، ص ٩٧٥ ص ٢.

مَنْ غاب عن زوجته فبلغها موته أو طلاقه، فظنت وقوع ذلك واعتدت وتزوجت بآخر وولدت أولادًا، ثم تبين خلاف ما بلغها وكانت قد ولدت أولادًا، فالأولاد للثاني. (١)

الثاني: الحمل:

10 – الحمل منشأ النسب، فكان حريًّا بضبط أحواله الشرعية للاعتداد به (۲) (مبدأً ونهاية). فأقلُ مدة الحمل بالجنين ستة أشهر، وأقصى مدة بقائه في بطن أمه سنتان، (۳) وهذا مذهب الحنفية. لا خلاف بين علماء الإسلام في أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، للإجماع على ذلك.

وأما أقصى مدة الحمل ففيها اختلاف كثير؛ ففي المالكي أقصى أمد الحمل خمسُ سنين، (٤) وبه القضاء. (٥) وفي الشافعي أكثر مدة الحمل أربع سنين، (٢) وفي الحنبلي مثلُ الشافعي. (٧) ولا دليلَ لواحد من هذه المذاهب من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس.

واحتج الحنفيةُ بقول عائشة المرويِّ في سنن الدارقطني وسنن البيهقي، (٨) فهو أمثلُ ما رُوِيَ في هذا الباب، وهو قولُ صاحبيه.

⁽١) الدر المختار، ص١٤٪ ورد المختار ص١٤٧-٧١٥ جزء٢.

⁽۲) رد المحتار ص۹۶۳ جز،۲.

⁽٣) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.

⁽٤) شرح التاودي على التحفة، ص٤٣١ جزء١، والبناني على عبد الباقى ص٢٠٥ جزء٤.

⁽٥) عند البلاد التي التزمت مذهب مالك.

⁽٦) المهذب للشيرازي، ص١٤٢ جز٠٢.

⁽٧) زاد المستقنع بمختصر المقنع وعليه الروض المربع ومعه نيل المآرب على دليل الطالب، المطبعة الخيرية للخشاب ١٣٢٤، ص١٦٨٨ جزء٢.

⁽٨) سيأتي ذكره وتخريجه بعد قليل.

دليلُ أقل مدة الحمل الإجماع: رُوي أن امرأة تزوجت فولدت لستة أشهر من يوم تزوجت، فأُتِي بها عثمانَ ﴿ فَهُ فَأْراد أن يرجمها أو أمر برجمها، وسأل الناسَ فقال له علي ﴿ وَحَلَّمُ الله عَنْصُمْكُم، قال تعالى عز وجل: ﴿ وَحَلَّمُ الله عَنْصُمْكُم، قال تعالى عز وجل: ﴿ وَحَلَّمُ الله وَفَصَلُهُ وَلَكَ الله عَنْ وَجَل الله عَنْصُمْكُم، قال تعالى عز وجل: ﴿ وَحَمَّلُهُ وَفَصَلُهُ وَقَالَ الله ابن عباس ما ذُكر أربعة وعشرون شهراً " وقول على وابن عباس، وخلّى سبيلَ المرأة. (١) آنفًا، وأن عثمان رجع إلى قول على وابن عباس، وخلّى سبيلَ المرأة. (١)

وقد انعقد الإجماعُ على أن أقل مدة الحمل ستةُ أشهر. (٢) وأما أقصى مدةِ الحمل عند الحنفية، فلِمَا رواه الدارقطني والبيهقي في سننهما أن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما تزيد في الحمل سنتين قَدْرَ ما يتحول ظل عود المغزل.» (ظلُّ المغزل مَثَلُ للقلة؛ لأنه في حال الدوران أسرعُ زوالاً من سائر الظلال.) (٣)

(وتظهر فائدة هذه المسألة في لحاق الولد المحمول به من زوجة أو من سُرِّيَة إذا ولد لأقل من أدنى مدة الحمل. وفي إبطال دعوى المعتدة الحامل أن حملها مستمر إذا تجاوزت مدة حملها أقصى أمد الحمل من وقت تحققه). (١٤)

⁽۱) أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص، المطبعة البهية بمصر ١٣٤٧، ص٤٧٩ جزء ٣؛ وأحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ه، ص٣١٧ جزء ٢.

⁽٢) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.

⁽٣) رد المحتار، ص٩٦٣ جزء٢. - المصنف. الدارقطني: سنن الدارقطني، «كتاب النكاح»، الحديث (٣) رد المحتار، ص٩٦٣، ج٣، ص٢٥١؛ البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب العدد - باب ما جاء في أكثر الحمل»، الحديث ١٥٥٥٢ وكذلك ١٥٥٥٣ (مع اختلاف يسير)، ج٧، ص٧٢٨. - المحقق.

⁽٤) الدر المختار، ص٩٦٣ جزء٢.

۱۸ - لا بد في إثبات لحاق نسب المولود من أن تلده المرأة بعد مضيِّ أقلِّ مدة الحمل منذ وقتِ العقد على الزوجة (أي وقت حصول الملك على الأمة). (١) هذا الحكم مجمع عليه. (٢)

91- يثبت نسبُ الولد تلده زوجةٌ معتدة بحيضٍ أو بأشهر في طلاق رجعي، وإن ولدته لأكثر من سنتين من يوم المفارقة (٣) ولو لعشرين سنة فأكثر، لاحتمال أن تكون طهرت في أثناء العدة وعلقت بحمل بعد طهر، وأن تكون ظنت نفسها آيسة واعتدت بالأشهر، فظهر أنها غير آيسة (أي وإنها تأخر حيضُها عدة أشهر فظنت نفسها آيسة، وهذا يحصل كثيرًا للمرأة إذا قاربت إبان الإياس) وعلقت بحبل بعد أن حاضت. ويعتبر حملُها مراجعةً من زوجها؛ لأنه اعتبر بمنزلة وطئه إياها -إلا إذا أقرت بمُضِيِّ عدتها في مدة تحتمل ذلك، فالعمل على إقرارها- ويعتبر حملُها مراجعة. (١٤) أي لأن المطلقة الرجعية لها حكمُ الزوجة فحملها في مدة المدة يُحمل على الحلال -لانتفاء الزِّنَى عن المسلم ظاهرًا- فيحمل على أن مفارقها قاربها فيكون الحمل منه. (٥) فهذه المرأة معتبرة فراشًا لمفارقها ما لم ينفه مفارقها بلعان، وإن تناكرا في أنها ولدت المولود فعليها البينة. (١)

في المالكي إن أتت المعتدةُ بولد بعد العدة لدون أقصى أمد الحمل - وهو خمس سنين على المشهور - لحق بالمطلِّق إلا أن ينفيَه بلعان، ولا يضرها لو كانت أقرتُ بأن عدتها انقضت (إن كانت معتدة بالأقراء)؛ لأن دلالةَ القرء على براءة

⁽١) كنز الدقائق للزيلعي، ص٣٨-٣٩ جزء٣.

⁽٢) نيل الأوطار، ص٢١١ جزء٦.

⁽٣) رد المحتار، ص٩٦٣ جزء٢.

⁽٤) شرح الزيلعي على كنز الدقائق، ص٩٦٣ جزء٢؛ والدر المختار ورد المختار ص٩٦٣ جزء٢.

⁽٥) شرح الزيلعي على كنز الدقائق، ص٣٩جز٣٠.

⁽٦) الدر المختار، ص٩٦٨ جزء٢.

الرحم أكثرية، ولأن الحامل قد تحيض. ولو تزوجت قبل الخمس سنين بأربعة أشهر فولدت لخمسة أشهر من نكاح الثاني، لم يلحق الولدُ بواحد منها. (١)

• ٢- الزوجة المطلقة بتاتًا، حرة كانت أو أمة، إذا جاءت بولد لأقل من سنتين من وقت الطلاق يثبت نسبه إذ لا يجوز أن تكون المرأة علقت به قُبيل صدور الطلاق (لأن المبتوتة لا يُقدم مطلِّقُها على قربانها، ولا هي تمكنه من نفسها حملاً للمسلمين على صلاح الديانة).

في المالكي موافقة، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِلُ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي ٓ أَرَحَامِهِنَ إِن كُنَّ يُؤْمِنَ بِاللهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فجعلهن مؤتمناتٍ على ما في أرحامهن، إلا إذا ادعت المرأة دعوى مستبعدة. (٢) وفي الشافعي مثلُ المالكي، (٣) وفي الحنبلي مثلُه. (٤)

وقيل يثبت لتصوره العلوق في حين صدور الطلاق، وصوبه صاحبُ الجواهر إلا إذا ادعاه المطلق فيلحق به؛ لأن دَعوته شبهة عقد لإمكان أن يكون قاربَها في العدة ظنًا منه بأنها كالرجعية، ولو لم تصدقه المرأة في أنه منه. وحمل الخلاف على اختلاف الرواية. (٥)

11- المطلقة إذا لم تكن بالغةً بل كانت مراهقة (أي مقاربة البلوغ) - وأقلُّ ذلك أن تكون بنتَ تسع سنين فأكثر (ولم تظهر بها علامةُ البلوغ) - يثبت نسب الولد الذي تلده لمدة أقل من تسعة أشهر من وقت الطلاق، سواء كان الطلاق رجعيًّا أم بائنًا؛ لأن عدتها ثلاثة أشهر وأقل مدة الحمل ستة أشهر، فمجموع ذلك تسعة أشهر. فإن ولدته لأكثر من تسعة أشهر، لم يثبت نسبه لكون الحمل حصل بعد

⁽١) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص٢٠٥ جزء٤.

⁽٢) شرح السجلهاسي على نظم العمليات العامة، ص٨٦-٨٣.

⁽٣) المهذب للشيرازي، ص١٤٢ سطر٢٨ جزء٢.

⁽٤) المغنى، ص٤٨٩ جزء٨.

⁽٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٤ جزء٢.

العدة. (١) هذا، وإن اختلف الزوجُ والزوجة في مدة الحمل بعد الولادة، فادعت الأكثرَ وادعى الأقل، فالقولُ للزوجة بلا يمين. (٢)

٢٢ لو باع المالك أمةً فولدت لأقل من ستة أشهر منذ بيعت فادعى هذا البائع أن المولود ابنه، يثبت نسبُه إليه (فيفسخ البيع ويرد الثمن؛ لأن أم الولد لا تباع).

لكن إن ادعى مشتري الأَمة أن المولود ابنُه قبل أن يدعيَه البائع، ثبت نسبُ المولود لمشتري أُمِّه، لوجودِ ملكه لها وكونها أمَّ ولده بإقراره. ولا يلحق الولد بالبائع؛ لأنه قد استقر لحاقه بمشتري الأمة الذي ادعاه (أي فيرجح قولُ المشتري؛ لأنه معضودٌ بالسبق وبالحوز، ولأن بيع البائع إياها يقتضي إقرارًا بأنها ليست أم ولد.

وأما كونُ الولادة لأقل من ستة أشهر منذ اشتراها هذا المشتري، فذلك من إعهال دليل الإمكان، لاحتهال أنه وطئ الأمة قبل أن يشتريها، وأنه إنها اشتراها لذلك السبب. وإن كان بيعه إياها يقتضي بطريق الاستلزام أنه مقرُّ بأنها ليست أمَّ ولده؛ لأن الشأن أن أمَّ الولد لا تُباع، وذلك الاقتضاءُ يناقض ادعاءه أنه ابنه، لكن اغتُفِر له هذا التناقضُ استحسانًا على خلاف القياس. فلو تداعياه في وقت واحد، رجَح ادعاءُ البائع أن ادعاءه دِعوةُ استيلاد وادعاء المشتري دِعوةُ تحرير، ودِعوة الاستيلاد أوْلَى من دِعوة التحرير. (٣)

في المالكي: أما الصورة الأولى فالمالكي موافقها، وأما صورة تداعي بائع الأمة ومشتريها فقواعد المذهب المالكي تخالفها، وقد يشملها قولُ خليل: «وإلا لحق به.»(٤)

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٦، جزء٢.

⁽٢) الدر المختار، ص٩٧٠ جزء٢.

 ⁽٣) الدر المختار، ص٦٨٢-١٨٧؛ ورد المحتار، ص٦٨٢ جزء٤؛ وكنز الدقائق للزيلعي، ص٣٢٩
 جزء٤.

⁽٤) خليل في باب أم الولد من عبد الباقي، ص١٦٣ جزء٨. - المصنف. (مختصر خليل، ص١٣٩).

وفي الشافعي، قال صاحب الدرر الحنفي: (١) «قال الشافعي: لا يثبت النسب للبائع المدعي؛ لأن بيعه إقرارٌ بأنها أَمَةٌ (أي ليست أم ولد)، فبالدِّعوة صار متناقضًا ما لم يصدقه المشتري (أي فسقطت الدعوى بالتناقض).

الطريق الثالث: البينة:

77- اتفقوا على أن النسب لا يثبت بشهادة عدل واحد ويمين، (٢) ولا بشهادة امرأتين ويمين. (٣) واختلفوا في ثبوت النسب بشهادة عدل وامرأتين: فأكثر الأئمة على أنه لا يثبت بشهادة عدل وامرأتين. وقال أبو حنيفة يثبت بشهادة عدل وامرأتين؛ لأن أصله أن شهادة عدل وامرأتين تُقبل فيها عدا الحدود من الحقوق. (٤)

يثبت النسبُ بشهادة عدلين ذكرين وبشهادة رجل وامرأتين عدول، (٥) هذا عند الحنفية والحنابلة. وفي المالكي لا يثبت النسب بشهادة رجل وامرأتين؛ إذ لا تُقبل شهادة عدل وامرأتين إلا في الأموال. (٦) وفي الشافعي مثله. (٧)

الطريق الرابع: الدعوة:

٢٤ - الدِّعْوة (بكسر الدال) تختص في لغة جمهور العرب بادعاء النسب، وأما المفتوحة الدال فهي الدعاء للطعام. (^) وعَدِيُّ الرِّباب يفتحون الدال فيها، ويكسرون دال دعاء الطعام. والمفتوح الدال أصلُه مصدر للمرة، من الدعاء مطلقًا،

⁽۱) الدرر في باب دعوى النسب، ص ۲۰۸ جزء ۲ حاشية عبد الحليم.

⁽٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، المطبعة الجالية بمصر ١٣٢٩، ص٠٣٦٠ جزء٢.

⁽٣) بداية المجتهد، ص ٣٨٨ جزء٢.

⁽٤) بداية المجتهد، ص ٣٩٠ جزء٢.

⁽٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٧٦ جزء٤.

⁽٦) شرح التاودي على التحفة، ص ٤٣١ ج١.

⁽V) بداية المجتهد، ص ٣٨٨ جزء٢.

⁽٨) حاشية الشلبي على الزيلعي، ص٣٢٩ جزء٤.

وهو أيضًا اسم الدعاء إلى الطعام. والدِّعوة في الفقه الحنفي اسمٌ لدعوى بنوة أبناء الإماء؛ لأنهم يقسِّمونها إلى دِعوة استيلاد ودعوة تحرير. (١)

٢٥ – الدِّعوة نوعان: دِعْوةُ استيلاد، ودِعْوةُ تحرير. فدعوة الاستيلاد هي ادعاء نسب المولود الذي كان الحمل به في وقت ملك المدعي الأمة. ودعوة التحرير ادعاء بنوة مولود لم يكن العلوقُ به في زمن ملك المدعي للأمة أو المولود. (٢) إذا ولدت سُرِّيَّة، توقف إثباتُ نسب المولود لمالكها على دِعوة المالك؛ لأن فراش الأمة ضعيف. (٣)

جهورُ المذاهب يقولون: لا تُشترط في تحقيق فراش الأمة الدِّعوة، (٤) ففي المالكي، إذا أقر السيد بوطء أمته فها ولدته لم ينفه ويدَّعِ استبراءً بحيضة لم يطأ بعده، فلا يلحقه. (٥) في الشافعي (١) والحنبلي مثلُه. (٧)

77- إذا كانت أمة مشركة بين اثنين فأكثر، فاستولدها الجميع، لا يثبت نسبُ المولود لأحد إلا بدِعوته؛ لأن وطء أحد الشركاء بدون أن تتمحض له الأمة وطء حرام. (^) فإذا ادعاه الجميع (أو أكثر من واحد)، فقد التبس طريقُ الثبوت لواحد معين، فيرجح من سبق بادعائه. فإذا كان وقت الادعاء متحدًا يُصار إلى الترجيح، فيرجح الأب ١، والمسلم ٢، والحر ٣، والذمي ٤، والكتابي ٥، على الابن ١، والمرتد

⁽١) الدر المختار، ص ٦٨٢ جزء٤.

⁽٢) الدرر على الغرر لمثلا خسرو وحاشية الخادمي عليه، مطبعة الآستانة ١٣١٠هـ، ص١٦١، والدر لمختار ص٦٨٢ جزء٤.

⁽٣) الدر المختار، ص٩٧٣ جزء٢.

⁽٤) نيل الأوطار، ص٢١١ جزء٦.

⁽٥) شرح عبدالباقي على مختصر خليل، ص١٦٣ جز٥٠.

⁽٦) الوجيز للغزالي، ص٢٩٤ جزء٢.

⁽٧) نيل المآرب مع الروض المربع على زاد المستقنع بمختصر المقنع، ص١١٨ جزء٢.

⁽۸) الدر المختار ورد المحتار، ص۳۷۹ جزء۲.

٢، والعبد ٣، والحربي ٤، والمجوسي ٥ (على هذا الترتيب)، ولا عبرة بوفرة الأنصباء في الشركة. والذي يلحق به الولد يضمن للشريك حصته من قيمة الأمة وعُقْرِها. فإن حصل الاستواء في الأوصاف التي يرجح بها، فالمولود لاحقٌ بالجميع، فهو ابن للجميع يرث من كلِّ إرثَ ابن، ويرث جميعُهم منه إرث أبِ واحد. (١)

في المالكي لا يلحق ابن بأكثر من أب واحد، (٢) وعند الالتباس تُدعى القافة. (٣) وقد يقضى لأحد بهال شخصين يطآن أمة مشتركة بينهها في طهر، ودُعِيت إليهما القافة، فلم تعينه لأحدهما، فإن الولد إذا بلغ يتبع مَنْ يشاء فيلحق به، فإذا مات الابن قبل أن يبلغ ويتبع أحدهما قسها ماله. (٤)

في الشافعي لا يلحق ابنٌ بأكثرَ من أب، (٥) وفي الحنبلي كذلك. (٦)

الطريق الخامس: الإقرار بالنسب:

77- الإقرارُ بالنسب يُخصُّ باسم الاستلحاق في اصطلاح المالكي. ولم يكن معنونًا بعنوان الاستلحاق في كتب المتقدمين من المالكية، بل كانت مسائله مندرجةً في باب الإقرار. وربها جرى لفظ لحق أو استلحق في كلامهم، ووقع ذلك في عبارة مالك رحمه الله. (٧)

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص ٦٠- ٦٢ جز ٣٠.

⁽٢) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

⁽٣) حاشية البناني على شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١١٠ جزء ٦ سطر ٣٩.

⁽٤) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٦٨ جزء ٨.

⁽٥) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

⁽٦) نيل الأوطار، ص٢١٤ جزء٦.

⁽۷) شرح المواق بهامش شرح الحطاب على مختصر خليل، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٠، المواق ص ٢٣٨ جزء٥.

وأولُ مَنْ عنون مسائلَ هذا الباب بعنوان الاستلحاق، هو الشيخ ابن الحاجب. (١) وربها جرى لفظُ الاستلحاق في بعض كتب الفقه الشافعي غيرَ مقصود به لقب. (٢) ولقبُ الاستلحاق جاء من اللحاق الذي يُطلق في كلام العرب بمعنى الانتساب، كقول النابغة يخاطب خارجة بن سنان:

إنَّا أناسٌ لاَحِقُونَ بَأَصْلِنَا فَالْحُقْ بِأَصْلِكَ، خَارِجَ بْنَ سِنَانِ (٣) وقال:

وَ لَحِقْتُ بِالنَّسَبِ الَّــذِي عَيَّرْتَنِــي وَتَرَكْـتُ أَصْــلَكَ يَــا يَزِيــدُ ذَمِـيَا (٤) أي أنا منسوبون إلى قومنا بني مرة، فانتسب أنت إلى بني مزينة.

والسين والتاء في لفظ استلحق للتأكيد، مثل السين والتاء في استجاب للدلالة على تأكيد المعنى.

⁽١) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٢٥٦. - المحقق.

⁽٢) الوجيز للغزالي، ص٢١٢ جزء٢.

⁽٣) ديوان النابغة الذبياني، ص١٩٨ (نشرة عبدالسلام هارون، وفيها «لاحقون بأرضنا» بدل «بأصلنا»، ويبدو غير منسحم مع السياق) وص٢٥٨ (نشرة ابن عاشور). - المحقق.

⁽٤) المصدر نفسه، ص١٠٢ (نشرة عبدالسلام هارون) وص٢٢٤ (نشرة ابن عاشور). والبيت هو الثاني من قصيدة من بحر الكامل يرد فيها النابغة على يزيد بن سنان بن أبي حارثة. - المحقق.

ابنَ زمعة»، ثم قال النبي ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر». (١) وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا الحديث مرويٌّ بالاستفاضة.

۲۸- يصح إقرار الرجل بالوالد وبالوالدين وإن عَلَوْا، (۲) ويصح إقرارُ المرأة بالوالدين. (۳) لا يُعمل إقرارُ المرأة بولد في ثبوت نسبه لها ولو صدقها الولد، لكنها يتوارثان به. (٤)

في المالكي لا يلحق النسب إلا باستلحاق الأب، (٥) واحتج له بأن الأبَ لا يُنزَّل غيرُه في تحقق الإصابة بمنزلته، (١) ولأن الشارع متشوفٌ لإلحاق النسب. ولولا أن الشارع خصه بالأب، لكان استلحاقُ الأم أولَى؛ لأنها اشتركت مع الأب في ماء الولد وزادت عليه الحملَ والرضاع. (٧)

وأولَى من هذه التفرقة أن نقول لم يُجعل للأم الاستلحاق؛ لأن بنوة المولود من أمه تثبت بالمشاهدة فلا يُتصور حصولُ جهل بانتسابه إليها، ولأن بنوةَ المولود لأمّه ليست بنسب وإنها هي رحم.

وفي الشافعي أن الأخ يستلحق ، دليله ما في حديث عائشة من قول عبد بن زمعة: «أخي وابن وليدة أبي»، وابن الأخ يستلحق (٨) (كأنه قياس على استلحاق

⁽۱) باب تفسير المشبهات من كتاب البيوع من صحيح البخاري. - المصنف. صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث ٢٠٥٣؛ صحيح مسلم، «كتاب الرضاع»، الحديث ١٤٥٧، ص٠٥٥. واللفظ للبخاري. - المحقق.

⁽٢) الدر المختار، ص٧١٤.

⁽٣) الدر المختار، ص ٧١٤.

⁽٤) رد المحتار، ص٧١٥ جزء٤.

⁽٥) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٥ جز٦٠.

⁽٦) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٤٠٢ جز٥٥.

⁽٧) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٥ جز٦٠.

⁽٨) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٤ جزء ٦؟ وشرح المواق بهامش شرح الحطاب على مختصر خليل، ص٢٣٨ جزء ٥.

الأخ)، ويصح استلحاق المرأة في أحد وجهين (ولم يذكروا الأرجح منهما). وفي الحنبلي لا يقبل إقرار المرأة في النسب. (١)

٢٩ - الإقرار بالبنوة تثبت به بُنوةُ المقر له لمقِر شروط ثلاثة:

أولها أن يكون المقر له مجهول النسب، أي لا يعلم له أبٌ في البلد الذي ولد فيه أو في بلد انتقل إليه من البلد الذي ولد فيه إن أمكن البحثُ عن نسبه فيه.

الثاني أن يكون سن المقر له بحيث يمكن أن يولد لمثله.

الثالث أن يصدقه المقر له إن كان مميزًا، فإن انتفى أحد هذه الشروط يثبت النسب بالإقرار ويُعمل به في استحقاق المال كالإرث. (٢)

في المالكي الموافقة على الشرطين الأولين دون الشرط الثالث، فلا عبرة بتكذيب المقر له ولا بتكذيب أمه. (٣) وفي الشافعي موافق الحنفي، وزيادة أن يكون المستلحق حائز النسب أو يستلحقه جميع الورثة. (١) ومعنى كونه حائز النسب أنه لا مُنازع فيه. (٥) وفي الحنبلي مثل الشافعي. (١)

•٣٠ لا يثبت النسبُ بإقرار الوارث إلا إذا كان الوارثُ رجلين أو رجلاً أو المرأتين، (٧) أي فيصير إقرارُهما شهادة وتجري عليه أحكامُ البينة قبولاً وردّاً. في المالكي لا يثبت إلا إذا كان المقِر رجلين كالشهادة. (٨) في الشافعي والحنبلي يثبت

⁽١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٢٠١ جزء٥؛، والوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء١.

⁽٢) الدر المختار ورد المحتار، ص ١٤٤ جزء٤.

⁽٣) شرح عبدالباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١١١ جزء٦.

⁽٤) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢.

⁽٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.

⁽٦) المغنى لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.

⁽V) المغنى لابن قدامة، ص٣٢٦ جزء٥.

⁽٨) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٢٠١ جز٥٠.

النسب بإقرار جميع الورثة ولو انفرد واحد بالإرث أو كان أنثى؛ لأن جميع الورثة يقومون مقامَ الميت فيها له وما عليه حتى النسب. (١)

٣١- تثبت أبوة أحد لمن أقر بأبوته إن كان الْمُقِرُّ مجهولَ الأب، وتثبتُ بُنُوةُ الولد للأم للمرأة التي تقر بأنه ابنها. وتثبتُ أمومة المرأة للذي أقر بأنها أمُّه بالشروط الثلاثة المتقدمة. (٢) [و] لا يثبت النسبُ بالإقرار بجد، أو ابن ابن، أو أخ، أو عم. (٣)

٣٢- مَنْ أقر بأخ له بعد موت أبيه لم يثبت للمقر له نسب للأب الميت ولا للأخ المقر، ولكنّ المقرّ له يشارك المقر في نصيبه من الإرث (لأن إقراره مقبول في حق لنفسه فقط فلا يثبت به النسب لأن النسب لو ثبت به لكان حملًا على غير المُقِر). (١٤) حكى ابن قدامة في المغني الإجماع على أن إقرار بعض الورثة بنسب أحد إلى المورث لا يثبت به نسبه إلى المورث. (٥)

في المالكي موافقة، قال المقري: "إقرار الوارث الذي يحوز المال (أي الميراث) بالنسب (متعلق بإقرار) قال مالك والنعمان: شهادة، فلا يثبت النسب (بمجرد الإقرار)، ويثبت الميراث (أي ما يقتضيه إقرار المقر في نصيب المقر). "(أ) وقال أيضًا: "إقرار الوارث بالنسب لا يثبت به النسب عند مالك والنعمان، وقالا: إقراره يوجب شركة المقر له في ماله (أي في نصيب المقر له). وقال محمد: إذا لم يثبت النسب لم يثبت المال لأن المال في ضمن النسب. قال المقري: ولا أدري كيف يثبت المفرع من انتفاء الأصل. (٧)

⁽١) المغنى لابن قدامة، ص٣٢٦ جزء٥.

⁽٢) الدر المختار ورد المحتار، ص١١٤ جزء٤.

⁽٣) الدر المختار، ص٧١٥ جزء٤.

⁽٤) الدر المختار، ص٧١٦ جزء٤.

⁽٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٥ ص٥.

⁽٦) قواعد المقري (مخطوط): القاعدة ٢٢٩ من ترجمة البيوع. - المصنف.

⁽٧) قواعد المقري، القاعدة ٢٣٥ من ترجمة البيوع. - المصنف. وقال محرر الموسوعة الفقهية تعليقًا على كلام المقري: «توقُّفُ المقر في قول مالك وأبي حنيفة منشَؤُه التباسُّ في تحقيق مُدْرَك قوليها، =

في الشافعي لا يصح هذا الإقرار؛ لأن الميراث فرع على النسب، والنسب لم يثبت فلم يثبت الإرث، (۱) ولأن ما أدى وجوده إلى نفيه انتفى من أصله. (۲) وتُعرف هذه المسألة عند الشافعية بمسألة الدَّوْر الحُّكْمي، وعدوه من موانع الميراث. (۳) وهذا ما لم يكن المُقِرُّ منفردًا بالإرث، فإن انفرد بالإرث أُعمل إقرارُه بالنسب وإن كان واحدًا أو أنثى. وفي الحنبلي مثل الشافعي. (٤)

٣٣- إذا أقر بعد موت أخيه بابنٍ لأخيه الميت، لا يثبت نسبُ الابن للميت، ولكنّ المقر له يحجب المقر عن إرث الأخ الميت. ولا يلزم غيره ممن لم يُقر من الورثة. (٥)

إذ ليس المدرك اعتبار حق ميراث المقر له في تركة الميت فيكون فرعًا مفرَّعًا على أصل غير ثابت حتى يكون مثار استغراب من تفريع موجود على معدوم. وإنها المدرك فيها نرى هو إعهال أحد أسباب استحقاق شيء من المال المتروك عن الميت انتقل إلى أحد ورثته، فأقر هذا الوارث بأن له شريكًا فيه. وهذا السبب ليس هو النسب إلى الميت الذي هو أحد أسباب الإرث الثلاثة، بل هو شيء آخر. فإن تعلق الحق بتركة الميت له أسباب عديدة: منها الإرث، ومنها الوصية، ومنها تعمير ذمة الميت في حياته بحق في ماله، وغير ذلك مما استقراؤه في غير هذا الموضع. ولا شك أن إقرار أحد الورثة لشخص بأنه وارث للميت يؤول إلى اعتراف هذا المقر باستحقاق نصيب من تركة الميت، فحق على المقرر أن يمكن المقر له بجزء من نصيبه في الميراث مما يصير إلى المقر. وذلك لا يلزم الذين لم يقروا له، فرجعت المسألة إلى قيام بعض الأسباب للمسبّب الواحد. فليس هذا المال المقر به ميراثًا، وإنها هو مسبّبٌ عن اعتراف بحق يساوي نصيبَ وارث. ونظير ذلك إعهال شهادة رجل وامرأتين أو رجل ويمين في جراح العمد لإيجاب دية الجرح على المدَّعي عليه به، ولا يُعمل في وامرأتين أو رجل ويمين في جراح العمد لإيجاب دية الجرح على المدَّعي عليه به، ولا يُعمل في المقورة وصية الجد لبعض حفدته بنصيب أبيه المتوفى قبل الموصى له، فإنه عطيةٌ مقدرة بنصيب اليه المتوفى قبل الموصى له، فإنه عطيةٌ مقدرة بنصيب أبيه المتوفى قبل الموصى له، فإنه عطيةٌ مقدرة بنصيب ابن الحسن.»

⁽١) المهذب للشيرازي، ص٣٥٢ جزء٢.

⁽٢) نقله عنهم في الدر المختار، ص١٦ جزء٤.

⁽٣) رد المحتار، ص٧١٦ جزء٤. - قال محرر الموسوعة الفقهية: «دفع هذا بها تقدم آنفًا في دفع توقف المقري. وحاصلُ الدفع منعُ ما ضمنه قولهم؛ لأن الميراث فرع النسب من مقدمة صغرى لقياس تقول: هذا ميراث.»

⁽٤) رد المحتار، ص٧١٦ جزء٤.

⁽٥) المغنى لابن قدامة، ص٣٢٥ جزء٥.

٣٤ - مَنِ ادعى لقيطًا أنه ابنه ثبت إليه، سواء كان المدعي هو الملتقط أو غيره، فإن ادعاه اثنان أو أكثر رجح السابق بالادعاء، فإن استوَوْا رجح الملتقط على غيره، فإن استوَوْا فهو ابن لهم كلِّهم إذا كانوا خمسةً فأقل، فإن كانوا أكثر لا يلحق بأكثر من خمسة.

ودليل هذا الاستحسان؛ لأنه إقرارٌ للصبي بها ينفعه، وإن كان القياسُ أن لا تصح الدعوى. أما الملتقط فلتناقض حاله؛ لأن البنوة تنافي طرحه. وأما غير الملتقط، فلأن دعواه إبطال لحق الملتقط في حفظ اللقيط، وإبطال لحق المسلمين في حفظه إن لم يكن ملتقط. (١)

في المالكي لا يُلحق اللقيط بالاستلحاق لا لملتقطه ولا لغيره إلا ببينة تشهد بأنه ولد فلان، أو إذا بين المستلحق وجهاً لطرحه كمن يتوهم ما يزعمه كثير أن الذي لا يعيش له ولد إذا طرحه عاش ويثبت ذلك الوجه بالبينة. (٢)

90- من مسائل المالكي أنه إن أقر وارث وهو عدل- بوارث آخر معه، فإن إقراره يصير شهادة من أجل عدالته، فيعتبر شاهدًا للذي أقر له بأن له نسبًا للميت. فيحلف المقر له معه ويرث ما يقتضيه النسب المقر به؛ لأن الإرث مال، فيعمل فيه بشاهد ويمين، ولا يثبت النسب؛ لأن النسب لا يثبت بشاهد ويمين، ولذلك يرث حظه كاملاً بمقتضى ذلك النسب. ولا يثبت النسب فيها عدا ذلك، قاله ابن الحاجب وتبعه خليل في المختصر. (٣) وهو منسوب إلى الباجي وابن شاس والقرافي، ونسبه في النوادر إلى ابن المواز، واختاره ابن رحال والتسولي.

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص ٤٨٦ جز ٣٠.

⁽٢) عبدالباقي على خليل، ص١١٩ جزء٧.

⁽٣) خليل وعبد الباقي، ص١١١ جزء٦.

وهو خلافُ ما وقع في المدونة أن المقرَّ له لا يرث حظَّه كاملاً بمقتضى النسب المشهود به، وإنها له نقص من حصة المقِر نقصًا بسبب الإقرار. (۱) وذلك ما درج عليه خليل في التوضيح وابن عرفة في مختصره (۲) وقال عبد الباقي إنه المذهب. فحينئذ لا يكون إقرار الوارث العدل صائرًا إلى شهادة (واعلم أنه إذا كان للميت ثابتَ النسب بشهادة شاهدين فشهادة المقر ملغاة). (١)

في الشافعي الميراث فرع على النسب، فإذا لم يثبت النسبُ لا يثبت الإرث. (٥) في الحنفي تدل مسألةُ تصديق بعضِ ورثة الميت معتدته من وفاته في دعواها أن الحمل منه إذا تم نصاب الشهادة بعدد المقرين، وأن النسب ثابت بذلك، (١) تدل على أن الإقرار يصير شهادة.

٣٦- قال المالكية: لا يعتبر في الاستلحاق تحقق تزوج المستلحق (بالكسر) بأم المستلحق (بالفتح) أو تملكه أمه إن كانت أُمُّهُ أَمَةً. قال ابن عبد السلام: «لأنهم اعتبروا في هذا الباب (الاستلحاق) الإمكان وحده ما لم يقم دليلٌ على كذب المقر.» قال سحنون: «يعتبر ذلك، وهو خلاف المشهور». (٧) قال المالكية: يصح استلحاق أحدٍ ميتاً. (٨) ويصح استلحاق أحدٍ كبيرًا، ولا يشترط تصديق المستلحق على أصح الطرق في المذهب. (٩)

⁽١) عبد الباقي ص١١١ جزء٦.

⁽٢) مخطوطان. - المصنف. أي التوضيح على مختصر ابن الحاجب لخليل بن إسحاق المالكي، والمختصر الفقهي لابن عرفة الورغمي التونسي، وكلاهما قد طبعا.

⁽٣) عبد الباقي، ص١٨٠ جز٥٠.

⁽٤) شرح التسولي لتحفة الحكام لابن عاصم، ص١٣٠ جز١٠.

⁽٥) المهذب للشيرازي، ص٣٥٢ جزء٢.

⁽٦) الدر المختار ورد المحتار، ص٩٦٩ جزء ٢.

⁽٧) شرح الحطاب على مختصر الخليل (وبهامشه شرح المواق)، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٩هـ، ص٢٣٩ جزء٥.

⁽٨) شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل، ص١٠٦ جز٦٠.

⁽٩) عبد الباقي والبناني، ص١٠٦ جزء٦.

الطريق السادس: حوز النسب:

٣٧- حَوزُ النسب آيلٌ إلى ثبوت الفراش في فروع المذهب الحنفي (كما تقدم في الفقرة ١٦). لو قال زوجُ امرأة لصبي معهما لا يعبّر عن نفسه: هذا الصبي ابني من امرأة أخرى، وقالت زوجته: هو ابني من رجل آخر، ثبتت بنوتُه لهما. وإن كان الولد في يد الرجل فقط أو يد المرأة فقط وكل يدعيه، فالزوج مصدَّقٌ دون الزوجة، إلا إذا أتت الزوجة بامرأة شاهدة على ولادة الزوجة إياه فيكون ابنها أيضًا بهذه الشهادة. وإن كان الصبي مميزًا يعبر عن نفسه، فهو ابن للذي يصدقه الصبي منهما. (١)

في المالكي لا يُتصوَّرُ هذا الفرع؛ إذ لا اعتداد باستلحاق المرأة. والشافعي يظهر أنه لا يخالف الحنفي على أحدِ قولين في قبول استلحاق المرأة (كما تقدم في الفقرة ٢٩). وفي الحنبلي لا يُقبل إقرارُ المرأة في النسب. (٢)

٣٨- قال المالكية: الناس مصدَّقون في أنسابهم إذا عُرِفوا بالنسب وحازُوه كحيازة الأملاك (أي بأن ينسب نسبًا إلى نفسه وينسبه الناس إليه). وقال التتائي: «ينبغي تقييدُ هذا بغير دعوى الشرف (يعني دعوى مَنْ لم يُعرف هو ولا آباؤه بالشرف)، والمراد بالشرف النسب القرشي لا خصوص ذرية الحسن والحسين ابني فاطمة ...(٣) في الشافعي موافقُ المالكي، (٤) وفي الحنبلي موافقه. (٥)

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص٦٨٦ جزء٤.

⁽٢) المغني لابن قدامة، ص٣٣٥ جزء٥.

⁽٣) عبدالباقي على خليل، ص١٠٥ جزء٦.

⁽٤) شرح العيني على صحيح البخاري، ص ٤٠٢ جزه٥.

⁽٥) المغني لابن قدامة، ص٣٢٧ جزء٥.

الطريق السابع: شهادة السماع(١):

٣٩- شهادةُ السماع هي شهادةُ جمع لا يُتَصوَّر (في العادة) تواطؤهم على الكذب، بأن يكون عددُ الشهود مستفيضًا دون اشتراط عدالة آحادهم. (٢) يثبت النسب بشهادة السماع من خبر جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب (أي في العادة) بلا شرط عدالة. (٣)

في المالكي موافقة في النسب وغيره (١) من أمور سبعة وعشرين. (٥) ويُشترط في ثبوت النسب بشهادة السماع أن يكون المشهود له حائز النسب؛ لأن القاعدة في المذهب المالكي أن شهادة السماع تنفع الحائز ولا يُفتكُّ بها من يد حائز. (٦) وفي الشافعي موافقة في ثمانية أمور: منها النسب إلى القبيلة والأب، وكذا إلى الأم في الأصح. (٧) وفي الحنبلي موافقة في اثني عشر أمرًا مختلفة، (٨) وبعضُ هذه الأمور الثمانية مغاير لبعض بين المذاهب، وبعضها متفق بينها انظر تفصيله في مواضعه.

⁽١) تُقبل شهادة السماع في سبعة أمور، وهي: المهر، والنسب، والموت، والنكاح، والبناء بالزوجة، وولاية القاضي، وأصل الوقف أي ما تتعلق به صحته. ويزاد الولاء عند أبي يوسف. والظاهرُ أن النسب يشمل النسب إلى الأم.

⁽٢) الدر المختار، ص٥٨١ جزء٤.

⁽٣) الدر المختار ورد المحتار، ص٥٨٠ جزء٤.

⁽٤) شرح التاودي على التحفة، ص١٥٠ جزء ١.

⁽٥) نظم الشيخ محمد اللخمي العَزَفي (بعين مهملة وزاي مفتوحتين وفاء، نسبة إلى جد له اسمه عزفة) السبتي من تلامذة أبي بكر بن العربي (لا نعرف عام وفاته) منها واحدًا وعشرين، وعد فيها النسب. وزاد عليها ابنه الشيخ أحمد (المتوفَّ سنة ١٣٤هـ) ستة، وابن عبدالسلام خمسة. - المصنف ليس المراد العز بن عبدالسلام، وإنها القاضي محمد بن عبدالسلام الهواري التونسي (شارح مختصر ابن الحاجب) المتوفّ سنة ٧٤٩ه. - المحقق.

⁽٦) شرح التاودي على التحفة، ص١٤٦ جز١٠.

⁽٧) الوجيز للغزالي، ص٢٥٤ جزء٢؟، ومنهاج الطالبين للنووي، مطبعة الأدب والمؤيد بمصر ١٣١٧ه، ص١٤٢.

⁽A) زاد المستقنع، ص۲۳۸ جزء۲؛ والمغني، ص۲۳ جزء۱۲.

الطريق الثامن: القافة:

• ٤- هذه المسألة غريبة لم يعطها الفقهاء ما هي خليقة به من البيان والتفصيل، وقد اتفق جمهور العلماء على الاعتداد بها في الجملة طريقًا لإثبات بعض النسب في بعض الأحوال الغامضة. وهذا طريق لم يثبته الحنفية.

وكلمة قافة جمع قائف، ووزنها فَعَلَة كجمْع ساحر على سَحَرَة وكامل على كَمَلَة، وعين الكلمة واوُّ قلبت همزةً بعد ألف فاعِل. والقائف الذي يتتبع الآثار ويتعرف منها الذين سلكوها، ويَعرف شبهَ الرجل بأبيه وأخيه، (۱) والفعلُ قافه إذا تبع أثره يقُوفه.

وأما القيافة فاسم لنوع من الفراسة، وهي من علوم العرب، كالعيافة والزَّجْر. صيغت على وزن فِعالة؛ لأنها كالصنائع. واشتهر بها في العرب بنو مُدْلِج (بضم الميم وسكون الدال المهملة وكسر اللام وجيم ي آخره)، وهو بطن من بطون كنانة. وكانت شائعة أيضًا في بني أسد بن خزيمة يتوارثونها بالسجية، وتقوى فيهم بالعناية والمعالجة شأن القُوى النفسانية. وقد توجد قوةُ القيافة في بعض الناس من غير هذين البطنين، فقد روى عبدالرزاق أن عمر بن الخطاب دعا رجلاً قائفًا من بني كَعْب. (٢) وسيأتي أن ابن عباس دعا قائفًا يسمى ابن كلدة. (٣) وثبت أن عمر ابن الخطاب كان قائفًا في الجاهلية. (١)

وتُعرف كفاءة القائف للقيافة بالتجربة بأن يُعرَض ولدُّ بين ثلاثة أصناف من النساء ليس فيهن أمه، ثم يعرض في صنف رابع فيهن أمه، فإن أصاب في الكل قُبِل

⁽١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٥٢٣ جز٥٧.

⁽٢) المحلي لابن حزم، إدارة الطباعة بالقاهرة ١٣٥٢ه، ص١٥١ جزء١٠.

⁽٣) المحلي، ص١٤٩ جزء ١٠.

⁽٤) العيني على البخاري، ص١٢٣ جزء١١.

قوله بعد ذلك. (١) وشاع إطلاقُ هذا الاسم بصيغة الجمع؛ لأنهم كانوا يَدْعُون للقيافة نفرًا ولا يقتصرون على واحد.

ا ٤١ - ولم يرد في السنة ما يشهد لاعتبار القيافة على الجملة إلا حديثُ عائشة أن رسول الله ﷺ دخل تَبْرُق أساريرُ وجهه، فقال: «ألم تَرَيْ أن مُجُزِّزًا المُدْلِجِي نظر آنفًا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد ورأى أقدامها فقال: إن هذه الأقدام بعضُها من بعض؟»(٢)

وفي هذا الحديث إشعارٌ باعتبار القافة في الجملة، ولذلك اتفق جمهور الفقهاء على الاستدلال به للاعتداد بالقافة في تعيين نسب مَنْ يُشَكُّ في نسبه إذا تعذر طريقٌ آخر لإثبات نسبه؛ لأن رسول اله ﷺ لا يُظهر السرورَ بها ليس من الحق في شيء.

وأقول: وجهُ الاعتبار بالقافة على الإجمال أنها يُتعرف بها قوةُ تشابه النسل بأصوله من أب أو أم. ويشهد لاعتبار ذلك على الجملة ما وقع في حديث سهل بن سعد في الصحيح أنه لما تم اللعان بين عُويمِر العجلاني وزوجته وهي حامل قال النبي عَلَيْ: "إن جاءت به أحمر قصيرًا كأنه وَحَرَةٌ فلا أراها إلا قد صدقت وكذب عليها، وإن جاءت به أَسْوَدَ أَعْيَن ذا أَلْيَتَيْن فلا أراه إلا قد صدق عليها». قال سهل فجاءت به على المكروه من ذلك. (٣)

⁽١) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢؛ ودليل الطالب ص١٢٥ جزء١؛ المحلي ،ص١٤٨ جزء١.

⁽۲) رواه البخاري في باب القايف من كتاب الفرائض وفي كتاب المناقب، وأخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. - المصنف. صحيح البخاري، «كتاب الفرائض»، الأحاديث ۱۷۷۰-۲۷۰ مر۲۷۰ مر۲۷۰ مصحيح مسلم، «كتاب الرضاع»، الحديث ۱٤٥٩ (٣٨-٤٠)، ص ١٥٥، سنن الترمذي، «كتاب الولاء والهبة»، الحديث ٢١٢٩، ص ١٥٥؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الطلاق»، الحديث ٢٢٦٧، ص ٢٢٦٠، ص ٣٤٩١-٢٤٩٠ مص ٥٠٠. من المحقق.

⁽٣) العيني على صحيح البخاري، ص٦٠٧ جز٩٠.

إلا أن هذا الشبه قد يكون شبهًا بالأبوين الأذنين، وقد يكون بالآباء والأمهات الأبْعَدِين. فوجودُ المشابهة مظنة الانتساب، وأما عدمُ المشابهة فلا دلالة له على انتفاء الانتساب كها دل عليه قول النبي على في حديث الموطأ والصحيحين أن أعرابيًا قال: يا رسول الله: «وُلِد لي غلامٌ أسود فقال: «هل لك من إبل؟ قال نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حُمْر، قال: «هل فيها من أَوْرَقَ؟» قال نعم قال: «فأنّى ذلك؟» قال: لعله نزعه عرق قال: «فلعل ابنك هذا نزعه».» (١)

فلما لم تنضبط المشابهة، ولم يكن لها حدٌّ محدود، لم تجعلها الشريعةُ بينةً إلا عند الضرورة وفي حالة الاحتياط، كما ورد في حديث استلحاق ابنِ وليدة زَمعة من قول النبي ﷺ: «هو أخوك يا عبدُ بن زمعة»، وقال لسودة بنت زمعة: «احتجبي منه»، ليا رأى من شبهه بعتبة بن أبي وقاص. (٢)

ولذلك أثبت الاحتجاج بالقافة على الإجمال مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي، وري عن عمر بن الخطاب وابن عباس وعطاء (٣) والليث بن سعد، (٤) ورُوِيَ عن عمر أيضًا خلاف ذلك وعن علي. (٥) وقد دعا عمر في خلافته القائف في ولد من امرأة تداعاه رجلان من زمن الجاهلية، ولم يعمل بقول القائف لاضطرابه، رواه مالك في الموطأ. (٢) وقضى بها أبو موسى الأشعري. (٧) وروى ابن حزم بسنده عن ابن عباس انتفى من ولد، فدعا له ابن كلدة القائف فقال له: أما إنه ابنك فادعاه ابن عباس. (٨) ولا تُعرف آثارٌ صحيحة منضبطة للقضاء بالقافة.

⁽١) العيني على صحيح البخاري، ص٧٠٧ جزء٩.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث٢٠٥٣، ص٣٣٠. - المحقق.

⁽٣) العيني على صحيح البخاري ص١٢٣ جز١٠.

⁽٤) شرح الخطابي على سنن أبي داود، طبعة أولى في حلب، ص٢٧٦ جز٣٠.

⁽٥) المنتقى على الموطأ للباجي، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣٢ه، ص١٣ جزء٦.

⁽٦) في القضاء بإلحاق الولد بأبيه من كتاب الأقضية.

⁽V) المحلى لابن حزم، ص١٤٩ جزء١٠.

⁽٨) المحلي، ص١٤٩ جزء١٠.

27 - ويظهر أن العمل بالقافة قد انقطع منذ قرون، فلذلك لا نجد في كتب الوثائق تعرضًا لصفة عقد وثيقة لأعمال القافة (في كتب الثوثيق التي بين يدي). وما في كتاب الفائق لابن راشد القفصي -وهو من فقهاء القرن الثامن - من صفة كتب وثيقة بإشهاد قائف (ذكرها في الورقة الخامسة من كتاب العدة)، فلا أحسب ذلك إلا تصويرًا لمجرد التفقه.

ويظهر أن تعطيل العمل بالقافة نشأ عند تفرق قبائل العرب في الأمصار، وتناسيهم خصائصهم، يُشعر بهذا ما نقله البرزلي أن الشيخ ابن أبي زيد سئل: «إذا لم توجد القافة فكيف نصنع؟ فأجاب: القافة يوجدون ويُرحل إليهم.»(١) فكلامُه يفيد وجودَهم في زمنه مع تفريق وقلة، وذكر الزقاق أن العمل بفاس جرى بعدم إعال القافة.(١)

27- لا يعمل بقول القائف في إثبات النسب لقول الله تعالى: ﴿ وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]، أي والقيافة لا يحصل بها العلم. وليس مناط الاستدلال وقوع فعل «تقف» الذي هو مشتقٌ من الأصل المشتقة منه القيافة؛ إذ ليس مرادًا به معنى القيافة المبحوث فيها، فلا تتَوهم.

وليس في حديث المدلجي دليلٌ على وجوب الحكم بقول القافة؛ لأن أسامة كان نسبُه لأبيه زيد بن حارثة ثابتًا قبل ذلك، ولم يحتج النبي على في ذلك إلى قول أحد؛ وإنها تعجّب النبي على من إصابة مجزز. وكانت الجاهلية تقدح في نسب أسامة ابن زيد؛ لأن أسامة كان أسود، وكان زيد أبوه أبيض. فلما قضى القائف بإلحاق نسبه وكانت العربُ تعتمد قولَ القائف فرح رسولُ الله على الطعن في النسب.

⁽١) شرح نظم العمل الفاسي، طبع حجر بفاس ١٢٩١هـ، الجزء الأول أواخر مسائل المعارضات، الورقة العاشرة قبل مسائل الجعل والإجارة.

⁽٢) شرح لامية الزقاق (ومعه شرح التاودي عليها)، المطبعة الرسمية بتونس ١٣٠٣ه، ص١٦٨.

⁽٣) شرح العيني على صحيح البخاري، ص٥٢٣-٥٢٤ جز٥٧.

وإنها القيافةُ حدسٌ لا يجوز في الشريعة. (١) يعني أن ظاهرَ حديث القيافة يتعين تأويلُه؛ لأن القيافة مخالِفةٌ لأصل الأدلة الشرعية، فلا يُقبل الاحتجاجُ بها إلا بدليل لا احتهالَ فيه.

34- في المالكي يعمل بالقافة في خصوص تعيين نسب أولاد الإماء إلى آبائهم إذا وقع التردد في إلحاقهم، دون أولاد الحرائر (أي فيها يحدث من القضايا في ذلك في الإسلام لا فيها كان من بغايا الجاهلية فإن القافة تعمل فيهم). وهذا هو المشهور، وجرى به العمل. (٢)

وإنها خُصت القافة بأولاد الإماء؛ لأن الإماء يكثر فيهن الاشتباه. قال الباجي: «يجوز أن يشترك السيدان في ملك الأمة (أي ويطؤها كلاهما جهلاً أو تعجلاً للاستبراء أو غلبة شهوة)، ويجوز أن يشتريها الرجل ولم يستبرئها من الأول، وذلك ممنوع في الحرة (أي لأن الحرة لا ترضى بمثل ذلك ولا يُتصور مثلًه في صور العدة).

فلما كثرت أسبابُ الاسترقاق في الإماء دون الحرائر، اختص أو لادُهن بحكم القافة.» (٣) والمراد بالحرائر الزوجات، وبالإماء المملوكات، فلو كانت الأمة زوجةً لا يثبت نسبُ أو لادها لأبيهم بالقافة. (٤)

وإنها تنظر القافة لأبٍ حيِّ اتفاقًا، ولابن حي على الأظهر. فلو كان أحدهما ميتًا لا يعرض على القافة ولو كان لم يفسد، (٥) وإنها تلحق القافة بالآباء لا بالأمهات. (٦)

⁽١) شرح العيني على صحيح البخاري، ص١٢٣ جز١١.

⁽٢) منظومة العمل العام للسجل اسي، المطبعة الرسمية بتونس ١٢٩٠ه، ص٨٤.

⁽٣) المنتقى على الموطأ، ص١٣ جزء٢.

⁽٤) السجلهاسي على العمل الفاسي، ص٢٢٤ جزء ١ طبع حجر بفاس ١٢٩١ه.

⁽٥) المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.

⁽٦) البناني على عبدالباقي، ص١١١ جزء٦.

27 - قال أبو حنيفة: يحكم بالولد الذي يدعيه اثنان لهما، وكذلك إذا تداعته امرأتان. (١) والأصل أن تكون القافة رجلين فأكثر، فإذا لم يوجد إلا واحدٌ قُبل على المشهور؛ لأن أصل القافة من باب الخبر الذي فيه شائبة الشهادة (أي في اعتبار اثنين) وإنها تنظر القافة في المولود صحيح تام إذا ولد ولادة معتادة. (٢)

وإذا أشركتِ القافةُ في المولود أبوَيْن، أو أشكل عليهم الأمرُ وقالوا لا نعلم لمن هو، فالولد يوالي مَنْ شاء، فمن والاه يكون أبًا له، أو يوالي كلا الرجلين المتنازعين إذا كان بالغًا (ويَنتظرُ مَنْ هو دون البلوغ)، (٣) فإذا والى الرجلين كان ابنًا لهما جميعًا على قول ابن القاسم. (١) ولو لم توجد القافة يوقف الولد إلى أن يكبر فيوَالي مَنْ شاء. (٥)

في الشافعي يُعمل بالقافة في أبناء الحرائر كأبناء الإماء، (1) ويوافق المالكي فيها عدا ذلك. وإذا ترددت القافة أو ألحقوه بأكثر من أب واحد، فله أن ينتسب إلى مَنْ شاء بعد بلوغه، وينتظر بلوغه. (٧) في الحنبلي موافقُ الشافعي، لكن إذا ألحقته القافة بأكثر من واحد لحق بهم وإن أشكل عليهم أمره ضاع نسبه (٨) (وينسب إلى أمه كابن اللعان).

واتفقت المذاهبُ الثلاثة على اشتراط عدالة القائف وذكورته وحريته، وعلى الاتفاق بواحد إذا لم يتيسر اثنان. (٩)

⁽١) الخطابي على أبي داود، ص٢٧٦ جزء ٣؛ ونيل الأوطار، ص٢١٤ جزء٦.

⁽٢) المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.

⁽٣) شرح الحطاب على الخليل ص٢٤٧ جزء٥؛ والفايق لابن راشد القفصي (مخطوط)، ورقة ٥ من كتاب أم الولد جزء٤.

⁽٤) تبصرة الحكام لابن فرحون، المطبعة البهية بمصر ١٣٠٢ه، ص٩٤ جز٢٠.

⁽٥) التبصرة ص٩٥ جزء٢.

⁽٦) الوجيز للغزالي، ص٢٧٢ جزء٢؛ المنتقى على الموطأ للباجي، ص١٤ جزء٦.

⁽٧) الوجيز، ص٢٧٣ جزء٢.

⁽٨) دليل الطالب (مع الروض المربع)، ص١٢٥ جز١٠.

⁽٩) المنتقى على الموطأ، ص١٤ جزء٢؛ الوجيز للغزالي، ص٢٧٣ جزء٢؛ دليل الطالب، ص١٢٥ جزء١.

الطريق التاسع: حكم القاضي:

23- يوجد في كتب الجنفي عَدُّ حكم القاضي من طرق ثبوت النسب، نظرًا إلى أن حكم القاضي لا يخلو عن مستند يرجع إلى أحد الطرق السبعة المتقدمة. وإنها عددناه طريقًا مع أنه لا يخلو عن الاستناد إلى طريق من الطرق المتقدمة، نظرًا إلى أن الحكم قد لا يُذكر فيه مُستندُ الحاكم. والأكثر على أن ذلك لا يقدح في حكمه، كها ذكره فقهاء المالكي، وأصلُه قول سحنون: يُقبلُ قولُ القاضي فيها اشتمل عليه مجلس حكمه. ولأن مستنده قد يكون مختلفًا في اعتباره مستندًا، فإذا حكم بمقتضاه ارتفع الخلافُ فيه، وكان الحكم طريق الثبوت. فلو لم نعد الحكم من طرق الثبوت، لكان الكلام غير واف بصور ثبوت النسب.

وفي الفقه المالكي يكثر التنبية في نوازل النسب على أن حكم القاضي بالإرث لمدعي النسب في الأحوال المختلف فيها يمضي. فإذا وقع الاستنظهار بحكم قاض بثبوت نسب أحدٍ غير مذكورٍ فيه مُستَنَدُ الحاكم لم يسع القاضي -المُستظهَر لديه بذلك الحكم- إلا أن يقول: ثبت ذلك بحكم القاضي فلان. وفي «معين المفتي على جواب المستفتي» لمحمد بن عبد الله المعروف بكور مفتي (المتوفّى سنة ١٠٣٠ه) مفتي أسكوب في كتاب الشهادة: «لو قام المدعي بأنه وارث فلان، وأقام شاهدين قالا إن قاضي بلد كذا قضى بأن فلانًا وارثُ فلان لا وارث له سواه، وأشهدنا على قضائه ولا ندري بأيِّ سبب قضى بورثته، قُضي له بالميراث؛ لأن قضاء القاضي يُحمل على الصحة ما أمكن، ولا ينقض بالشك كما في الخانية». (١) وفي المالكي: لا يُخل بحكم القاضي عدم ذكر مستند الحكم. (٢)

⁽١) معين المفتي الورقة الرابعة من كتاب الشهادة مخطوط.

⁽٢) عدم ذكر مستند القاضي في حكمه يُتْتزَع من مسألة قبول قول القاضي: «أقر فلان لدي بكذا»، أو «حكمت على فلان بكذ»، مع إنكار الخصم ما قاله القاضي. قال جمع من الفقهاء، يقبل قول القاضي قبل عزله لا بعده. (عبد الباقي والبناني، ص١٢٨ جزء٧). وتردد كلام صاحب =

28 حكم القاضي بثيوت نسب ينفذ على المحكوم عليه وعلى غيره ممن لم يدخل في الخصومة؛ لأن الحكم على الحاضر حكمٌ على الغائب في النسب وفي مسائل أخرى، استُقْرئ منها تسعٌ وعشرون. (١)

وفي المالكي حكم القاضي بثبوت النسب لا تعجيز فيه على المحكوم عليه، فللمحكوم عليه أن يطلب إعادة الخصومة في تلك الدعوة، إذا جاء بها ينفعه مما لم يكن أدلَى به من قبل. ولذلك عدوا ستة (٢) لا تعجيز فيها، منها النسب. (٣)

فالحكم بثبوت النسب على المنازع فيه لا يفيد إلا قطع الاحتجاج بها دُحض من الحجج المعروضة، وإلا انتفاع المحكوم له باستمرار حوزه للنسب. وقد عنون الفقهاء عن ذلك الحكم في النسب ونحوه بعنوان عدم التعجيز؛ لأنهم أجروا كلامَهم فيه بمناسبة ذكر التعجيز. (3) ولا ينسحب الحكم إلا على الخصمين ومَنْ جاء من قِبلهما. (6)

التوضيح. والذي انفصل عليه العبدوسي (البناني، ص١٢٨ جزء٧ سطر٢٥) أن قول القاضي مقبولٌ قبل عزله وبعده؛ لأنه إخبار لا شهادة. فإن كان شهادة قُبِل قَبل العزل ولم يقبل بعده، وذلك من قول سحنون بقبول قول القاضي فيها يجري بين يديه في مجلس قضائه، ودرج عليه ابن الحاجب. وحكى ابن عاصم في «التحفة» أن العمل على قول سحنون، وتعقبه شارحه بها لا ينهض (التاودي، ص٤٧ جزء١). وكلهات فقهاء المالكي في ذلك يبدو فيها تعارض، وصرحوا بأن ابن الماجشون وسحنون قالا بإعمال قول القاضي، وأن مالكًا منع من ذلك. (الرهوني على شرح عبدالباقي على خليل، طبع بولاق، ص٣٣٩ جزء٧).

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص٢٢٥ جزء٤.

⁽٢) الستة هي دعوى الحبسية، والطلاق، والدم، والعتق، والنسب، والطريق العامة.

⁽٣) عبد الباقي والبناني، ص ١٤١ - ١٤٢ جزء٤.

⁽٤) شرح التاودي على التحفة، ص ٩١، وشرح التسولي على لأمية الزقاق، ص٣٤.

⁽٥) شرح عبدالباقي على مختصر خليل، ص١٤٩ جزء٧؛ والتبصرة لابن فرحون، ص١١٥-١١٥ حنه١٠.

ويُعبَّر عن هذا النفوذ بأنه حكم على الكافّة، أي أنه لا يقتصر على المضيِّ عليه (أي ولا على مجرد ثبوت الحق للمقضِّ له، إن لم يكن له خصم ولا منازع)، بل يتعدى إلى كافة الناس (ممن يريد معارضة ذلك الثبوت). (١)

والمراد بالغائب مَنْ لم يخاصم في النازلة المقضي فيها أصلاً، أو لم يحضر عند صدور الحكم من القاضي. وفسروه بأنه مَنْ ثبتت غيبتُه بالبينة، سواء كان غائبًا وقت إقامة الشهادة أو بعدها وبعد التزكية، وسواء كان غائبًا عن المجلس أو عن البلد. وأما إذا أقر عند القاضي، فإنه يقضى عليه وهو غائب؛ لأن له أن يطعن في البينة، وليس له أن يطعَنَ في الإقرار عند القاضي.

القضاء بالقرعة في النسب وغيره:

القرعة طريقًا الاستحقاق حق. وقد رُويَ أن عليًّا حين كان باليمن قضى بالقرعة في النسب، وأن رسول الله عليًّا أُخبر بذلك فلم ينكره. وفي سند هذا الخبر متكلَّم. (٥)

وإنها خُصت القُرعة بقسمة الرِّباع^(١) بعد تعديل الأقسام وتقويمها، بقصد تطييب قلوب المتقاسمين، وليس الاستحقاق منوطًا بها؛ لأن استحقاق الشركاء

⁽١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٢ه، ص٨٦ وص١٠٣.

⁽٢) الدر المختار، ص ٥٢٠ جزء٤.

⁽٣) القرعة - بضم القاف وسكون الراء - طريقة تعمل لتعيين ذاتٍ أو نصيبٍ من بين أمثاله إذا لم يمكن تعيينُه بحجة. ويقال لها السُّهمة (بوزن القرعة)، أو المساهمة، قال تعالى: ﴿فَسَاهُمَ فَكَانَ مِنَ المُدَحَضِينَ ﴾ [الصانات: ١٤١]، مشتقة من السهم الذي يُرمى به؛ لأنهم كانوا يجرون القرعة بسهام على عدد المتقارعين عليها علامات يصطلحون على المراد بها.

⁽٤) نيل الأوطار للشوكاني، ص٢١٣ جزء٦.

⁽٥) نيل الأوطار، ص٢١٢ جزء٦؛ والخطابي على سنن أبي داود، ص٢٧٦ جزء٣.

⁽٦) ابن الفرس في أحكام القرآن في سورة آل عمران. (مخطوط). - المصنف. ابن الفرس الأندلسي، أبو محمد عبدالمنعم بن عبدالرحيم: أحكام القرآن، تحقيق طه علي بوسريح وزميليه (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ج٢، ص١٧. - المحقق.

ثابتٌ قبل القسمة، ولذلك لو قسم القاضي بغير قرعة جاز. (١) ويجوز إعمالُ القرعة بالتراضي بين أصحاب الحق عند المشاحة، (٢) أي فيما هو حق لهم خاصة.

في المالكي تُعمل القرعة في غييز من يعتق من أبناء السيد من إمائه أمهات أولاده، إذا أقر بأن أحد أبنائهن ولده وتعذر استفسارُه، فيعتق مَنْ خرجت له القرعة. فإذا كان الأبناءُ أبناء أمة واحدة عُتق الأصغر وثلثًا الأوسط وثلثُ الأكبر وعتقت أمُّهم. (٣) واعتبرت عند مالك (١) والشافعي (٥) وأحمد (١) في تعيين ما اشتبه من أبناء سادة الإماء لئلا يبقى الولد عبدًا تابعًا لأمه إذا جُهل أبوه؛ فإن الشريعة متشوفةٌ إلى الحرية. (٧)

ويُعمل بالقرعة في السفر بإحدى نسائه، وفيمن أوصى بعتق عدة أعبد من ماله ولم يسع ثلثه عتق جميعهم. (٨) وعد في التبصرة المواضع التي تعمل فيها القرعة اثنين وعشرين موضعًا (٩) ولا يثبت بها نسب. (١٠)

في الشافعي (١١) والحنبلي (١٢) موافق المالكي.

⁽١) شرح كنز الدقائق للزيلعي، ص٧١١ جزء٥.

⁽٢) أحكام القرآن للجصاص، ص١٥ جز٢٠.

⁽٣) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.

⁽٤) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.

⁽٥) نقله عن المغنى، ص٣٣٦ جزء٥.

⁽٦) المغنى، ص ٣٣٦، وص ٣٣٨ جزء٥.

⁽٧) راجع للمصنف كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٩-٤٠٤. - المحقق.

⁽٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الكتب بالقاهرة، ص١٢٥ جز١٠٠.

⁽٩) التبصرة لابن فرحون، ص٩٢ جزء٢.

⁽١٠) عبد الباقي على مختصر خليل، ص١٠٩ جزء٦.

⁽۱۱) المهذب للشيرازي، ص ٣٣٥ وص ٣٥٤ جزء٢.

⁽١٢) نيل المآرب، ص٢٦٩ جزء٢؛ والروض المربع، ص٢٢٨ جزء٢.

٤٩ - فهذه تسعة طرق لثبوت النسب شرعًا وفاقًا وخلافًا، وهي متفاوتة في قوة الكشف عن الحق في نفس الأمر بحسب ما يستطاع بجهد الحاكم.

وهي على تفاوتها بريئةٌ عن الوَهم والصَّنع باليد، إذ الأوهام مدحوضةٌ في اعتبار الشريعة الإسلامية. (١) فإذا لم يُستطع الوصول إلى إثبات النسب من أحد هذه الطرق اعتبرت دعوى النسب ضائعة، وكانت مما يفصل فيه يوم القيامة.

• ٥٠ فمن أجل هذا لم تُعتبر القرعة في إثبات النسب عند جهور أهل العلم، (٢) وألغى الشارعُ ما كان قبل الإسلام من جَعْل التبني طريقًا نسبيًّا يوجب الإرث. (٣) قال تعالى: ﴿وَمَاجَعَلَ أَدْعِياءَكُمْ أَبُنَاءَكُمْ ﴿ الأحزاب:٤] الآيات، ونُسخ ما كان في صدر الإسلام من اعتبار التآخي طريقًا نَسَبيًّا، وما كان من التوارث بالولاء بقوله تعالى: ﴿ وَلِحَكُلٍّ جَعَلَنَا مَوَلِي مِمَّا تَرَكَ الْوَلِدَانِ وَالْأَقْرَبُوتَ وَالْذِينَ عَقَدَتُ النَّانَ عَمَانُ مَوَلِي مِمَّا تَرَكَ الْوَلِدَانِ وَالْأَقْرَبُوتَ وَالْوَلُوا الْأَرْمَامِ بَعْضُهُمْ أَلَى النساء: ٣٣]، نسخها قوله تعالى: ﴿ وَلُولُوا اللَّرَامِ المِعْضُهُمُ النساء: ٣٠]، نسخها قوله تعالى: ﴿ وَأُولُوا اللَّرَامِ المَعْضُهُمُ النساء: ٣٠].

وجُعل لبعض الأواصر بعضُ آثار النسب لا جميع آثاره، فالرضاعُ مِثْلُ النسب في تحريم التزوج، والولاء مِثْلُ النسب في أنه لا يُباع ولا يوهب، وأمومةُ أزواج النبي عَلَيْهُ للمؤمنين مثلُ النسب في تحريم التزوج وفي وجوب البر.

وأخوةُ المسلمين بعضهم لبعض مثلُ النسب في وجوب البر والنصيحة، قال تعالى: ﴿ فَأَصَلِحُوا بَيْنَ أَخُويًكُمْ الخبرات:١٠]، وقال: ﴿ أَيُحِبُ أَحَدُكُمُ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ الخبرات:١١]. وقال النبي عَلَيْهُ في الحديث الصحيح: «لا يؤمن أحدُكم

⁽١) انظر [للمصنف] كتاب أصول النظام الاجتهاعي في الإسلام، [ص٥٦-٧٤]، وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية [ص٥١ ٢٥١-٢٥٨]. -المصنف.

⁽٢) نيل الأوطار، ص٢١٣ جزء٦.

⁽٣) الجامع لأحكام للقرطبي، ص١٦٦ جزء٥.

حتى يُحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه». (١) وليس لها حكم الأخوة بها عدا ذلك، قال النبي ولله يعبَّ لأبي بكر لما خطبه في ابنته عائشة: «أنت أخي [في دين الله وكتابه]، وهي حلال لي». (٢) فهذه اعتباراتٌ لها بعضُ خصائص النسب شبهت به فيها، وليس لها حكمُ النسب باطراد.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الإيهان»، الحديث ۱۳، ص٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث ٤٥، ص٤١. – المحقق.

⁽٢) صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ٥٠٨١، ص٩٠٩. - المحقق.

القسم الرابع مبطلات النسب وما لا يبطله

تمهيد:

0 - أصل تقوم ماهية النسب الشرعي هو التولّد المعبّرُ عنه بالتناسل وبالسّلالة (بضم السين)، [وهو] عبارة عن الحالة الجبلية الفطرية التي هي حصول ماء الرجل في رحم المرأة حصولاً معتبرًا شرعًا كما تقدم. فلكون قيام حقيقته هو الحالة الطبيعية، كان النسبُ غيرَ قابل لتغيير ماهيته بنقل ولا بإسقاط ولا بقضاء. ولا يكون القضاء بإلحاق نسب بأحدٍ إلا كشفًا عن تحقق ماهية النسب في نفس الأمر بحسب طرق ثبوته. ولذلك كان تبني رجلٍ أو امرأة ابنًا غيرَ متولد منهما (ويُسمّى الدَّعِيَّ) باطلاً شرعًا، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِياً عَكُم النَّاعَكُم النَّاعَكُم النَّاعَكُم النَّاعِيلَ الله الإحزاب:٤]. (١)

ثم إن هذا التكون الطبيعي لا يكون معتدًّا به في نظر الشرع بحيث تترتب عليه آثارُ النسب في أحكام الإسلام، إلا إذا توفرت في حصوله شرائطُ الإباحة الشرعية لحصوله، أي في حالة إباحة الشرع وقوعَ ماء الرجل في رحم المرأة أو حالة تقرير الشرع ذلك الوقوعَ بعد حصوله. فإذا حصل في حال تحريم حصوله، ولم يجوزه الشرعُ بعد حصوله، لم يكن نسبًا معتدًّا به شرعًا، ولا تترتب عليه أحكامُ النسب في الشريعة، وكان مجردَ تولد طبيعيٍّ كتولد البهائم، ولقاعدة: المعدوم شرعًا كالمعدوم حسّا.

⁽١) راجع في هذا كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٤٩-٤٤٩.

سوى أن جمهورَ فقهاء الإسلام رأَوْا تحريمَ تزوج الرجل امرأةً تُحُقِّقَ أنها خُلقت من مائه في زناه بأمها، وهو قول مالك (۱) وأبي حنيفة (۲) وأحمد، (۳) خلافًا للشافعي (۱) وابن الماجشون من المالكية، في خصوص جواز تزوج الرجل امرأة تخلقت من مائه من زِنَى، (۵) دون تزوج المرأة ابنَها الذي حملت به من زِنَى فالإجماع على تحريم تزوجها إياها. (۲)

مبطلات النسب:

٥٢ - النسب بين أحد وآخر له أحوال ثلاثة: إما ثابت أي معلوم حصوله، وإما مُحُوز أي مشهور بين الناس أو جارٍ على ألسنتهم دون علم لهم بحصوله، وإما محكوم به في قضية نزاع.

07 - فالثابت هو الذي حصل بإقرار أحد بأن شخصًا آخر مجهول النسب من قبلُ ابنٌ له، أو بادعاء شخص أن ولدًا ولدته أمَتُه هو ابنُه منها (أو بإلحاق القافة الولد بالمنسوب إليه، إذا وقع الشكُّ في انتسابه إليه أو إلى غيره مع إمكان ذلك (عند مَنْ يرى العمل بالقافة). وهذا لا يبطله شيء؛ لأن الإقرارَ بالنسب لا يرتد بالرد، (۷) فيثبت وينفذ على الكافة. وبهذا يجمع بين قولهم فيمن أقر لغلام مجهول النسب بأنه ابنه أنه يثبت نسبه إذا صدقه الغلام إذا كان مميزًا، (۸) وبين قولهم: المقر له إذا كذب

⁽۱) شرح عبد الباقي على مختصر خليل، ص٤٠٤ جزء٣.

⁽٢) الدر المختار ورد المحتار، ص٤٢٨ جزء٢.

⁽٣) نيل المآرب، ص١٤٣ جزء٢.

⁽٤) المهذب للشيرازي، ص٤٣ جز٢٠.

⁽٥) المهدب للشيراري، ص ٢١ جزء ١. (٥) الجامع لأحكام القرطبي، ص ١١٥ جزء٥.

⁽٦) تفسير الألوسي روح المعاني، طبع بولاق ١٣١٠هـ، ص٥٨ جز٣٠.

⁽٧) الدر المختار ورد المحتار، ص ٧١٩ جزء٤.

⁽٨) الدر المختار، ص١١٤ جزء٤.

المقِرَّ بطل إقراره إلا في النسب؛ (١) لأن مرادهم بذلك التكذيب أنه كان قبل ثبوت النسب.

20- وأما المحوز فهو نسبُ مَنْ يولد لذي فراش صحيح، وهو فراش الحرة أو الأمة. فإن كان ابنَ الحرة لم يبطل نسبه لأبيه إلا باللعان فيه بشروط (وللِّعان مبحث خاص)، وإذا نفى حملاً لمعتدة من طلاقه البائن فإنه يتعذر اللعان. وهذا عند الحنفية؛ لأن اللعان لا يقع إلا بين زوجين لقوله تعالى: ﴿وَٱلدِّينَ يَرْمُونَ ٱزْوَجَهُمُ ﴾ المنون المعالة البائنة ليست بزوجة، فلا تجري الملاعنة معها، وبذلك يكون الحملُ لازمًا للمطلِّق.

في المالكي لا تعجيز في النسب إثباتًا ولا نفياً. (٢) وصورة عدم تأتي اللعان أن المعتدة في طلاق بائن يجري بينها وبين مطلقها اللعان، إذا كان فيها حمل أو ولدت ولدًا ينفيه عن نسبه؛ لأن المطلق يدفع باللعان نسبًا يريد الانتفاء منه فلا بد من اللعان. (٣)

ولا متمسّك للمخالف بقوله تعالى: ﴿ وَٱلّذِينَ يَرْمُونَ ٱزّوَجَهُم ﴾ [النور: ٢]؛ لأن علة مشروعية اللعان هي نفي نسب تحقق أنه ليس منه، فتعطيل اللعان من حملها إبطالُ لحكمة اللعان. ولأن المطلقة كانت زوجة فيُطلق عليها اسم الزوجة باعتبار ما كان والقرينة واضحة، كقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا ٱلْيَنَكُنَ آمَوَلَهُم ﴾ [النساء: ٢]. ولأن لفظ الأزواج خرج مخرج الغالب؛ لأن رمي المرأة بعد أن تطلق نادر الوقوع، ولأن سبب نزول الآية في قضية قذف رجل امرأته بالزنى لا في نفي حمل. وأما اللعان لِنفي الحمل، فثبت بالسنة في قضية عويمر العجلاني.

⁽١) الدر المختار، ص٧١٩ جزء٤.

⁽٢) عبد الباقي على مختصر خليل، ص ١٤٢ جزء٧.

⁽٣) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ص١٨٨ جز١٢٠.

في الشافعي موافق المالكي، (١) في الحنبلي موافقهما، كما يؤخذ من القرطبي. (٢)

وإن كان ابنَ أمَةٍ أمِّ ولد أو غيرها يبطل نسبُه لأبيه بأن ينفي سيدُها أن يكون ابنَه اعتهادًا منه على استبراء محقق لم يطأ بعده (وللاستبراء أحكام في مبحث العدة)، والاستبراء هو طلب معرفة براءة الرحم. وذلك يكون بحيضة معتادة إن كانت من ذوات الحيض، أو بمضي شهر إن لم تكن كذلك.

٥٥ - والمحكوم به هو الذي وقع فيه التداعي أو الادعاء فحُكِمَ لَمِن ادعاه بمقتضى دِعوته، وهذا لا يبطله شيء؛ لأن القضاءَ بالنسب ينفذ على الكافة (كما تقدم في الفقرة ٤٨). (٣)

ما لا يبطل به النسب:

٥٦ - النسب لا يحتمل (أي لا يقبل شرعًا) النقضَ بعد ثبوته بطريق من طرق الثبوت المعتبرة شرعاً. وفي المالكي مخالفة؛ لأن النسب لا تعجيز على مدعيه ولا على المدَّعَى عليه به، سواء كان لإثباته أو لنفيه.

فإذا ثبت نسبُ أحدٍ بوجه، وادعى غيرُه نفيَ ذلك النسب، كان لِـمُدَّعِي نفيِه حقَّ الطعن في طريق ثبوته (٤) (إن كان له حق الادعاء في ذلك). فالإقرار بالنسب لا يرتد بالرد بالنسبة لما يلزم المقر؛ لأنه تعلق به حق المقر له. (٥)

⁽١) الوجيز للغزالي، ص٨٩ جزء٢.

⁽٢) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ص١٨٨ جز١٠٢.

⁽٣) أحكام القرآن للجصاص، ص٩٥٩؛ ورد المحتار، ص٩٧٤ جزء ٢.

⁽٤) عبد الباقى والبناني، ص١٤٢ جزء٧.

⁽٥) الدر المختار ورد المحتار، ص٦٨٥ جزء٤؛ والدرر على الغرر لمنلا خسرو وحاشية عبد الحليم عليها، طبعة الآستانة ١٣١١، ص٢٦٠ جزء٢.

ولو باع عبدًا وُلد عنده، ثم ادعى أنه ابنه، ثبت نسبه، ورد بيعُه إياه؛ لأن النسبَ لا يقبل النقض والبيع يقبل النقض. (١)

٥٧ - وبالأَوْلَى لا يحتمل النسبُ النقلَ بعوض، ولا بدون عوض. وعن ابن بطال حكايةُ الإجماع على أن النسب لا يجوز تحويله، (٢) لقول النبي على الله الولاء النبي على أن النسب في أنه لحمة النسب، ولا يباع ولا يوهب»، (٣) فجعل الولاء مشبّهًا بالنسب في أنه لا يُباع ولا يوهب.

ما يتوهم أنه يقطع النسب:

يتوهم مَنْ لا علمَ لهم أن المرءَ يستطيع أن يقطع ابنه أو من له نسب، بالخلع أو القطع.

٥٨ - الخلع: وُضعت في طبعة (اللسان) ضمة على الخاء، ولعله اسم مصدر. فأما المصدر القياسي فيجب أن يكون بفتح الخاء.

كان أهلُ الجاهلية يخلعون مَنْ يغضبون عليه، أي يبطلون انتسابه فيهم. فكان الرجل فيهم يأتي بابنه إلى الموسم ويقول: «ألا إني قد خلعت ابني، فإن جَرَّ لم أضمن وإن جُرَّ عليه لم أطلب». (3) وهذا المخلوع يقال له خليع، وقد جاء ذكرُه في شعر ينسبه بغضُ الرواة إلى امرئ القيس في معلقته، وينسبه الأكثرون إلى تأبط شرَّا وهو قوله:

⁽١) الدر المختار ورد المحتار، ص٣٢٦ جزء٤.

⁽٢) نيل الأوطار، ص٣٢٦ جزء٥.

⁽٣) رواه الحاكم وابن حبان وصححه عن ابن عمر عن النبي ﷺ، وأعلّه البيهةي. نيل الأوطار صدح ٣٢٦ جزء٥. - المصنف. ورواه الحاكم، وقال: «هذا حديث صحيح ولم يخرجاه». المستدرك على الصحيحين، «كتاب الفرائض»، الحديث ٨٠٧١، ج٤، ص٤٩٠.

⁽٤) قال الزمخشري: «وكان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو منه بسبيل، جاء به إلى الموسم ثم نادي: أيها الناس، هذا ابني وقد خلعته، فإن جرَّ لم أضمن، وإن جُرَّ لم أطلب، يريد: تبرأت منه». الزمخشري: أساس البلاغة، ج١، ص٢٦٣. - المحقق.

وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ قَطَعْتُه بِهِ الذِّئْبُ يَعْوِي كَالْخَلِيعِ الْمُعَيَّلِ (١)

وكان أولياءُ الرجل وعشيرتُه في الجاهلية يؤاخَذون بجناية مولاهم. فإذا كان أحدٌ منهم شاطرًا خبيثًا، فأراد أولياؤه أن يتبرَّؤُوا مِنْ أن يُؤاخَذُوا بجنايته، أظهروا ذلك للناس، وسَمَّوْا فعلَهم ذلك خلعًا والمتبَرَّأ منه خليعًا، فلا يؤاخَذون بجنايته ولا يؤاخَذُ هو بهم. (٢)

وفي الحديث: «وقد كانت هُذيلٌ خلعوا خليعًا لهم في الجاهلية فقتلته خزاعة»، اغترارًا بأنه لا يقوم بدمه أحد، فوداه النبي عليه من ماله يوم الفتح، وأعلم الناسَ بأن الخلع لا عبرة به. (٣)

⁽۱) ديوان امرؤ القيس، نشرة بعناية عبدالرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط۳، ۲۰۰۲/۱٤۲۷)، ص٥٥ (وهو البيت رقم ٤٩ من المعلقة)؛ ديوان تأبط شرَّا، نشرة بعناية عبدالرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ص٢٦ (من قصيدة: كلانا طوى كشحًا، وهي كذلك من بحر الطويل).

⁽٢) قال ابن منظور: «والخليع: الرجل يجني الجنايات يُؤخذ بها أولياؤه فيتبرؤون منه ومن جنايته ويقولون: إنا خلعنا فلانًا، فلا نأخذ أحدًا بجناية تُجنى عليه، ولا نؤاخذُ بجناياته التي يجنيها، وكان يسمى في الجاهلية الخليع». لسان العرب، ج٨، ص٧٧. – المحقق.

⁽٣) جزء من حديث أبي قلابة، جاء فيه أن رسول الله على ودى قتيلاً، ولكن دون ذكر أن ذلك كان يوم الفتح. ومما قال أبو قلابة: «وقد كان في هذا (يعني القسامة) سنة من رسول الله على دخل عليه نفر من الأنصار، فتحدثوا عنده، فخرج رجلٌ منهم بين أيديهم فقتل، فخرجوا بعده، فإذا هم بصاحبهم يتشحَّط في الدم، فرجعوا إلى رسول الله على فقالوا: يا رسول الله على فقال: «بمن تظنّون، أو معنا، فخرج بين أيدينا، فإذا نحن به يتشحَّط في الدم، فخرج رسول الله على فقال: «آنتم قتلتم هذا؟» ترون، قتله). قالوا: نرى أن اليهود قتلته. فأرسل إلى اليهود فدعاهم، فقال: «آنتم قتلتم هذا؟» قالوا: لا، قال: «أترضون نفل خمسين من اليهود ما قتلوه؟» قالوا: ما يبالون أن يقتلونا أجمعين، ثم ينتفلون، قال: «أفتستحقون الدية بأيان خمسين منكم؟» قالوا: ما كنا لنحلف، فوداه من عنده». ثم قال: «قلت: وقد كانت هذيل خلعوا خليعًا لهم في الجاهلية، فطرق أهل بيت من اليمن بالبطحاء، فانتبه له رجل منهم، فحذفه بالسيف فقتله، فجاءت هذيل، فأخذوا الياني فرفعوه إلى عمر بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه، بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه، بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه، بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه، بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خسون من هذيل ما خلعوه، عقال: بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إنهم قد خلعوه، فقال: يقسم خسون من هذيل ما خلعوه، عقال: بالموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إلى مولي عليه الموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إلى مولية المولية المولية المولية على الموسم، وقالوا: قتل صاحبنا، فقال: إلى مولية المولية المولية

90- القطعة: يتوهم بعض العامة أن من يعقه ابنه أو يتهادى في الخبث والشطارة أنه يستطيع أن يقطع نسبَه من نفسه، وربها ذهب الواحدُ منهم إلى العدولِ المنتصبين للإشهاد فأشهدهم بذلك. وبعضُ جَهلة المنتصبين [للإشهاد] يكتب لهم ذلك، وقد يريد الواحد منهم الإشهاد بالتبرؤ من تبعات ابنه، وهو يحسب أن ذلك قطعٌ لنسبه.

ويسمون ذلك قطعة، كما رأيتُه مقيَّدًا بخط شيوخنا. وتوجد في بعض مجموعات التوثيق لعدول تونس صورة كتب من هذا القبيل. (۱) وهو عبث، إذ ليست تبعات أحد بلازمة لغيره في أحكام الشريعة الإسلامية، إلا ما ألزمه الشرع مثل الديات. وفي نظم العمل الفاسي وشرحه، (۱) نقلاً عن مختصر النهاية، (۳) أنه أشار فيه إلى وثيقة في هذا المعنى، ونبه على عدم الحاجة إليها.

⁼ قال: فأقسم منهم تسعة وأربعون رجلاً، وقدم رجل منهم من الشأم، فسألوه أن يقسم، فافتدى يمينه منهم بألف درهم، فأدخلوا مكانه رجل آخر، فدفعه إلى أخي المقتول، فقرنت يده بيده، قالوا: فانطلقنا والخمسون الذين أقسموا، حتى إذا كانوا بنخلة، أخذتهم الساء، فدخلوا في غار في الجبل، فانهجم الغار على الخمسين الذين أقسموا فهاتوا جميعًا، وأفلت القرينان، واتبعهها حجر فكسر رجل أخي المقتول، فعاش حولاً ثم مات». صحيح البخاري، «كتاب الديات»، الحديث ٢٨٩٩، ص ١١٨٩. وانظر كذلك صحيح مسلم، «كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات»، الحديث ١٦٨٩، ص ٢٥٧. - المحقق.

⁽١) كتاب الإفادة في علم الشهادة للعدل الشيخ محمد البشير التواني التونسي، المطبعة الرسمية بتونس، ص١٠٦.

⁽٢) ورقة ٢٠٩ جزء٢.

⁽٣) النهاية والتمام للمتيطي الأندلسي، وممن اختصره ابن هارون التونسي. لكن هذه المسألة لم أجدها في ابن هارون.

القسم الخامس آثار النسب

• ٦٠ للنسب اعتباراتٌ متنوعة، فهو صفة شرعية تَقرر من أصول الشريعة وجوب حفظه، وهو سبب تترتب عليه مُسَبَّباتٌ عدة، وهو شرطٌ في ترتب أمور مشروطة به. وله اعتبارٌ آخر، وهو كونُه أثرًا من آثار الفراش بعصمة الزوجية، أو بملكية الأمة لمالكها. فللنسب آثارٌ يقتضيها وجودُه باختلاف هذه الاعتبارات.

71- فهو باعتباره صفةً شرعية له آثارٌ تترتب عليه يكون هو علةً لها، وأهمها قاعدة خفظ النسب التي هي إحدى الكليات الست (المنوط بحفظها معظم أحكام الشريعة الإسلامية)، فوجوب حفظه أثرٌ عام من آثاره في مواطن تحققه (وهذا مبحث أصولي ليس من مباحثنا).

77- وهو باعتبار كونه سببًا تترتب عليه مسبّباتٌ كثيرة هي آثارٌ له، منها عدمُ صحة نقله ولا إسقاطه، ولا تعجيز في إثباته.

ومنها أنه سببُ إرثٍ للمال وإرث للولاء، وأنه سببُ استحقاق دم القتيل أو ديته بالأخذ أو بالعفو، وأنه سببُ التحمل بنصيب عن الدية الواجبة على أولياء القاتل أو الجارح (على تفصيل في ذلك)، وأنه سببُ وجوب نصيب من أيمان القسامة في القتل، وأنه سبب تحريم التزوُّج في مراتبه في القرابة والصهر، وأنه سبب وجوب الإرضاع على الأم أو على مَنْ يستأجره الأب، وأنه سببُ استحقاق الحضانة أو التربية (على مراتبها)، وأنه سببُ الولاية في النكاح، وأنه سببُ الولاية على مال الصغير للأب باتفاق وللجد عند الحنفي.

ومنها أنه سبب الإنفاق كما هو مفصَّل (وهذه كلها لها مباحث مختصة بها)، ومنها أنه سبب عتق العبد إذا ملكه أحد أبويه وإن علَوْا، أو أحد أولاده وإن سفلوا، أو أخوه مطلقًا (وهذا يندرج في مبحث العتق).

77- وهو باعتباره شرطًا تتوقف عليه بعضُ الأحكام مثل صحة حج المرأة التي لا زوجَ لها المشروط بأن يكون معها محرم من ذي نسب أو صهر. (وتفصيله في مبحث الحج).

وللنسب آثارٌ أخرى متفرقةٌ في دواوين التفسير والسنة والفقه وآداب الشريعة، ويجدر أن تُذكر مسائلُ منها في هذا المبحث. وهي حقوقٌ بين مَنْ تجمعهم آصرةُ النسب، وهي الحفظ، والبر، والصلة.

الحفظ:

75- قد جعله الله في جبلة الأبوين، وجعل نصيبًا منه في جبلة ذوي القربى على تفاوتها. ومن آثاره أحكام الحضانة، والنفقة، وولاية الدم. ولم يستكثر التشريعُ تفاريعَه اكتفاءً بالوازع الطبيعي. تكون كلُّ قبيلة وعشيرة يدًا واحدة في التناصر والتظاهر على كل مَنْ سواهم في إظهار الحق^(۱) (يعني هم أوْلَى بذلك من بقية المسلمين).

السير:

وعن المحاسبي: أجمع العلماء على تفضيل الأم على الأب في المراد على المراد به أي الأم على المراد به أن الم يكن فعل يباشرهما به ولو كانا كافرين، وتجب عليه طاعتها فيها يأمران به إن لم يكن معصية أب فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. (٢) إذا اختلف أبواه فيها يأمرانه به مما تجب الطاعة فيه، قدّم ما تأمر به الأم (٣) وفي المالكي المشهور تساوي الأبوين في البر. وعن المحاسبي: أجمع العلماء على تفضيل الأم على الأب في البر (١) (أي إذا لم يمكن

⁽۱) رد المحتار، ص٤٠٦ جزء٥.

⁽٢) أحكام القرآن للجصاص، ص٢٤٢ جزء٣ وص ٢٣٥ جزء٢.

⁽٣) أحكام القرآن للجصاص، ٢٤٣ جزء٣.

⁽٤) العدوي على الكفاية، ص ٣٠٩ جزء٢.

الجمع بين طاعتهم). واختُلف في الجدين: هل هما كالأبوين؟ وارتضى بعضُ العلماء أنهم دون الأبوين، وأنهم لا يبلغون مبلغَ الأبوين. (١)

وفي الشافعي الجد والجدة كالأبوين، قاله في إذنها له في الجهاد (٢) (وعقوق الوالدين هو أذاهما وعصيانها). (٣)

77- قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يخرج إلا بقول والديه، إلا إذا اضطر المسلمون إليه، فإذا اضطروا إليه فليخرج. (٤) فلا يجوز أن يجاهد إلا بإذن الأبوين إذا قام بالجهاد مَنْ قد كفاه الخروج، فإن لم يكن مَنْ يكفي بدفع العدو فعليه الخروج بغير إذن الأبوين.

وهذا الحكم خاصُّ بالجهاد، لِما فيه من التعرض للقتل وفجيعة الأبوين به. فأما التجارات والتصرفات في المباحات التي ليس فيها تعرضٌ للقتل، فليس للأبوين منع ابنها منه. (٥) والجد والجدة مثلُ الأبوين عند فقد الأبوين؛ يقدم في الإذن الأقوى من الأجداد والجدات. (٦)

77- إن كان الأبوان عمن يجب الإنفاقُ عليها على الابن، لم يجز للابن أن يسافر إلا إذا ترك ما يكفي للإنفاق على الأبوين أو أحدهما مدة مغيبه أو مَنْ يتعهد بذلك.

⁽١) العدوى على الكفاية، ص ٣٠٩ جزء٢.

⁽٢) نيل الأوطار، ص١٢٥ جزء٧.

⁽٣) العيني على صحيح البخاري، ص ٣٢٥ جزء ١٠.

⁽٤) عقود الجواهر المنيفة للسيد مرتضى الزبيدي، طبع مكتبة الصنايع ١٣١٠ه، ص٢٠٩ جز١٠.

⁽٥) أحكام القرآن للجصاص، ص٢٣٦ جزء٢.

⁽٦) رد المحتار، ص٣٣٩ جزء ٣.

في المالكي موافقة في الجهاد، فإن أراد سفرًا لتجارة يرجو به ما يحصل له في الإقامة فلا يخرج إلا بإذنها. وإن رجا أكثر من ذلك وهو في كفاف، وإنها يطلب ذلك تكاثرًا، فهذا لو أذنا له لنهيناه؛ لأنه غرض فاسد. وإن كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه، له مخالفتها لقوله المعلى: «لا ضرر ولا ضرار».(١)

وكما يُمنع من إذايتهما يمنعان من إذايته؛ فإنه لو كان معه طعامٌ إن لم يأكله هلك وإن لم يأكلاه هلكا قَدَّم ضرورتَه عليهما. (٢)

في الشافعي والحنبلي، لا يسافر في مباح ولا نافلة إلا بإذنهما. (٣)

الصلة:

7۸ - صلة الرَّحِم (أي قرابة النسب من جانب الآباء والأمهات) واجبة، ولو بسلام وتحية وهدية، ومعاونة الأقارب، والإحسان إليهم، والتلطف بهم، والمجالسة إليهم، والمكالمة معهم. ويزور ذوي الأرحام غبًّا كل جمعة أو شهر (أي بحسب دنو الرحم وبعدها وبحسب الأحوال).

في المالكي الواجبُ من صلة الرحم هو فيمن قرابَتُه تنشر الحرمة، بحيث لو كان أحدُهما ذكرًا والآخر أنثى حَرُمت عليه، فتجب صلةُ الرحم بين الخال وابن

⁽۱) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٥٦٠، ج٣، ص٥٧٧-٥٧٣. هذا وقد رواه الإمام مرسلاً، وصححه الألباني بعد أن ساق معظم شواهده. الألباني، محمد ناصرالدين: إرواء الغليل في تخريج أحاديث السبيل (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، الحديث ٨٩٦، ج٣، ص٨٥٥. - المحقق.

⁽٢) فروق القرافي ص١٨٧ جزء١.

⁽٣) نقله القرافي عن الغزالي في الإحياء، الفروق ص١٨٣٤ جزء١.

⁽٤) معين المفتى على جواب المستفتى (باب الحظر)، مخطوط.

الأخت وشبه ذلك. وفيها بعد هذا، فهي مطلوبة على سبيل الندب في ابن العم وفي كل مَنْ يجمعك وإياه أبٌ أو أم قريب أو بعيد. (١) وذلك قرابة المؤمنين لا الكافرين إلا برَّ والديه. (٢)

وفي حديث الموطأ والصحيحين أن عمر بن الخطاب كسا أخًا له مشركًا حلَّة سيراء أعطاها إياه النبي عَلَيْهِ. (٣) قال الباجي في شرحه لهذا الحديث: «وقد أباح النبي السيراء أن تصل أمَّها وقد قدمت عليها مشركة. »(١) فجعل ما فعله عمر من هذا القبيل.

قال عياض: اختُلِف في حد الرحم التي تجب صلتها، فقيل: كل ذي رحم محرّم، بحيث لو كان أحدهما ذكرًا والآخر أنثى حرمت مناكحتها. وقيل: هو عام في كل ذي رحم من ذوي الأرحام في الميراث وهو الصواب. (٥)

والمرادُ بالميراث ضبط مقدار القرابة، وهي التي تكون سبب ميراث. وليس المراد الميراث بالفعل؛ إذ قد يكون لأحد ذوي الأرحام مانع من الميراث كالرق، ولا يمنع ذلك من صلته ومن ذلك صلة ذي الرحم الكافر عند القائلين بها.

⁽١) الفروق للقرافي ص١٨٨ جزء ١ الفرق ٢٣.

⁽٢) حاشية العدوي على الكفاية، ص ٣١١ جز ٢٠.

⁽٣) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب اللباس»، الحديث ١٨٢٠، ج٤، ص٣٢٣-٤٣٤؛ صحيح البخاري، «كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها»، الحديث ٢٦١٢، ص٢٢-٤٢٣؛ صحيح مسلم، «كتاب اللباس والزينة»، الحديث ٢٠٦٨، ص٢٣٥ (من طريق يحيى بن يحيى الليثي). - المحقق.

⁽٤) المنتقى على الموطأ، ص ٢٢٩ جزء٧.

⁽٥) العيني على صحيح البخاري ص٣٣٠ جزء ١٠.

٧١- إذا كان ذو الرحم كافرًا، لا يسقط حقُّ صلته لقول النبي على: "إن آل أبي فلان ليسوا بأوليائي، إنها وليي الله وصالح المؤمنين، ولكن لهم رحم أَبُلُها ببلاها»، يعني أصلها بصلتها» ((عني آل الحكم بن أبي العاص، وكانوا يومئذ مشركين). (٢)

⁽۱) العيني على صحيح البخاري في باب يبل الرحم بلاهما من البر والصلة (أو الأدب) شرح العيني صحيح على صحيح البخاري الحديث على النحو الآي: "عن قيس بن أبي حازم: أن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي على جهاراً غير سريقول: "إن آل أبي -قال عمرو: في كتاب محمد بن جعفر بياض- ليسوا بأوليائي، إنها وليي الله وصالح المؤمنين». زاد عنبسة بن عبد الواحد، عن بيان، عن قيس، عن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي على: "ولكن لهم رحم أبلها الواحد، عن بيان، عن قيس، كتاب الأدب»، الحديث ٩٩٥، ص٨٤٠١. ورواه مسلم بلفظ: "ألا ببلالها». صحيح البخاري، "كتاب الأدب»، الحديث ٩٩٥، ص٨٤٠١. ومويح مسلم، "كتاب الأيان"، الحديث ١٠٤٥، ص٢١٠. المحقق.

⁽٢) نشر منجًا على قسمين في الهداية الإسلامية، المجلد ٩، الجزء ٤، شوال ١٣٥٥ (ص ٢٤-٢٥٦)، والجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٥/ يناير ١٩٣٧ (ص ٢٩٣-٣١)، كما نشر في صورة رسالة مستقلة صدرت عن مطبعة الهداية الإسلامية بالقاهرة في ٣٢ صفحة، وجاء في آخره: «هذا ما لاح لنا في الجواب عن السؤال. وكتب في ٢٤ رجب سنة ١٣٥٥ وفي ١٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ – محمد الطاهر ابن عاشور، شيخ الإسلام المالكي بتونس».

الوقف وآثاره في الإسلام

[تقديم]

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه،

أما بعد، فقد عرض علي الماجد الفاضل السيد مدير تحرير جريدة النهضة الغراء عددًا من جريدة الأهرام صادرًا في ٢٦ جمادى الثانية وفي أوت [أغسطس] الفارطين، ولفت نظري إلى ما نُشِر فيه من اقتراح قدمه السيد عبدالحميد عبدالحق احد أعضاء مجلس النواب المصري - بطلب إصدار قانون في تحجير انعقاد الوقف المعبَّر عنه بالأهلي (الحبس الخاص في اصطلاح أهل تونس)، (١) واستند لعلل ذكرها في اقتراحه الذي سنأتي على نصه. وسألني إبداء رأيي من موافقة الأنظار الشرعية، أو معارضتها لما تضمنه ذلك الاقتراح. وعلى تقدير أن لا يرى النظرُ مانعًا منه، فهل تنجرُ مصلحةٌ للقطر التونسي إذا أُجري فيه مثلُ ذلك المقترَح؟

فأجبته لذلك متكلِّما على موقع الوقف وما ينشأ عنه من الآثار في الأمة الإسلامية، مع مسايرة اقتراح الفاضل عضو مجلس النواب من حيث ما اشتمل عليه من التعليل التشريعي والاقتصادي.

⁽۱) هذا وكان قد سبق إلى الدعوة نفسها النائب في مجلس النواب المصري محمد على باشا علوبة الأسيوطي حيث قدم في سنة ١٣٤٥ه اقتراحًا يطلب فيه «حل الوقف الأهلي، معللاً ذلك بها هو مترتب عليه من الأضرار العديدة، وأنه لا علاقة له بالدين الإسلامي»، الأمر الذي حدا بوكيل مشيخة الأزهر الشيخ محمد حسنين نخلوف بكتابة نقض لتلك الدعوى. العدوي المالكي، محمد حسنين نخلوف: منهج اليقين في بيان أن الوقف الأهلي من الدين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر، ١٥٣٥ه)، ص٢.

نصما به من الاقتراح الذي في جريدة الأهرام

قال النائب المحترم في اقتراحه:

«زال الوقف الأهلي من جميع بلاد الدنيا إلا من مصر، فقد بقي فيها عاملاً من أكبر عوامل الشقاء والظلم والتعاسة والحرمان، ومثارًا للشكايات، ومنشأً للخصومات وفساد الأخلاق وخراب الأرض والديار، وتمكين المرابين من رقاب المستحقين.

إن أضرار الوقف أولاً: فالوقف حجر ليس فقط على المستحقين، بل على الأعيان، فهو يفرض غرامة وحجْرًا قسريًّا على أشخاص عقلاء ومتمتعين بكامل الأهلية، ويخرج الأعيان نفسها من التعامل أو من مجموع الثروة فيجعلها في حكم غير الموجودة لا تصلح للضهان ولا للثقة، ولو أُطلِقت الحرية في الوقف لكان هذا مصير جميع أطيان القطر، وهكذا نحن نجري سريعًا نحو الحجر على جميع سكان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من التعامل، وهي نتيجة تخالف العقل.

ثانيًا: لا شك أن نظام الوقف أدى إلى عكس الغرض الذي قصده الواقفون من ضمان عيش هنيء للمستحقين، ففي سنة ١٩٢٧/١٩٢٦ بلغت المبالغ المحجورة تحت يد وزارة الأوقاف فقط نحو مليون جنيه، حالة أن استحقاق المحجور عليهم في السنة مائة واثنان وعشرون ألف جنيه.

ثالثاً: أنه قد ارتفعت المصلحة في الإصلاح وحلت المصلحة في الاغتيال، لأن من يدير لحساب نفسه ليس كمن يدير لحساب غيره، وقد أدى نظام الوقف إلى خراب الدور والأماكن الموقوفة، فعددُ الأماكن التي تنتظر عليها الوزارة كان ثلاثين وتسعائة وسبعة آلاف منها ألفان خمسة وعشرون مكانًا خربًا أو في حكمه، وأكثر الباقي يسير نحو الخراب. وقس على ذلك الأراضي الزراعية، فإنه ثبت أن من ضمن الأطيان المنتظرة عليها وزارةُ الأوقاف واحد وثلاثون ألفًا وخمسائة وأربعة وعشرون فدانًا فاتها الإصلاح فأصبحت بوراً.

رابعًا: أنه يؤدي إلى تجزئة الوقف إلى أجزاء صغيرة تنعدم معها كلُّ منفعة.

خامسًا: ومن أضراره كثرةُ الخصومات والشكايات وانتشار البغضاء بين الأهل والأقارب، وإفساد المستحقين بنشر البطالة بينهم، لأن العمل للناظر، والمستحق يعيش عيشة المحال على المعاش ولو كان في ريعان الشباب.

سادسًا: أنه يجبر الإنسان على البقاء في الشيوع، ويعطي الفرصة لبعض الواقفين الواقعين تحت تأثيرات غير مشروعة لمخالفة الفرائض الشرعية، بحرمان ذوي الفروض، أو إيثار بعض الورثة على بعض، أو تضمين وقفياتهم شروطًا تعسفية لم تصدر إلا عن شهوات ذاتية كاشتراط عدم زواج البنت أو إبعاد الأهل أو عدم زواج الزوجة أو حرمان أولاد البطون، إلى غير ذلك.

غير أن أصحاب المصالح الذين ينتفعون من نظام الوقف لا حجة لهم إلا التحكك بالدين، والدين بريء منهم. ويكفي أن نذكر للرد عليهم أن الوقف ليس نظامًا إسلاميًّا، بل إنه كان موجودًا عند قدماء المصريين وعند الرومان وعند الإفرنج عامة فتخلصوا منه جميعًا ولم يبق إلا في مصر. وأقوى ردِّ عليهم أن القاضي شُريْعًا -وهو من كبار التابعين ومن أعظم فقهاء الإسلام- يقول بعدم جواز الوقف أصلًا، وأن الإمام أبا حنيفة يرى أن للواقف أن يرجع عن وقفه وينحل حتمًا بعد وفاته وتوزع رقبته ومنفعته بين الورثة.

وفي مصر نفسها لجأ برقوق إلى علماء المسلمين فأفتوه بحل الوقف الأهلي، كما لجأ محمد علي باشا إليهم فأعطوه نفس الفتوى. ومما جاء في فتواهم أن الوقف من الأمور التي وقع فيها خلاف أئمة الاجتهاد وأن أمر الآمر متى صادف فصلاً مجتهدا فيه نفذ أمره، أي وجب امتثاله والامتناع عن مخالفته. وبها أن الوقف الخيري الغرض منه صدقة من الصدقات، وهو مما يحث عليه، كما أنه هو الأصل في الشريعة الإسلامية، فإننا نحبذه، فضلاً عن أنه لم يبلغ من الكثرة ما يخشى منه، وبها أن حل الوقف تعترضه مشاكل كثيرة، فإننا نكتفي في هذا المشروع بمنع الوقف الأهلي من وقت صدور هذا القانون.»

هذه خلاصةُ الاقتراح الذي قدمه النائب المحترم إلى مجلس النواب، ويليه إبداءُ رأينا في هذا الموضوع المهم بتفصيلِ لا يدع للشبه مجالاً.

أصل التملك قبل الإسلام:

كان من أصول الحضارة البشرية من أقدم أزمان التاريخ أن يدأب المرء إلى تحصيل ما يحتاجه لقوام أود حياته وسلامته؛ فهو يصيد القنيصة لطعامه، ويجتني الشمرة ليتفكه بها، ويحطب حطبًا ليوقد عليه، ويبني البيت أو الخص ليقيه الحُرَّ والقر، ويجاور حوضَ الماء خشية العطش، ويرتبط الفرس ويعد السلاح ليدافع به، ويقتني الجَزْعَ (۱) والرياش وفريد قلائد الذهب والفضة ليتحلى بها. وهو في سعيه لنوال كل أولئك يتجشم عَرَقَ القِرْبَةِ، (۲) ومشقة الكد، وخطر الخوف، ووحشة الاغتراب. وهو يعمد أيضًا إلى السبق إلى البرير (۳) والنبَّق، والجلوس في الظل، وتحويل ساقية من الوادي إلى زرعه.

⁽١) الجُزْعُ نوعٌ من الأحجار الكريمة ذو خطوط متوازية مستديرة مختلفة الألوان، وهو في جملته بلون الظُّفر.

⁽٢) قال ابن منظور: "وفي حديث عمر: ألا لا تغالوا صُدُقَ النساء، فإن الرجال تغالي بصداقها حتى تقول جشمت إليك عَرَقَ القِرْبَةِ. قال الكسائي: عرق القربة أن يقول نصبت لك وتكلفت وتعبت حتى عرقت كعرق القربة، وعرقها سيلان مائها. وقال أبو عبيدة: تكلفت إليك ما لا يبلغه أحد حتى تجشمت ما لا يكون؛ لأن القربة لا تعرق، وهذا مثل قولهم: حتى يشيب الغراب ويبيض الفأر. وقيل أراد بعرق القربة عرق حاملها من ثقلها... قال الأصمعي عرق القربة معناه الشدة ولا أدري ما أصله وأنشد لابن أحمر الباهلي:

لَيْسَتْ بِمَشْتَمَةٍ تُعَدُّهُ وَعَفُوهَا عَرَقُ السِّقَاءِ عَلَى الْقَعُودِ اللاَّغِبِ قال: أراد أنه يسمع الكلمة تغيظه وليست بمشتمة، فيؤاخذ بها صاحبها وقد أُبْلِغَتْ إليه كعرق السقاء على القعود اللاغب، وأراد بالسقاء القربة... وقيل معناه جشمت إليك النصب والتعب والغرم والمؤونة حتى جشمت إليك عرق القربة، أي عراقها الذي يخرز حولها. ومن قال علق القربة أراد السيور التي تعلق بها. وقال ابن الأعرابي كلفت إليك عَرق القربة وعَلَق القِربة، فأما عرقها فعرقك بها عن جهد حملها، وذلك لأن أشد الأعمال عندهم السقي. وأما علقها فها شدت به ثم علقت.» لسان العرب، ج١٠، ص٢٤١.

⁽٣) البرير، بفتح الباء الموحّدة، ثمر الأراك. - المصنف.

وكان ذلك التعب وذلك الاحتيال يدعوه إلى التكثُّر مما يتطلبه والتحفظ على ما يفضل عن حاجته، ادخارًا لشدائد الأزمان أو تباعد المكان، وتطلُّبًا للراحة بقدر الإمكان، «كَجَابِيَةِ الشَّيْخِ الْعِرَاقِيِّ تَفْهَقُ». (١) وقد رأى الإنسانُ ذلك الكدَّ الذي نال به ما سعى إليه وتلك الحيلة التي سبق بها غيره يتناول ما تناوله، يخول له حقَّ الاختصاص بنواله، وكونه أولى به ممن جاء بعده. فإذا امتدت إليه أيدي الطامعين رأى عملهم ظليًا، وحمى غضبه وقام إلى مدافعتهم، كما قال زهير:

ومَنْ لَمْ يَنْذُدْ عَنْ حِيَاضِهِ بِسِلاَحِهِ يُهَدَّمْ وَمَنْ لاَ يَظْلِمِ النَّاسَ يُظلِّمِ (٢)

أي: لا يظن أن مسالمته الناس كافيةٌ له عن الذود عن حياضه؛ لأنه لو ترك الناس فالناس لا يتركونه، هذا مراد الشاعر من المصراع الثاني.

ثم ارتقى بالإنسان اعتقادُ أحقيتِه بها اكتسبه إلى أن رأى لنفسه الحقَّ في التصرُّف فيها حصله بكدِّ يمينه تصرُّ فًا مطلقًا لا يقبل تدخُّل متدخِّل، إذ قدر أن التدخل في شأنه ما هو إلاَّ محاولةُ لانتزاع بعضِ حقه. وقد عجب أهلُ مدين أن جاء رسوهُم شعيبٌ يضيِّق عليهم بعضَ أصناف المعاملة المشتملة على مفاسد، حين لم يفقهوا حكمةَ التشريع، ولم يفهموا من منعه إلا تدخله في شؤونهم، فشافهوه بالإنكار والتهكم به، فيها حكى عنهم القرآن: ﴿ قَالُواْ يَكُ عَيْبُ أَصَلُوتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَتُرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَا وَأَن نَقْعَلَ فِي أَمُولِنَا مَا نَشَتَ وَأُلْإِنَك لاَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ الله المود: ١٨٥].

⁽۱) مصراع من بيت للأعشى أوله: «نَفَى الذَّمَّ عَنْ رَهْطِ المُحَلَّقِ جَفْنَة»، ومحلُّ الشاهد منه أنه اختار النسب لجابية الشيخ؛ لأنها أشدُّ امتلاءً من غيرها؛ لأنه مظنة الادخار. - المصنف. ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠م)، ص٢٢٥. وفيه: «آل» بدل «رهط»، و«السيح» بدل «الشيخ». والسيح هو النهر، وفهق الإناء: امتلأ حتى تصبب.

⁽٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ١١١. والبيت من معلقته التي طالعها: «أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ». والقصيدة من البحر الطويل، وقد نظمها الشاعر في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان لسعيها بالصلح بين عبس وذبيان.

فالاستفهامُ في قوله: «أصلاتك» استفهام إنكاري، وهو حكايةٌ مساوية لكلامهم، والتأكيداتُ وصيغةُ الحصر في قوله: «إنك لأنت الحليم الرشيد» المفيدة معنى: أنت الرشيد وحدك بلا شك، أي: وبقية الناس سفهاء؟ تلك قرينةٌ على قصد التهكم.

مقصد الشريعة الإسلامية في تصريف الأموال

اختصاصُ المالك بها يملكه وتصرفه فيه بوجوه التصرف -المعبَّر عنه بحرية التصرف- أصلٌ طبيعي كها علمت، وهو أيضًا أصلٌ شرعي، دليله قول النبي على التصرف أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق». (١١) لكن الشريعة قيدت هاته الحرية بقيود قليلة راجعة إلى حفظ مقاصد الشريعة في الأمة، إما لدرء مفسدة عامة مثل معاملة الربا، أو مضرة خاصة كها حجر الإسلام على السفيه مباشرة التصرف لدفع مفسدة الإسراف الذي يجعل صاحبَ المال في أضرار جمة، وكها منع بيع شيء لأحد على شرط أن لا يبيع لغيره، فإن المشتري بذل ماله لرغبته في الشيء المبيع. فإذا اشترط عليه البائعُ ذلك الشرط قبله مُكرَهًا لأجل الرغبة، ثم صار ذلك في المستقبل ضررًا عليه قد يعطل عليه الانتفاع بثمنه عند الحاجة أو عند العجز عن الانتفاع بمنافعه.

وبيان أسباب هاته التقييدات ومرجعها إلى أصول الشريعة، وليس هنا محل بسطه. وفيها عدا تلك التقييدات المعلومة، أبقت الشريعةُ التصرفاتِ الْمِلكية (٢) على احترامها أو حريتها. ولذلك كان آخر أقوال الرسول السلام في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام». (٣) وفي الموطأ أن عمر الله الله هي أرضًا لرعي

⁽١) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٥٥، ج٣، ص٥٦٧-٥٦٩. قال مالك: «والعرق الظالم: كل ما احتُفِر، أو أُخذ، أو غُرس بغير حق.»

⁽٢) أي تصرفات الإنسان فما يملك.

⁽٣) جزء من خطبة الرسول الله في حجة الوداع. انظر مثلاً: سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب المناسك»، الحديث ١٩٠٥، ص٢٠٦- ٢٠٠ سنن ابن ماجه، «كتاب المناسك»، الحديث ٣٠٧٤، ص٣٠٦- ٣٠٠. وانظر كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص١٩٠.

إبل الصدقة قال: «وايم الله، إنهم (أي القبائل التي كانت ترعى أرض الحمى قبل أن يتخذها عمر حمَّى) ليرون أنِّي قد ظلمتهم، إنها لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام. والذي نفسي بيده لولا المالُ [أي الإبل] الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبراً». (1)

ومن أكبر مقاصد الشريعة في الأموال تيسير دورانها على آحاد الأمة، وأن لا تكون في طائفة معينة يتلقاها الفرعُ عن أصله. وإني فهمت الإشارة إلى هذا المقصد من قوله تعالى: ﴿ كُنْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ ﴾ [الحشر:٧] (الدُّولة بضم الدال، العاقبة في المال، أي: التعاقب فيه من واحد إلى آخر). (٢) فلأجل هذا شرع الإسلامُ للأموال حكمين: حُكمًا خاصًّا بحياة المالك، وحكمًا خاصًّا بها بعد موته. فجعل المالكَ في حياته حرَّ التصرف فيها ملك حثًّا للناس على السعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمة بالعمل، وجعل مالَه بعد موته موزَّعًا في طائفته.

⁽۱) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الجامع»، الحديث ۲۰٤۷، ج٤، ص٥٥٥-٥٥، صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ٣٠٥، ص٥٠٦.

⁽٢) قال المصنف تعليلاً لمعنى هذا الجزء من الآية وبيانًا لما تنطوي عليه من حكم: "و فَكَ لاَيكُونَدُولَةً ﴾ الخ تعليل لما اقتضاه لام التمليك من جعله ملكًا لأصناف كثيرة الأفراد، أي جعلناه مقسومًا على هؤلاء لأجل أن لا يكون الفيء دُولة بين الأغنياء من المسلمين، أي لئلا يتداوله الأغنياء ولا ينال أهلَ الحاجة نصيب منه. والمقصودُ من ذلك إبطالُ ما كان معتادًا في العرب قبل الإسلام من استثثار قائد الجيش بأمور من المغانم، وهي المرباع والصفايا وما صالح عليه عدوه دون قتال والنشيطة والفضول.» ثم قال: "وقد أبطل الإسلامُ ذلك كله فجعل الفيء مصروفًا إلى ستة مصارف راجعة فوائدها إلى عموم المسلمين لسد حاجاتهم العامة والخاصة، فإن ما هو لله وللرسول عليه إنها يجعله الله لما يأمر به رسوله عليه وجعل الخمس من المغانم كذلك لتلك المصارف. وقد بدا من هذا التعليل أن من مقاصد الشريعة أن يكون المال دولة بين الأمة الإسلامية على نظام عكم في انتقاله من كل مال لم يسبق عليه ملك لأحد، مثل الموات، والفيء، واللقطات، والركاز، أو كان جزءًا معينًا، مثل الزكاة، والكفارات، وتخميس المغانم، والخراج، والمواريث، وعقود المعاملات التي بين جانبي مال وعمل...» تفسير التحرير والتنوير، ج١٨/ ٢٨، ص١٨٥.

فقد شُرع في صدر الإسلام فرضُ الوصية للوالدين والأقربين، (۱) ثم نُسِخَ بشرع المواريث المبين في الكتاب والسنة، وجُعِل للمالك حريةُ التصرف في ثلث ماله فيما يعينه له من بعد موته. فكان إقدامُ الشريعة على تنفيذ مقصدها من دوران الأموال مجعولاً في حالة ما بعد الموت؛ لأن مكتسِبَ المال قد قضى منه مرغوبَه في حياته من إنفاق أو كنز، وصار تعلقُه بهاله بعد الموت تعلقًا ضعيفًا، فصار علمُه بتشريع قسمته بعد موته لا يثبطه عن السعي والكد في تنميته مدة حياته؛ لأن تفكير المرء في مصير ماله بعد وفاته أضعفُ من تفكيره في مصيره في حياته.

على أن الشريعة لم تنس رفقَها بالناس، فجعلت مالَ الحيِّ بعد موته صائرًا إلى أقرب الناس إليه، وذلك مما تطيب به نفسُ صاحبِ المال في مدة حياته، وراعت في مقدار القرب الأحوال الغالبة ومظنة الود والميل، وإلى ذلك أشار القرآن في قوله تعالى عقب آية الفرائض: ﴿ عَابَا أَوْكُمُ وَأَبْنَا أَوْكُمُ لاَ تَدَرُونَ أَيَّهُمُ أَوْرَبُ لَكُمُ نَفَعًا فَرِيضَكَ عَلَى النساء: ١١].

الوقف في نظر الشريعة الإسلامية:

عرّف أبو عمر بن عبدالبر (٢) الوقف في كتابه المسمى بالكافي بقوله: «هو أن يتصدق المالك لأمره بها شاء من [ربعه ونخله وكرمه وسائر] عقاره، لتجري غلاتُ ذلك وخراجاتُه ومنافعُه في السبيل الذي سبَّلها فيه مما يقرب إلى الله تعالى، ويكون الأصل موقوفًا لا يُباع ولا يُوهبُ ولا يورث عنه أبدًا ما بقي منه شيء.» (٣)

⁽١) وذلك في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَاً حَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِوَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ حَقًا عَلَى ٱلْمُنَّقِينَ ﴿ ﴾ [البقرة: ١٨٠].

⁽٢) أبو عمر هو يوسف بن عبدالله، المعروف بابن عبدالبر النمري القرطبي المالكي، شيخ فقهاء الأندلس ومحدثهم في عصره. ولد سنة ٣٦٨ه، وتوفّي بشاطبة سنة ٤٦٢ه. ألف شروحًا على الموطأ، والكافي في الفقه في مجلدين، والاستيعاب في أسهاء الصحابة (مطبوع). - المصنف.

⁽٣) ابن عبدالبر: الكافي، ص٥٣٦. وما بين الحاصر تين لم يورده المصنف.

والحبس من مبتكرات الإسلام، وهو من الاصطلاحات الإسلامية الجليلة، ولا يُعرف له نظيرٌ في الجاهلية. قال ابن رشد في المقدمات: «لا يُعرفُ جاهليٌّ حبس دارَه على ولده أو في وجه من الوجوه المتقرَّبِ بها إلى الله تعالى، وإنها فعلت الجاهلية البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي.» (۱) وعن الشافعي رحمه الله: «الوقف من خصائص هذه الأمة، ولا نعرف أن ذلك وقع في الجاهلية.» (۱) قلت: ليس في البحيرة ونحوها ما يشبه الحبس، إلا البحيرة التي يُمنع لبنُها فلا تُحلب إلا للطواغيت، (۱) فلها بالحبس شبهٌ ضعيف. والوقف غير موجود أيضًا في شريعة التوراة ولا في المسيحية.

وكان أول وقف في الإسلام وقف عمر بن الخطاب، ففي صحيح البخاري عن ابن عمر أن عمر بن الحطاب جاء إلى النبي عليه فقال: «يا رسول الله، إني أصبتُ

⁽١) ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج٢، ص١٦ ٥-٤١٧.

استدراك: هذا الكلام ورد في (فتح الباري) لابن حجر، ج٥، ص٤٠٣، حيث قال: وأشار الشافعي إلى أن الوقف من خصائص أهل الإسلام... أما في (الأم) فقد قال الشافعي: ولم يحبس أهل الإسلام. (الأم) ج٤، ص٤٥، طبعة دار المعرفة ١٤١٠هـ.

⁽٣) أي الأصنام.

أرضًا بخيبر لم أصب مالاً قط أنفسَ عندي منها فها تأمرني به؟ قال: إن شئت حبستَ أصلها وتصدقتَ بالثمرة، فتصدق بها عمر أنه لا يُباعُ ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف، لا جُناحَ على مَنْ وَلِيَها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متموِّل. "(۱) وقد وقف النبي عليه سهمَه بخيبر وأرض مخيريق. (۱)

فشريعة الإسلام حين شرعت الوقف وأباحته لاحظت قاعدة عامة، وهي قاعدة حرية تصرف المالك في ملكه حال حياته، وهي حرية مطردة إلا فيها يفضي إلى مضرة عامة أو مضرة خاصة، كها تقدم. ولاحظت قاعدة ثانية، وهي أن تمليك العطية يقبل من الشروط على المُملَّك (بفتح اللام) ما يُقبل مثله في المعاوضات، بعلة أن المُملَّك لم يُعطِ عوضًا من ماله في مقابلة ما أخذه، فهو منتفع بها صار إليه على كل حالة صار بها إليه. فالواقف صرم الشيء الموقوف عن ملكه وملَّكه للموقوف عليه تمليكًا مشروطًا بشروط، فلم تحصل مضرة للمُعطِي، إذ هو طيبُ النفس بها صنع، ولا للمُعطَى (بالفتح) إذ هو مستفيدٌ بهال لم يكن من قبل ماله.

ولذلك اتفق جمهورُ فقهاء الإسلام الذين تقلدت الأمةُ مذاهبهم على إجازة أصل الوقف ولزومه للواقف على شروط مرعية مختلَفٍ فيها بينهم ترجع إلى تحقيق مكمِّلات المقاصد الشرعية في أنظارهم وبحسب مبلغ اجتهادهم. ولم يشذَّ عن ذلك إلا شريعٌ (٣) إذ منع انعقادَ الحبس، واحتج بِما رُويَ أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الشروط»، الحديث ٢٧٣٧، ص٥١٥. وانظر سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الوصايا»، الحديث ٢٨٧٨، ص٤٦٠-٤٦١.

⁽۲) ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/٢، ص١٢٣؛ الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني: أحكام الأوقاف، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ص٥.

⁽٣) شريح بن الحارث الكندي كان من كبار التابعين، استقضاه عمر على الكوفة ثم استعفى في زمن الحجاج، توفي سنة ٧٩ عن مائة وعشرين سنة. - المصنف.

حبسَ عن فرائض الله ها، (۱) وما روي عن ابن عباس من طريق عبدالله بن لهيعة أن رسول الله على قال: «لا حُبْسَ بعد سورة النساء»، (۲) يعني آية الفرائض، وإلا أبو حنيفة إذ نُقِلَ عنه موافقة شريح في عدم جواز الحبس أصلاً، قال الزيلعي: «وهذا هو المنقولُ عنه قديمًا، ونُقل عنه أنه جائز، أي: مباح، لكنه غير لازم، فللواقف الرجوعُ عنه حالَ حياته، وإذا مات لا يلزم ورثتَه، ويورث عنه بعد موته، وهذا هو الصحيح عن أبي حنيفة. (۳)

⁽۱) البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الوقف»، الحديث ١٩٠٨، ج٦، ص٢٦٩-٢٦٩. قال البيهقي: «لم يسنده غير ابن لهيعة عن أخيه وهما ضعيفان»، ثم أضاف: «وهذا اللفظ إنها يُعرَف من قول شريح القاضي». وقال الزيلعي: «قلت: أخرجه الدارقطني في سننه في الفرائض عن عبدالله بن لهيعة عن أخيه عيسى بن لهيعة عن عكرمة عن ابن عباس... وابن لهيعة وأخوه عيسى ضعيفان. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه موقوفًا على علي.» الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية ومعه حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة (جدة: دار القبلة والمكتبة المكية، ط١، ١٩٩٧/١٤١٨)، ج٣، ص٤٧٦-٤٧٩.

⁽٢) البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الوقف»، الحديثان ١١٩٠٦-١١٩٠٧، ج٦، ص٢٦٠ المناوي: فيض القدير، ج٦، ص٢٦٠. قال المناوي: «رمز المصنف (أي السيوطي) لحسنه. ورواه عنه (يعني ابن عباس) أيضًا الطبراني باللفظ المذكور، قال الهيثمي: وفيه عيسى بن لهيعة، وهو ضعيف. ورواه الدارقطني باللفظ المذكور عن ابن عباس وقال: لم يسنده غير ابن لهيعة عن أخيه، وهما ضعيفان. وسبقه في الميزان فقال عن الدارقطني: حديث ضعيف. وبه يُعرف ما في رمز المصنف لحسنه.»

⁽٣) أورد المصنف كلام الزيلعي بتصرف، وعبارته: «وأصلُ الخلاف أن الوقف لا يجوز عند أبي حنيفة أصلاً، وهذا المذكور في الأصل. وقيل: يجوز عنده، إلا أنه لا يلزم، بمنزلة العارية، حتى يرجع فيه أي وقت شاء، ويورَث عنه إذا مات، وهو الأصح.» الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، ط١، ١٣١٣)، ج٣، ص٣٥٥. وفي هذا السياق على المصنف على «باب إذا قال الواقف: لا نطلب ثمنه إلا إلى الله فهو جائز» من صحيح البخاري بكلام لطيف يجدر جلبه هنا: «لعل البخاري أراد من هذه الترجمة الردَّ على أبي حنيفة وغيره من فقهاء الكوفة، إذ منعوا الوقف، ورأوه من قبيل السائبة؛ لأن الواقف يجعل الموقوف ملكًا لله، فقالوا: هذا يشبه جعل المشركين الشيء ملكًا للآلهة. ووجهُ القياس عندهم أنه تعطيلٌ لملك الناس، وصرفُه إلى مَنْ لا يستفيد من الملك. فلذلك كان شريح إذا سئل عن الوقف، يقول: لا سائبة في الإسلام. وأثر ذلك أيضًا عن أبي حنيفة. فكان استدلالُ البخاري بقوله الأنصار للنبي على «لا نطلب ثمنه إلا إلى الله» إبطالاً لهذا القياس، فإنهم جعلوه بيعًا لله، وثمنه هو ثواب = للنبي على «

واعلم أن أئمة مذهبه قائلون كلهم بجواز الوقف ولزومه. وقد اتفق علماء الأمة من المائة الثانية إلى الآن على عدم العمل بهذين القولين، وعلى ضعف مدركها وتزييف الحديث الذي اعتضدا به. (۱) واعلم أن المراد بالجواز هنا الجواز المقابل للمنع، أي ليس الوقف ممنوعاً. وليس المراد بالجواز الإباحة؛ لأن حكم الوقف الندب؛ لأنه عطية، ففيه نفعٌ للمعطى.

قال عياض في المدارك وابن رشد في المقدمات: قيل لمالك: إن شريحًا لا يرى الحبس، ويقول: لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: «رحم الله شُرَيْحًا! تكلم ببلاده ولم يدر ما صنع أصحابُ رسول الله ﷺ، ولم يرد المدينة فيرى آثارَ الآكابر من

الله، وصر فوا ملكهم عن الموقوف إلى الله. فليس في قولهم ذلك شبه بالسائبة، وكان ذلك عقدًا صحيحًا، فبطل قوًل أبي حنيفة: إن الوقف باطل شرعًا. ويترتب على البطلان عدم ترتب آثار العقد التي منها لزومه للواقف، فهو عندهم باطل غير لازم، خلافًا لمن تأول عن أبي حنيفة أنه عنى عدم اللزوم لا البطلان الشرعي." ابن عاشور، محمد الطاهر: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨/١٤٢٨)، ص٨٦٠/٨. وقد كان محمد علي باشا حين عمل على إبطال الأوقاف ليستولي على الأراضي في مصر بذريعة أنها مملوكة للدولة اعتمد على فتوى استصدرها من مفتي الإسكندرية المعروف بالشيخ الجزايرلي، وجاء استفتاؤه إياه على النحو فتوى استصدرها من مفتي الإسكندرية المعروف بالشيخ الجزايرلي، وجاء استفتاؤه إياه على النحو الآتي: "ما قولكم فيها إذا ورد أمرٌ أميري بمنع إيقاف الأماكن المملوكة لأهلها سدًّا لذريعة ما غلب على العامة من التوسل به لأغراض فاسدة من حرمان بعض الورثة، والماطلة بالديون في الحياة، وتعريضها للتلف بعد المهات؟ هل يجوز ذلك، ويجب امتثالُ أمره، كيف الحال؟ أفيدوا». وقد جاءت فتوى الشيخ المذكور مبنيةً من أولها إلى آخرها على ما نُسب إلى ابن عباس وأبي حنيفة وشريح القاضي من قول ببطلان الوقف. واستنادًا إلى تلك الفتوى، أصدر محمد علي في ٩ رجب سنة ١٢٦٧ه أمرًا بمنع الوقف. انظر مزيدًا من التفاصيل في هذا الفصل من معركة الوقف في العصر الحديث في: أبو زهرة، الإمام محمد: محاضرات في الوقف (القاهرة: دار الفكر العربي، العصر الحديث في: أبو زهرة، الإمام محمد: محاضرات في الوقف (القاهرة: دار الفكر العربي،

⁽۱) أما حديث «لا حبسَ عن فرائض الله»، فغير معروف من غير احتجاج شريح. وأما حديث «لا حبسَ بعد سورة النساء» فهو ضعيف؛ انفرد به به البيهقي من رواية عبدالله بن لهيعة، وابن لهيعة ضعفه يحيى بن معين ووكيع. ولهم في هذا الحديث على تقديره تأويلاتٌ في المعنى تُطلب من كتب الحديث والفقه. - المصنف. وقد سبق منا توثيق الحديثين وذكر ما قيل فيهها.

أزواج النبي على وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات النبي على سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيها أحاط به خُبراً». (١) قال ابن رشد: وهذه المسألة ناظر فيها مالك «أبا يوسف صاحب أبي حنيفة بحضرة الرشيد، فقال (مالك لأبي يوسف): هذه أحباس رسول الله وصدقاته على ينقلها الخلف عن السلف قرنًا بعد قرن، فقال حينئذ أبو يوسف: كان أبو حنيفة لا يراها جائزة، وأنا أقول جائزة. »(١)

أقول: ولذلك كان الأرحجُ من تفريعات مذاهبهم في هذا الباب جاريًا على مراعاة أصل قاعدة جواز العطايا، وذلك في كل فرع يقتضي إمضاء شروط الواقفين ولا ينافي مقصد الشريعة من الوقف. قال المالكية: يتبع شرط الواقف إذا لم يشترط شيئًا حراماً. ولهذا منع حمهورُ فقهاء الإسلام تحبيسَ المرء على نفسه ثم على من يعينه بعد موته، ومنعوا التحبيسَ المشترط فيه الانتفاعُ بكامل غلة الحبس أو معظمها. وضيقوا في شروط توليً المحبِّس الحوزَ لمحاجيره إذا كانوا صغارًا، وفي شروط رجوع الشيء المُحبَّس إلى حوز المُحبِّس بعد مضيِّ مدة الحوز؛ لأن ما لاحظوه كله مقصودٌ منه التفادي عن التذرع للتوصل إلى التصرف في المال بعد الموت الذي هو منافٍ لأصل الشريعة في تقييد حرية الأموال كما مر آنفاً. (٣)

ولم يشذ عن ذلك إلا البو يوسف صاحب أبي حنيفة، إذ رأى الحبسَ صحيحًا لازمًا في معظم الأمور التي منعها الجمهور مما أشرنا إليه. وزاد عليهم صورةً غربيةً،

⁽۱) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج۱، ص۲۲۱-۲۲۲؛ ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج۲، ص۱۷۸-۴۱۸.

⁽۲) ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الحبس والصدقة والهبة»، ج۲، ص٤١٨. وانظر خبر المناظرة المذكورة في البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب الوقف»، الحديث١١٩١٢، ج٦، ص٢٦٩.

⁽٣) انظر فيها يجوز وما لا يجوز للواقف اشتراطه من شروط: باشا، محمد قدري: قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف، تحقيق علي جمعة محمد ومحمد أحمد سراج (القاهرة: دار السلام، ط١، ٧٢٨ / ٢٠٠٦)، ص ٢٤٥ – ٢٦٦؛ أبو زهرة: محاضرات في الوقف، ص ١٣٥ – ١٥٨.

وهي أن يحبسَ المرءُ على نفسه مدةَ حياته، ثم لمن يعينه بعد وفاته. وسنبدي القولَ في هذا الرأي في المبحث الخامس، فجمهورُ الفقهاء كانوا وسطًا عدلاً بين طرَقَيْ التضييق الذي وقع في قول أبي يوسف.

انقسام الحبس:

قسم فقهاؤنا الحبسَ باعتبار المحبَّسِ عليه إلى ثلاثة أقسام: الأول: المحصور المعيَّن كالحبس على زيد مدة حياته. الثاني: المحصور غير المعيّن، كالحبس على أناس وذرياتهم. الثالث: غير المحصور ولا يكون إلا غير معيّن، وهو الحبس على من لا يُحاطُ بهم كالفقراء والغزاة والقناطر والمساجد وطلبة العلم. وهذا التقسيم لا أثر له إلا في كيفية قسمة الربح، ووقت استحقاق المستحق.

وقد اصطلح أهلُ تونس أخيرًا على تسمية القسمين الأولين بالحبس الخاص وتسمية الثالث بالحبس العام، واصطلح أهلُ مصر على تسمية الأولين بالحبس الأهلي وتسمية الثالث بالحبس الخيري. وليصطلحْ كلُّ قوم على ما شاؤوا، فإن ذلك لا أثر له. فإن الذين أجازوا الحبسَ أجازوا نوعيه، ومَنْ شذَّ عن ذلك -مثل شريح- منع الجميع، فلا يصح التفصيلُ بين نوعَيْ الحبس بأن يبطل أحدُ نوعيه ويُقرَّرَ الآخر.

ثم إن الوقف الخاص أو الأهلي هو الذي كان أعظمَ سبب لإيجاد الوقف الخيري؛ لأن غالبَ الأوقاف تبتدئ بالوقف على الأقارب والطبقات الخاصة، ثم تعقب على جهات البر العامة؛ لأن إيجاد قول بإباحة أحد الصنفين ومنع الآخر إحداثُ قول ثالث بعد إجماع الأمة على قولين. وهذا النوع من الإحداث في حكم خرق الإجماع عند كثير من علماء أصول الفقه، ولنا فيه نظر، ولكنا ذكرناه هنا جريًا على قولهم. (۱)

⁽۱) انظر مناقشة المصنف لهذه المسأله وتصيله القول فيها في: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ)، ج٢، ص١٠٠-١٠٥.

هل الوقف من الإسلام؟

قد وقع في كلام الفاضل المقترح أن الوقف ليس نظامًا إسلاميًّا، فتعيَّن أن نشرح المرادَ من كونه ليس نظامًا إسلاميًّا، فإن هذه عبارة توهم أنه يخالف نظُمَ الإسلام. وقد عللها بقوله: «بل إنه كان موجودًا عند قدماء المصريين»، إلخ. وكونُه كان موجودًا عند المصريين والرومان لا يقتضي نفي كونه نظامًا إسلاميًّا؛ لأن الإسلام حين شرع الوقف لم تكن له علاقةٌ بنظم المصريين ولا الرومان، (۱) وحينئذ فوجودُه عند الأمم السابقة على الإسلام لا يزيد مشر وعيتَه في الإسلام إلا قوة. وقد ثبت في المبحث السابق أن الوقف نظام إسلامي بحت، وأنه لم يكن معروفًا للعرب في الجاهلية. وقد ثبت بالسنة أن عمر على حبس ثمغًا وصرمة بن الأكوع، والمائة سهم التي له بخيبر، وقد اشتمل على الصنف الأهلي، فإنه جاء في نص وقفه: «للفقراء وفي القربَى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل»، (۱) ولا شك أن ذوي القربَى هم قرابةُ عمر.

⁽۱) ويضاف إلى ذلك أن الإسلام لم تأت تشريعاته لتبطل كل شيء تواضع عليه البشر ما دام فيه خير وصلاح لهم ولا ينافي قواعده وقيمه ومقاصده وأحكامه، وإنها أقامت الشريعة معادلة متوازنة بين التغيير والتقرير لما عليه البشر قوامها مراعاة الفطرة وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فكانت بذلك عامة للبشر جميعًا مهها كانت أحوالهم وأوضاعهم. راجع في هذا ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣٤٥-٣٤٥.

⁽۲) رواه أهل الصحيح. – المصنف. صحيح البخاري، «كتاب الشروط»، الحديث ٢٧٣٧، ص ٤٥١، صحيح مسلم، «كتاب الوصية»، الحديث ١٦٣١، ص ٢٣٩؛ سنن الترمذي، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٦٧٥، ص ٣٤٣، سنن ابن ماجه، «أبواب الصدقات»، الحديث ٢٣٩، ص ٣٤٣، والنص الكامل في توثيق حبس عمر كها رواه أبو داود هو: «بسم الله الرحمن الرحين، هذا ما أوصى به عبدالله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، إنْ حدَثَ به حدَثٌ، أنْ تَمْغًا، وصرمة بن الأكوع، والعبد الذي فيه، والمائة سهم الذي بخيبر، ورقيقه الذي فيه، والمائة الذي أطعمه محمد على بالوادي، تليه حفصة ما عاشت، ثم يليه ذو الرأي من أهلها، أن لا يُباع ولا يشترى. ينفقه حيث رأى من السائل، والمحروم، وذوي القربي، ولا حرج على مَنْ وليه إن أكل أو آكل، أو اشترى رقيقًا منه.» سنن أبي داود، «كتاب الوصايا»، الحديث ٢٨٧، ص ٤٦٢. والثمغ: الكَسْرُ في الرطب خاصة، ثَمَعَه يَهْمَعُه ثَمْعًا. والثَّمَعُ ثَمْعًا. والثَّمْعُ ثَمْعًا. والثَّمْعُ ثَمْعًا.

وبعد، فليست المداركُ منحصرةً في الكتاب والسنة، فإن القياسَ أعظم المدارك الإسلامية، وإن الحبسَ صرفُ مالك المال مالَه عن ملكه إلى ملك غيره في حياته، فهو مثل الهبة والصدقة، وإن في كليهما مضرة لورثته بتنقيص التركة، وإنه ليس في شيء منهما تغييرٌ للمواريث، إذ المواريثُ لا تُتصوَّر إلا بعد الموت كما قدمناه في المقدمة، فلا نجد معنى في قياس الشريعة يمنع من انعقاد الوقف.

وأما ما استند إليه شُريحٌ من اشتهال الوقف على تغيير المواريث، وما رُويَ أنه قال: «لا حبْسَ بعد سورة النساء»، فنقول: إن الحبس الأهلي ليس فيه تغيير المواريث؛ لأنه تفويتُ المال في الحياة، إذ الحبس يُشترطُ في لزومه عند المالكية وعند معظم العلماء أن يقع الحوزُ في حياة المحبِّس وصحته وملائه. وأما المواريث، فإنها تكون فيها تركه الميتُ من ماله بعد موته. ثم الحبسُ الأهلي قد يكون على غير الورثة، وهذا لا إشكالَ في كونه لا يخالف المواريث. وقد يكون على الورثة على الفريضة الشرعية حتى الزوجية، وأن مَنْ مات عن وارث فحقُّه لورثته، وهذا قريبٌ من الأول. وقد يكون على الذكور دون الإناث.

وهذا قد تكلم الأئمةُ في جوازه ومنعه، والذي عليه الانفصالُ أنه يمضي، ولكن المحبس يُؤاخَذُ بنيته في ذلك. وقد نُقل عن مالك رحمه الله القولُ ببطلان الحبس الواقع فيه التنصيصُ على إخراج البنات أو المتزوجات منهن، وهي روايةُ ابن القاسم عنه. قال ابن القاسم: «فإن حازه المحبَّسُ لهم مضى.» (۱) وروى على بن زياد التونسي عن مالك أنه مكروه، وفُسرت الكراهةُ بكراهة التنزيه وبكراهة التحريم. واختار محقِّقُو المذهب المالكي روايةَ على بن زياد، كما اختاره اللخمي وعياض وكثيرٌ من المالكية، وبذلك جرى القضاءُ والفتوى. (۲)

⁽١) انظر تفصيل ذلك في: البيان والتحصيل، «كتاب الحبس الأول»، ج١٢، ص٢٠٤-٢٠٦.

⁽٢) قال قاضي الجماعة بتونس العلامة ابن عبدالرفيع (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م): «إخراجُ البنات من الحبس أشدُّ عند مالك في الكراهية من هبة الرجل لبعض ولده دون بعض، لقوله عز وجل: =

إلا أن هذا الخلاف ليس منظورًا فيه إلى التعليل بمخالفة الفرائض، بل إلى قاعدة تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية. وهي مسألةٌ ذاتُ خلاف من أصلها، خلافًا مستندًا لما رواه النعمان بن بشير أن أباه بشير بن سعيد الخزرجي جاء إلى رسول الله على فقال: «يا رسول الله إني نحلت ابني النعمان شيئًا وإن أمه قالت لي: أشهِدْ على ذلك رسول الله. فقال له النبي على: «أكُلَّ ولدك نحلته مثله؟» قال: لا، قال رسول الله على: «ارتجعه»(۱) وفي رواية: «لا تُشهِدْني على جور»(۱) ولأن إخراجَ البنت يشبه فعلَ الجاهلية من عدم توريث البنات، كما قال مالك رحمه الله. (۱)

 [﴿] وَقَالُواْ مَا فِ بُطُونِ هَكَذِهِ ٱلْأَنْعَكِمِ خَالِصَةٌ لِنَكُودِنَا ﴾ [الانعام: ١٣٩]. ابن عبد الرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: معين الحكام على القضايا والأحكام، تحقيق محمد بن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩م)، ج٢، ص٧٣١.

⁽١) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الأقضية»، الحديث١٥٦٧، ج٣، ص٥٨٤-٥٨٥.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب الهبة»، الحديث٢٥٨٦، ص٤١٨؛ صحيح مسلم، «كتاب الهبات»، الأحاديث٢٦٢١(٩-١٨) ١٦٢٤، ص٢٦١-٣٣٣.

⁽٣) قال مالك: «مَنْ حبس حبسًا على ذكور ولده وأخرج الإناث منه إذا تزوجن، فإني لا أرى ذلك جائزًا، وإنه من أمر الجاهلية، وليس على هذا توضع الصدقات لله وما يُراد به وجهه.» ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الحبس الأول»، ج١٢، ص٤٠٢. وانظر كذلك القيرواني: النوادر والزيادات، «الجزء الأول من كتاب الحبس والسنة»، ج١٢، ص٧-٨. هذا وقد روى سحنون عن ابن وهب بسنده أن عمر بن عبدالعزيز كتب إلى أبي بكر بن حزم «أن يفحص له عن الصدقات، وكيف كانت أول ما كانت»، فكتب له أبو بكر بن حزم يذكر له صدقات عبدالله بن الزبير وأبي طلحة وأبي الدحداح، كها كتب له أن عمرة بنت عبدالرحمن ذكرت له «عن عائشة أنها كانت إذا ذكرت صدقات الناس اليوم وإخراج الرجال بناتهم منها تقول: ما وجدتُ للناس مثلاً اليوم في صدقاتهم إلا كها قال الله عو وجل: ﴿ وَهَالُوا مَا فِ بُعُلُونِ هَا وَهَا الله عن وائه إنه ليتصدق وَحُكَرَّمُ عَلَى أَزْوَحِناً وَإِن يَكُن مَّيَّاتَةُ فَهُمْ فِيهِ شُرَكاً وَ الانعام: ١٣٩]. قالت: والله إنه ليتصدق وحُكَرَّمُ عَلَى أَزُوحِناً أولِن يَكُن مَيِّاتَةُ فَهُمْ فِيهِ شُرَكايًا في الانعام: ١٣٥]. قالت: والله إنه ليتصدق عليها الخصاصة لَـاً أبوها أخرجها من صدقته. وإن عمر بن عبدالعزيز مات حين مات وإنه ليريد أن يُردَّ صدقات الناس التي أخرجها من صدقته. وإن عمر بن عبدالعزيز مات حين مات وإنه ليريد عبسا على أولادهما دورًا، وأنها سكنا بعضها. فهذا يدل على قول عائشة أن الصدقات فيها مضى = حبسا على أولادهما دورًا، وأنها سكنا بعضها. فهذا يدل على قول عائشة أن الصدقات فيها مضى =

وبعد هذا كله، فليس وجودُ الفساد في بعض الأحباس مما يقتضي إبطالَ أصل الحبس، وإلا لزم أن تبطل الهبةُ والصدقة؛ فإن القائلين بمنع التحبيس على بعض الأولاد دون بعض قائلون أيضًا ببطلان الهبة لبعض الولد، وهي التي ورد فيها حديث النعمان بن بشير. وما يكون من الحبس على غير الورثة لا يتهم فيه المحبس على قصد تغيير المواريث؛ لأن التحويز المشترَط عند عامة الفقهاء يدفع هاته التهمة، إذ لا يُظنُّ بأحدٍ أن يخرج ماله في صحته نكايةً بوارثه.

نعم، تقوم التهمةُ المذكورة على رأي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة القائل بصحة وقف الواقف شيئًا على نفسه ثم من بعده ممن يعينه، والقائل بصحة شرط الواقف في وقفه أن يبقى حوزُ الموقوف في يده إلى موته، فيصير بعده لِـمَنْ عَيَّنَه. وهذا رأيٌ اختص به أبو يوسف، ولم يوافقه عليه أحدٌ من علماء المذاهب، وفيه مجالٌ من النظر يجول في قاعدة اعتبار المقصد أو اللفظ.

فأما تحبيسُ المرء على نفسه ثم على مَنْ يعينه، فهو مخالفٌ لأصل الحبس في الشريعة الإسلامية؛ لأن أصلَ الحبس على اختلاف كيفياته إنها هو من العطايا، وماهيةُ العطية أنها إخراجُ مالكِ المال شيئًا من ماله عن ملكه إلى غيره، فأيُّ معنى للتحبيس على النفس؟ ولذلك قال فقهاء المالكية ببطلان حبس مَنْ حبس على نفسه وعلى غيره، ولم يزالوا يحكمون بفساد هذا النوع من الحبس عندما يقع التخاصمُ فيه لدى قضاة المالكية. (١)

وأما شرطُ المحبِّس الانتفاعَ بغلة ما حبَّسه مدةَ حياته فهو في معنى الحبس على النفس؛ لأنه عطيةٌ لا يستحقها المعطَى إلا بعد موت المعطِي، فهو في معنى الوصية،

انها كانت على البنين والبنات حتى أحدث الناسُ إخراجَ البنات، وما كان من عزم عمر بن عبدالعزيز أن يرد ما أخرجوا منها البنات يدل على أن عمر ثبت عنده أن الصدقات كانت على البنين والبنات.» المدونة الكبرى، ج٦، ص١١١-١١١.

⁽١) نهاية القسم الأول.

فيقتضي أن لا يمضي إلا في ثلث تركة المحبس وعلى غير وارث، وإلا لكان تغييرًا للمواريث. وإن نظرنا إلى اللفظ وجدناه قد عبر عنه بالحبس، واعتضد بجعل المحبّس نفسه كواحد من المحبّس عليهم؛ إذ حجر على نفسه بيع ما حبسه ورهنه، وبذلك خالف الوصية، وكذلك التحبيس مع اشتراط عدم التحويز، فغلّب أبو يوسف اللفظ على المقصد. ولعلنا نعضد هذا التغليب بأن فيه بناءً على أصل حرية الأموال، لكن هذا التغليب ضعيف من حيث النظر، إذ العبرة بالمعاني لا بالألفاظ، فهو تغيير للمواريث لا محالة، أو حرمان للوارث أصلاً، ولأن حرية التصرف في الأموال لها حدٌ قد خرج عنه هذا النوع من التحبيس.

غير أن فقهاء الحنفية استحسنوا قولَه، وجعلوا القضاء به، لِمَا فيه من تيسير التحبيس على الناس ترغيبًا في حصول المنافع الراجعة لمراجع خيرية من مصالح المسلمين. فلو اشتُرِط تحويزُ المحبَّس عليهم في حياة المحبِّسين لانكفَّ كثيرٌ منهم عن التحبيس؛ لأن خلع المالكِ ملكَه عن نفسه أمرٌ صعب على النفوس. ولذلك قلد قولَ أبي يوسف كثيرٌ من الناس في أحباسهم، وكأنهم رأَوْا هذا التحبيسَ لا يخلو من مرجع عام بعد الأعقاب أو بعد نفس المحبِّس، فكرهوا أن يَحُولوا بين تلك المصارف الخيرية وبين منفعة هاته الأحباس.

هذا ملاكُ الاجتهاد والترجيح في قول أبي يوسف ومَنْ رجحه. والتحقيقُ أن قول أبي يوسف منافٍ لمقصد الشريعة من إبطال حرية التصرف في المال في حالة ما بعد الموت، مع ضعف مُدْرَكه بعدم وجود نظير له في أحباس السلف، وفيه تهمةُ قصد المحبِّسين حرمانَ بعضِ الورثة دون بعض؛ لأنهم لمَّا عَلَّقُوا إنجازَ التحبيس إلى ما بعد الموت فقد صاروا يراعون حالة الميراث لا محالة.

بقي أن يقال: إن الحبس الذي يشتمل على إعطاء بعض الأولاد دون بعض، أو حرمان الزوجة إذا تسلط على جميع المال أو على معظمه، كان فيه تهمة قصد حرمان مَنْ أُخرج من الورثة. فنقول: هو لا يندرج تحت قاعدة مخالفة مقصد الشريعة في إبطال المواريث؛ لأن المحبِّسَ لم يُعَلِّقُه على موته، ولكنه يندرج تحت قاعدة المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، وهي قاعدة من قواعد الفقه غير المطردة

عندنا. (١) ولذلك اختلف العلماء في العطية التي قُصد منها حرمانُ الوارث، وقد فرضها فقهاؤنا في الوصية، والمشهور من المذهب عدمُ الالتفات إلى قصدِ المتبرِّع حرمانَ وارثه.

ليس الوقف حجرًا على الرشداء:

أكبرُ شُبهةٍ عرضت لصاحب اقتراح إبطال الوقف أنه قال: «إن الوقف حجر على المستحقين فيه، وهم أشخاصٌ عقلاء أهل للتصرف»، يقصد بذلك أنه مخالف لقواعد الشريعة حيث تخص الحجر بالسفهاء.

وهذا الكلامُ سفسطة؛ لأن مسمّى الحجْر هو منعُ شخصٍ من التصرف التام في الأشياء التي يملكها ملكًا تامًّا، بأن يكون تصرف دون تصرف غيره مِمَّنْ لا منع عليه -وأسبابُ الحجر مقررة في كتب الفقه والقوانين. أما تحديد التصرف في الأشياء بحسب الالتزامات والشروط المتفق عليها بين المتعاقدين- وهي التحديدات الجعلية - أو بحسب التحديدات الشرعية، فليس بحجر؛ إذ من الواجب الوقوفُ عند الحدود التي تعاقد عليها الناس. وذلك من الوفاء، قال تعالى: الواجب الوقوفُ عند الحدود التي تعاقد عليها الناس. وذلك من الوفاء، قال تعالى: «المسلمون

⁽۱) أي عند المالكية. وصيغة هذه القاعدة: «من استعجل الشيء قبل أوانه فإنه يعاقب بحرمانه». وهي متفرعة عن قاعدة الذرائع، وبناءً عليها حكموا بمعاملة من يحتال على تحليل الحرام أو تحريم الحلال بنقيض مقصوده، وأقروا الأخذ بالتهمة إذا توافرت القرائن الدالة على سوء مقصد المكلف، مراعاة لمآلات الأفعال والتصرفات. وعلى ذلك بني -فيها يبدو- فقه المالكية في بيوع الآجال. وهي من القواعد المعمول بها عند سائر المذاهب. انظر في بيان معنى هذه القاعدة وبعض تطبيقاتها: الونشريسي التلمساني، أبو العباس أحمد بن يحيى: عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق ويليه إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٤١/ ٢٠٠١)، ص٣٦٥-٣٦٦. الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتقديم مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٤١/ ٢٠٠١)،

عند شروطهم، إلا شرطًا أحلّ حرامًا أو حرَّم حلالاً»،(١) فأشار هذا الحديثُ إلى صنفيْ التحديدات، أعني التحديدات الجعلية الناشئة عن الوفاء بالشروط، والتحديدات الناشئة عن التعيينات الشرعية.

ألا ترى أن منع المكتري من التصرف في ذات المحل بالهدم والبناء ليس من الحجر، وأن منع الشريك من تغيير المحل المشترك بدون إذن شريكه ليس من الحجر، وأن اشتراط المقارض على عامل القراض ضهان الخسارة شرطٌ باطل ولو رضي به العامل، ولا يُعدُّ ذلك حجرًا على المتقارضين، وأن اشتراط ربِّ الأرض على عامل المغارسة أن يبني جدارًا يسيج به البستان شرطٌ باطل ولو رضيا به، ولا يعد ذلك حجرًا عليهما؟

فمستحق الحبس بمثابة المكتري قد صار إليه حقَّ الانتفاع بريع العقار دون ملك ذاته على شروط مبينة يضعها المحبِّس، فإن رضي المحبَّس عليه بذلك التحبيس قبله، وإلا فليرجعه إلى ربه.

هل في الوقف مصلحة أو مفسدة ؟

المصلحة ما فيه الصلاح العام أو الخاص، والمفسدة ما فيه الفساد أي الضرر العام أو الخاص. فكون الفعل مصلحة أو مفسدة له معنيان:

أحدهما: أن يترتب عليه صلاح خالص أو فساد خالص، أي فيه صلاح حيثها وقع، كالإيهان بالله والرسول، وحماية بيضة الإسلام، ويكون فيه فساد حيثها وقع كالشرك بالله، وتكذيب الرسول عليه السلام، وإهلاك الحرث والنسل.

⁽١) رواه الترمذي بلفظ: «الصُّلَحُ جائزٌ بينَ المسلمينَ، إلاَّ صُلحًا حرَّمَ حَلالاً أو أحلَ حَرامًا، والمسلمونَ على شُروطهِم، إلاَّ شَرطًا حرَّمَ حَلالاً أو أحلَّ حراما»، وقال: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحيح.» سنن الترمذي، «كتابُ الأحكام»، الحديث ١٣٥٢، ص٤٤٧؛ وقريب منه رواية الحاكم: المستدرك، «كتاب الأحكام»، الحديث ٧١٣٨، ج٤، ص٢٠١.

وثانيهم]: أن يترتب عليه صلاح مخلوط بالفساد، أو فساد مخلوط بصلاح، للخصوص أو العموم. والأقسام كثيرة، أمثلتهما غير عسيرة كإحراق عمر بيت رويشد الثقفي الذي جعله مأوى للدعارة، فذلك صلاح مخلوط بإفساد مال ينتفع به الناس. وكشرب الخمر والمقامرة، فهما فسادٌ مخلوط بصلاح بشهادة قوله تعالى: ﴿قُلُ فِيهِمَا إِثْمُ كَبِيرٌ وَمَنَفِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة:٢١٩].

والشرائعُ جاءت لجلب الصلاح ودفع الفساد، فقد حكى اللهُ عن بعض رسله قوله: ﴿إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَاحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ﴾ [مرد: ١٨٨]، وقال تعالى: ﴿وَٱللّهُ لاَ يُحِبُ الفَسَادَ ﴿ وَاللّهُ الْبِرِيعَةِ جَلْبُ الْفَسَادَ ﴿ وَإِنَّ الْبَرِيعَةِ جَلَبُ السَّرِيعَةِ جَلَبُ المُسلحة ودرء المفسدة بدون تردد، وإذا اختلطت المصلحةُ والمفسدة فحكمُ الشريعة اعتبارُ الأرجح من الأمرين استنباطًا من قوله تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَا آَكَبَرُمِن نَفَعِهِما ﴾ اعتبرت الشريعةُ جانبَ المفسدة وإن كانت مرجوحة، إذا كان رجحان المصلحة على المفسدة غيرَ قوي، ولذلك قال أئمة الأصول: درءُ المفاسد مقدَّمٌ على جلب المصالح. (١)

ثم المصلحة والمفسدة قد تكونان ذاتيتين للفعل، وقد تعرضان للفعل عروضاً. فإن كانتا ذاتيتين، كان للفعل حكمٌ مستمر مناسب لِمَا فيه من قوة المصلحة أو المفسدة، فيكون الفعل ركنًا من الدين أو واجبًا أو مندوبًا، ويكون بالعكس كبيرةً أو

⁽۱) هذه قاعدة عظيمة من قواعد الفقه الإسلامي، تندرج تحت القاعدة الأم المنصوصة في السنة بقوله السلامي ولا ضرر ولا ضرار»، وهي تكشف من خلال تطبيقاتها وما يندرج تحتها من فروع كثيرة عن مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، ألا وهو منع الفعل الضار في جميع صوره؛ قبل وقوعه احترازًا، ومعالجة أثره بعد وقوعه إزالة ودفعاً. وقد عبر العز بن عبدالسلام عن هذه القاعدة بقوله: «حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود، ودفع الضرر أولى من جلب النفع.» القواعد الكبرى، ج١، ص١١٣٠. كما يُعبَّرُ عنها بعبارة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح». انظر: وانظر الزرقا: شرح القواعد الفقهية، ص٢٠٥-٢٠١؛ وانظر بشأن مصادرها في كتب الفقهاء والأصوليين: الندوي: جمهرة القواعد الفقهية، ج٢، ص٣٣٧ (القاعدة رقم ٨٩١).

حراماً أو مكروهاً. وإن كانت المصلحة أو المفسدة عارضتين لفعل في بعض الأوقات كان الفعل ذريعة، فيأخذ حكمًا عارضًا مناسبًا لعروض المصلحة أو المفسدة له، وذلك هو الأصل المسمى في أصولنا بسد الذريعة، أي ذريعة الفساد.

والذي استقر عليه أمرُ العلماء أن الذريعة إن غلب إفضاؤها إلى الفساد وجب سدُّها، كما عدل رسول الله على عن تجديد الكعبة على قواعد إبراهيم، وقال لعائشة: «لولا حدثانُ قومك بكفر، لبنيتُ الكعبة على قواعد إبراهيم، ولجعلت لها بابين». (١) وإن ندر إفضاؤها إلى الفساد أُلغيت ولا تسد، كما ألغى الشرعُ ذريعة زراعة العنب إلى عصره خرًا، وألغى ذريعة حفر الآبار إلى ما قد يسقط فيها من إنسان أو حيوان لندرة وقوع ذلك.

فالحبسُ في حد ذاته -أي: بقطع النظر عها يعرض له من مقاصد المحبسين السيئة - هو مصلحةٌ واضحة، لِمَا فيه من الصلة، وإحداث المودة بين المعطي والمعطى، وإغاثة الملهوف، وإغناء المحتاج، وإقامة كثير من مصالح المسلمين، وتسديد ضرورياتهم العامة. فقد أغنت الأحباسُ خيرَ غناءٍ عن المسلمين في عصور كثيرة، لا سيها العصور التي أساء فيها ولاةُ الأمور التصرف في أموال بيت المال وبذورها وأفقروا بيت المال.

فلولا أن وجد المسلمون في تلك الأحوال أوقاف أسلافهم على إقامة مصالحهم فسددوا بها ضرورياتهم، للحق بهم ضررٌ كثير وفساد كبير. وقد أظهر

⁽۱) لم أجده بهذا اللفظ، وإنها روي عن عائشة أنها قالت: قال لي رسول الله على: «لو لا حداثة قومك بالكفر لنقضتُ البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإن قريشًا استقصرت بناءه وجعلتْ له خلفًا».» صحيح البخاري، «كتاب الحج»، الحديث١٥٨٥، ص٧٥٧؛ صحيح مسلم، «كتاب الحج»، الحديث٢٥٧، ص١٥٣٥، ولفظ مسلم: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضتُ البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم -فإن قريشًا حين بنت البيت استقصرت - ولجعلتُ لها خلفًا».»

المسلمون في العصور المظلمة إعراضًا عن الوقوف بأبواب أُناسٍ لا يَعبؤون بمصالحهم، ولا يعدون العدد لنوائبهم، وكرمًا عن مناقشتهم الحساب فيها جالت فيه أيديهم، فاعتبروا بيت المال كالمعدوم، وانبرى أهلُ الفضل منهم لإقامة مصالح العموم. وذلك مما يسجله لهم التاريخُ في مقام السخاء والشمم، والصبر على الأذى، واجتناب أسباب الفتنة والثورة وشق العصا.

فإذا نظرنا إلى الحبس باعتبار ما يعرض له من المقاصد السيئة نجده أنواعاً:

الأول: الحبس على المصالح العامة، المسمى بالحبس العام وبالخيري، وهذا لا يُتَّهمُ فاعلُه على قصد حرمان الوارث، ولا على تغيير المواريث.

الثاني: الحبس على نوع معين من الأجانب عن المحبس، وهذا قريب من الأول.

الثالث: الحبس على بعض الأبناء دون بعض، أو على شروط تخالف الفريضة، كاشتراط التَّأَيُّم في استحقاق الأنثى من البنات، واشتراط أن يكون الذكرُ والأنثى سواء. وهذا قد يُتَّهم فاعلُه بأنه تذرَّع به إلى تغيير أحكام الميراث، فعاجل بإعطاء ماله لورثته على مقادير مخالفة لما يأخذونه لو مات. وهذه التهمة غير ملتفت إليها شرعًا؛ لأن تحويز العطية في حياته وصحته ينفي عنه قصد تغيير الميراث، إلا أناسًا لهم حالاتٌ نادرة لا يُلتفت إليها في التشريع. فليس الحبس مما اشتمل في ذاته على مفسدة معتبرة شرعًا؛ لأنه لو كان مشتملاً على مفسدة في ذاته لما أباحه الإسلام وندب إليه.

فبقي علينا أن ننظر هل طرأت على الحبس عوارضٌ في عصرنا جعلته مشتملاً على مفسدة؟ وقد ادعى الفاضل المقترح أن الوقف مشتملٌ على مفاسد. ونحن لا نتكلم على المفاسد التي يؤذن كلامه باعتبارها ذاتية للوقف، مثل كون الوقف حجرًا على المستحق، وحجرًا للعقار الموقوف؛ لأن تلك الصفات ثابتة للوقف من وقت مشروعيته. وقد ألغتها الشريعة، فدل إلغاؤها على أن ما يُتخيل فيها من مفسدة الحجر أمرٌ وهمي، وقد أشرنا إلى إبطاله في كلامنا آنفا. وإنها نتكلم على ما يُشعر به

كلامُه من المفاسد الطارئة على الأوقاف، وهي اضطرابُ هناء عيش مستحقيه، وتجزئة ربع الوقف أجزاء صغيرة، وكثرة الخصومات بين المستحقين، وإجبار المرعلى البقاء في الإشاعة، ومخالفة الفرائض الشرعية، ليس كمن يدير لحساب نفسه.

فأما اضطرابُ هناءِ عيش المستحقين للوقف فقد استَدَلَّ عليه بكثرة الأموال المحجوزة تحت يد وزارة الأوقاف عن مستحقي الأوقاف في مصر في سنين حتى بلغت في عام ١٣٢٧ه إلى مليون جنيه. ولم أدر مرادَه بهذا: هل كان هذا الحجز لأجل مطالب على المستحقين؟ فإذا كان كذلك، فكم على الأملاك من عقلة ومن حجز، ولو لا أن تلك العقارات وقف لبيعت على المدينين، إذ لا فرق بين تداين مالك الرقبة وتداين مالك المنفعة. وإن كان لأجل غيبة بعض المستحقين، فذلك حفظ لأموالهم. وعلى كل تقدير لا يستطيع أحد أن يظهِرَ فرقًا من هذه الناحية بين ما يعرض لمستحق ربع الوقف.

وأما تجزئة الوقف أجزاء، فذاك في أوقاف قليلة، وهي الأوقاف التي ليس فيها ترتيب الطبقات. أما معظم الأقاف فهي جارية على شرط ترتيب الطبقات، بمعنى أن الأبناء لا تدخل مع الآباء، وأن مَنْ مات عن أبناء خلفوه في حظه من الوقف. فهذا النوع لا يرد عليه المصير إلى أجزاء صغيرة. على أن النوع الآخر -وهو الوقف على الذرية كلهم - لا يخلو عن فائدة؛ لأنه يحصل من أنصباء مجموع أفراد العائلة الواحدة مالٌ له بال.

وأما تصرفُ الناظرين، فهذا خللٌ يمكن تلافيه بأن لا تجعل على الأوقاف نظارٌ إلا في الأحباس الخيرية، أعني العامة، وفي صورة ما إذا أساء المستحقون التصرف في الوقف بالإهمال أو إرادة إبطال الوقفية، وفيها إذا اشترط الواقف إسناد وقفه لنظر مَنْ عيَّنه بالشخص أو بالوصف.

وأما الأحباسُ الأهلية فللمستحقين التصرفُ بأنفسهم، أو بإقامة وكلاء عليهم. وذلك هو مقتضى المذهب المالكي، خلافًا للمذهب الحنفي الذي يرى

نصبَ الناظر على كل وقف. ولكن هذا المذهب لا يلزم الجريُ على مقتضاه، إذا تبينت المصلحة في الجري على غيره من مذاهب الأئمة. وإذا ظهر لزوم بقاء نظار الوقف، فليكوِّنوا لهم إدارة.

وأما كثرةُ الخصومات، فقدرٌ مشترك في الحقوق التي فيها شركاء. وأما الإجبار على البقاء على الإشاعة، فليس كذلك؛ لأن لمستحقي الوقف قسمتَه قسمةَ انتفاع. ويُجبر على القسمة مَنْ يأباها على قواعد المذهب المالكي، فيجب إجراءُ أحكام الوقف على مقتضى هذا المذهب.

وإذ قد نفينا عن الوقف الخاص ما يُتوهم منه أنه مشتمِلٌ على مفاسد، فنحن نحيل بيانَ ما فيه من المصالح على ما يشتمل عليه الفصل بعد هذا. وأما مخالفة الفرائض الشرعية، فهذا ما استند إليه شريح، وزيفه جمهرةُ الفقهاء فزاف.

هل الوقف خرمٌ لنظام الاقتصاد العام؟

قال حضرة النائب المقترح: «إن عدد الأوقاف الأهلية في تزايد، فهو يجري سريعًا نحو الحجر على جميع سكان القطر، وعلى إخراج جميع ثروته من التعامل.»

ومرجع هذه النظرية إلى أن الوقف مانعٌ للأمة من التداين، ومن حيث إن الأوقاف لا تصلح لأن تكون رهنًا في البنوك وعند المرابين. ولعل هذا ينقلب تأييدًا لفائدة الوقف، وترغيبًا فيه؛ إذ لا يخفى ما في تداين أمة ضعيفة يداينها أصحابُ رؤوس أموال قوية من الخطر المهدِّد لها بالإفلاس. وقد رأينا ما للأوقاف من الفائدة للأمة في أمثال هاته الأحوال، فإن أرضها لم يسلم منها من مزاحمة المنافسين فيها من أصحاب رؤوس الأموال إلا الأرضون الموقوفة وقفًا أهليًّا، وأما الأرضون المملوكة فقد خرجت من أيدي أربابها اختيارًا بالبيع وبالرهن، مع عدم الوفاء بالدفع المفضي إلى أن يباع المرهون بالاختيار أو بالحكم.

على أن الثقة التجارية قد تحصل بوفرة أموال الأمة بوفاء تجارها بالتزاماتهم، وبإجراء تجارتهم على الأساليب العصرية، فإن كثيرًا من الأمم ذوات الثروة ليس

لتملك الأرض فيها اعتبار قوي. على أن علم الاقتصاد السياسي يصرح بأن الثروة عبارةٌ عن الأشياء النافعة القابلة للتداول، وأن أصول إحداث الثروة هي الأرض والعمل ورأس المال، وأن رأس المال هو السلع والأمور الضرورية للأمم، وأن للعمل شروطًا كثيرة، وأن الأرض إنها تُعتبر في إحداث الثروة من حيث إنها مادةُ استثار طبيعية.

فيتضح من ذلك أن أرض الوقف أصلٌ من أصول الثروة في نظر علم الاقتصاد، وأن وقفيتها لا تحول دون الاستثمار منها، كما سنوضحه في المبحث الآتي.

أما مسألةُ رهن الأملاك عند الحاجة للمال، فهي من توابع مباحث الاقتصاد، غير أنها لا يُنظر إليها في المرتبة الأولى. وقد يرهن الإنسان عند الحاجة معملاً، أو سهام سكة حديدية، أو مقادير من الذهب، أو نحو ذلك من كل ما يمكن الوفاءُ منه.

وذكر السيد المقترح من المفاسد الراجعة إلى خرم نظام الاقتصاد أن في الوقف تحجيرًا على مستحقيه في تمام التصرف في أملاك مورثيهم، فيصيرون عالة على الهيئة الاجتماعية إلخ.

وجوابه أن من سعة الشريعة ومناسبة عمومها لسائر الأمم، وصلوحيتها لمختلف العصور والأجيال والأحوال، أن تجد في أحكامها ما يلائم تلك المختلفات. والرشداء صنفان: صنف له مقدرة على إدارة أمواله وتنميتها بكده وعمله، وصنف لا يقدر إلا على حفظ ماله من التلف، إلا أن هذا الصنف لم يبلغ بهم الحال إلى السفه أو العجز. فكما أن الأولين من مصلحتهم أن يكونوا ممنوعين من تفويت ما هو لهم؛ لأنهم لو أُطلق لهم التصرف لتعرضت أموالهم للنفاد في ضائقات مالية تمر عليهم، أو نوائب زمنية تعتريهم. ولكنهم إذا لم يجدوا سبيلاً إلى تفويت الأحباس تجلدوا لمعاناة تلك الكوارث بها استطاعوا، ووجدوا من غلق باب الحيلة في وجوههم معذرة لأنفسهم في الصبر والجلد، فحفظت ثروتُهم لهم ولأعقابهم.

وكم رأينا من نوائب مرت على بعض العصور، فكان للحبس فيها منافعُ جمعة أبقت على ثروة البلاد. والناس أكيسُ من أن يفكروا في منع أبنائهم وأعقابهم من مطلق التصرف في أموالهم ما لم يكونوا لمحوا بوارق الأخطار تنذرهم بسوء المستقبل، والحبس لا يمنع مَنْ يكون من مستحقيه ذا مقدرة على تنمية المال من أن يكتسب لنفسه ثروةً مما يحصله من حظه من ريع الوقف. على أن هنالك أسبابًا لانتفاع المستحق ذي المقدرة بعقار الحبس:

١- منها إمكانُ قسمة الحبس قسمة انتفاع، فإنها مما يُجبَرُ عليه المستحقون في المذهب المالكي، ومما يمكن الاتفاقُ عليه بينهم في نظر المذهب الحنفي، أو تقع المهايأة. (١) فمن سعة الشريعة الإسلامية أن كان التملك فيها نوعين: تملك أعيان بمنافعها، وتملك منافع فقط، لتصلح الشريعة بذلك لأصناف الناس ومختلف الأحوال.

٢ - ومنها أن من الواقفين مَنْ يجعل البيع للمستحقين عند الاحتياج أو عند
 اجتهاع كلمتهم على البيع، فيصير المشتري مالكًا لذلك المناب الذي اشتراه، ويزول
 عنه وصف الحبسية.

٣- ومنها أن أرض الوقف إذا لم يقدر المستحق على حرثها يسوغها من
 يحرثها، وكذلك ربع الوقف.

٤- ومنها أن أرض الوقف يصح فيها عقدُ المغارسة، فتسلم لَن يغرسها شجرًا إذا كانت أصلح للغرس منها للحرث، وبعد بلوغ الأشجار حدَّ الإثمار تقسم الأرض والشجر بين الواقف والغارس على النسبة التي يغارسها لمثلها على اختلاف عوائد الأقطار.

⁽۱) المهايأة لغة: المناوبة. «وهي عند الفقهاء قسمةُ المنافع على التعاقب والتناوب، وذلك بأن يتواضع المتشاركون على أمر فيتراضوا به، بمعنى أن كلاً منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها.» والمهايأة نوعان: زمانية ومكانية. انظر حماد: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية (دمشق: دار القلم، ٢٤١/ ٢٠٠٨)، ص ٤٤٨.

٥- ومنها أن أجنة الأوقاف تقع فيها عقود المساقاة. ومنها عقود الإنزال في الأوقاف لا سيها الرباع، على حسب فتوى ناصر الدين اللقاني والغرقاوي ومَنْ جاء بعدهما، وهو أن تُكرى كراء مؤبدًا بقدر معين لا يتغير، فيصير المستنزل متصرفًا تصرف المالك في ملكه.

فهذه عدة وسائل لاستثبار عقار الوقف وربعه للمستحق ولغيره. ثم إن تسويغ هناشير (١) الأوقاف وأطيانها لمِنْ يزرعها أمرٌ جارٍ في سائر الأقطار، فينتفع المتسوّغون بفلاحتهم فيها، وينتفع مستحقُّو الأوقاف بأثبان التسويغ.

هل من حق ولاة الأمور منع الناس من الوقف؟

كل أمة متدينة بالإسلام لا ترضى بإجراء أحوالها على غير أحكام الشريعة الإسلامية، لما في تلك الشريعة من السعة والساحة، وكل حكومة جعلت الإسلام دينًا رسميًّا للمملكة، فالواجبُ عليها مراعاةُ أحكام الإسلام في تشريعاتها، إذ على ذلك الشرط انعقدت ضائرُ الأمة التي انتخبتها للحكم.

وإذ قد كان الوقف بنوعيه جائزًا في الشريعة الإسلامية، وكان من عمل الرسول وإذ قد كان الوقف بنوعيه جائزًا في الشريعة الإسلامية، وكان من عمل الرسول المحام المتشرعين أن يمنعوا الناس منه. وليس ذلك من التصرف بالسياسة الشرعية؛ إذ السياسة الشرعية هي التصرف في عموم مصالح الأمة مما زاد على القضاء، كما أشار له القرافي في السؤال الرابع من كتاب الأحكام، وفي طالعة الفرق الثالث والعشرين والمئتين، ومثله بتدبير أمور المسلمين وحاجاتهم. (٢)

⁽١) هناشير: جمع مفرده هنشير، وهي كلمة أمازيغية تعني الإناء المملوء أو الكنز، ويطلقها أهل إفريقية (تونس) على السهاحات أو السهول الشاسعة الممتدة المستصلحة والمغروسة أو المزروعة، وهي تقترب في معناها من كلمة «الغوطة» الشائع استعمالها في بلاد الشام.

⁽۲) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ص١٣٥–١٠٠ كتاب الفروق، ج٤، ص٥١٦٠.

وقد أشار هنالك إلى أن المباحات ليس لوليِّ الأمر تحجيرُها إلا إذا حفت بها مفسدة، وقد علمت مما قدمناه أن الحبسَ لا مفسدة فيه، فليس تحجيرُه بحقِّ لوليِّ الأمر. على أنه لا يكفي في إثبات كون شيء مفسدةً أن يعتقد ذلك رجلُ أو رجال، أو يشيروا به على ولي الأمر، فقد قال سهل بن حُنيف هم، وهو من أهل بيعة الرضوان: «اتهموا الرأي». (۱) فإذن لا بد لولاة الأمور في مثل هذه الحوادث من جمع علماء الشريعة وعرفاء الأمة لينظروا في تحقق صفة الفعل وتطبيق القواعد الشرعية عليه، الشريعة وعادة الشورى. فإذا تبين لهم أن في الفعل مفسدةً عارضة له، فالواجب النظرُ في إذالة العارض. وإن وجدوا العارض ملازمًا للفعل الأصلي، تعين عليهم النظرُ في كثرة الملازمة وندرتها على قاعدة أصل سد الذريعة الذي تقدم آنفاً.

فإن قال قائل: هل لولاة الأمور أن يحيلوا الأمة على الجري على قول ضعيف لبعض العلماء مثل شريح بعدم جواز الحبس؟ قلنا: إن كان القول الضعيف له دليل وجيه، إلا أن دليل غيره أرجح منه، فالواجب استشارة علماء الأمة حتى يشهدوا بأن في الحمل عليه مصلحة معتبرة؛ لأنه يجب على ولي الأمر إن كان من رجال العلم بالفقه والشريعة أن يستشير غيره، لاحتمال أن يخطئ في نظره، وليس الخطأ في مصالح الأمة بالأمر الهين، وإن لم يكن عالمًا فوجوب الاستشارة عليه أشد، وعدوله عنها تعريض بمصالح الأمة للإضاعة، وذلك ينافي ولاية أمور المسلمين.

فقد اتفق علماءُ الإسلام على أن ولاةَ الأمور لا يجوز لهم التصرفُ في شؤون الأمة بمجرد الشهوة والهوى، بل الواجبُ عليهم توخِّي المصلحةَ الراجحة والمساوية. وهذا الحملُ من قبيل ما يُسمَّى عند المالكية بالعمل، إذا أذن به السلطان

⁽۱) أخرج البخاري عن أبي واثل قال: «لمّا قدم سهل بن حُنيف من صفين أتيناه نستخبره، فقال: اتهموا الرأي، فلقد رأيتني يوم أبي جندل [أي يوم الحديبية] ولو أستطيع أن أرد على رسول الله على أمره لرددت، والله ورسوله أعلم، وما وضعنا أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه قبل هذا الأمر، ما نسد منها خصمًا إلا انفجر علينا خصمٌ ما ندري كيف نأتي له». صحيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ١٨٩٤، ص ٧١١، وذكر ابن قتيبة أن قائل هذا الكلام عثمان ابن حنيف لا سهل. الدينوري: الإمامة والسياسة، ج١، ص ٩٩.

أو حكم به ثلاثة قضاة من قضاة العدل، ومنه عند الحنفية ما يُسمى بالمعروضات وهي معروضات أبي السعود. (١) وإن كان القولُ الضعيف واهي الدليل مختلَّ المدرك، وذلك إذا صار بحيث لو حكم به الحاكم لنقض حكمه، فهذا ليس لولاة الأمور حملُ الناس عليه؛ لأن إلزام ولاة الأمور الناسَ بالجري عليه ضربٌ من الحكم. وقد تقرر أن حكم الحاكم بالقول الواهي المدرك ينقض، ولا يرفع الخلاف.

وأقوال العلماء بالنسبة للمقلدين هي بمنزلة الأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهدين، فكما لا يجوز للمجتهد العملُ بالحديث الضعيف، كذلك لا يجوز للمقلد الأخذُ بالقول المرغوب عنه؛ ولأن ضعف الدليل يبعد القول عن الاعتبار شرعًا، وإذا لم يكن معتبرًا شرعًا لم يكن مظنة جلب مصلحة للأمة؛ لأن مصالح الأمة إنها تجلبها الأدلة المعتبرة الشرعية. فالدليل الملغى شرعًا ليس مظنة جلب المصلحة؛ لأن المصلحة تابعةٌ للاعتبارات الشرعية.

ثم إن تصرفات ولاة الأمور قد تكون بطريق القضاء، وقد تكون بطريق الفتيا، وقد تكون بطريق الفتيا، وقد تكون بطريق الإمامة، وهي أعم، كما قال القرافي في السؤال الخامس والعشرين من كتاب الأحكام، وفي الفرق السادس والثلاثين. (١) وعليه فهم في كل باب يجب عليهم الجريُ على ما يشترط في التصرف فيه من وجوب جريانها على الشرع.

⁽۱) هو محمد بن محمد الإمام العلامة، المحقق المدقق الفهامة، العلم الراسخ، والطود الشامخ، المولى أبو السعود العادي الحنفي مفتي التخت السلطاني وهو أعظم موالي الروم، وأفضلهم لم يكن له نظير في زمانه في العلم، والرئاسة، والديانة، ولد سنة ٨٩٦ه بقرية قرب القسطنطينية، وقرأ على والده، وتنقل في المدارس واكتسب علماً كثيراً. تولى قضاء بورسه، ثم نقل إلى قضاء القسطنطينية ثم قضاء العسكر في ولاية الروميلي، ثم تولى منصب الإفتاء في السلطنة. توفي سنة ٩٨٢ه عن أربعة وثهانين عامًا، ودفن بالقسطنطينية قرب مقام أبي أيوب الأنصاري. من مصنفاته: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» في تفسير القرآن، «بضاعة القاضي» في الصكوك، «ثواقب الأنظار في أوائل منار الأنوار» في أصول الفقه، «حسم الخلاف في المسح على الخفاف»، «غلطات العوام غمرات المليح في أول مباحث قصد العام من التلويح»، «الفتاوى»، «قانون المعاملات»، «معاقد الطراز»، «موقف العقول في وقف المنقول»، «نهاية الأمجاد على كتاب الجهاد على الهداية للمرغيناني».

⁽٢) القرافي: الإحكام، ص٢٩-٣٥؛ كتاب الفروق، ج١، ص٣٤-٣٥٠.

ولَـ كَان فهمُ مثل هذا تصرفًا بالقضاء، إذ يرجع إلى إبطال عقود الناس والتزاماتهم، وإبطال العقود من قسم القضاء، فإن المنع من التحبيس لا معنى له إلا القضاء بإبطال ما يقع منه، إذ ليس في قدرة وليِّ الأمر منعُ تصريح الناس بصيغ التحبيس والإشهاد به. ولَـ آل تصرفُه إلى الحكم بإبطاله صار قضاءً لا محالة، فيلزم أن تتوفر فيه شروطُ القضاء من الدعوى والجواب والثبوت. وإنها يكون تصرفُه سياسةً إذا تعلق بتدابير أحوال عموم الأمة، كزجر العصاة وإسناد الولايات، وتقدير الأمن، وإشهار الحرب، وتنفيذ القانون. أما الحكم بمنع صور من الأحباس مشتملة على شروط مختلف فيها بين مذاهب المقتدى بهم من أئمة الإسلام، فذلك يجري على قواعد التقاضي والنوازل عند المرافعات.

هل صدرت الفتوى بإبطال بعض أنواع الوقف؛ وهل إذا أفتى بذلك مَن أفتى تكون فتواه صحيحة؛

قال الفاضل المقترح: «لجأ برقوق إلى علماء المسلمين فأفتوه بحل الوقف الأهلي؛ كما لجأ محمد على إليهم فأعطوه نفس الفتوى»، إلخ.

أقول: لا شك أن المقرر يشير إلى ما ذكره السيوطي في حسن المحاضرة صحيفة ٢١٦ جزء ٢: «عقد برقوق أتابك العساكر مجلسًا بالقضاة والعلماء؛ وذكر أن أراضي بيت المال أُخذت منه (أي من بيت المال) بالحيلة، وجعلت أوقافًا من بعد الناصر بن قلاوون؛ وضاق بيتُ المال بسبب ذلك. فقال سراج الدين البلقيني: أما ما وُقف على حَديجة وعويشة وفطيمة (يعني ما وقف على مَنْ ليس لهم حقٌ في بيت المال، وأراد بخديجة وعويشة وفطيمة أسهاء مسمياتها مجهولة، كها نقول زيد وعمرو، أي ما وقف على حظايا الملوك والأمراء، ولذلك اقتصر على أسهاء النساء) فنعم، وأما ما وُقف على المدارس والعلماء والطلبة، فلا سبيل إلى نقضه؛ لأن لهم في الخمس أكثر من ذلك. [فانفصل الأمر على مقالة البلقيني].»(١)

⁽۱) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، =

فالموضوع هو أن تلك الأوقاف من أراضي بيت المال أُخذت منه بالحيلة، أي أخذها الأمراء ووقفوها. فهي أوقافٌ صادرة من غير مَنْ يملك، فرجعت إلى اعتبار صحة تصرف الولاة في أموال بيت مال المسلمين. ولذلك فما أُعطيَ منها لغير مُستحِقً فهو عطيةٌ باطلة، وما أُعطِيَ منها لَمِنْ يستحقه فهو عطية صحيحة؛ لأنه تصرف بوجه شرعي، ولذا علل البلقيني بقوله: «لأن لهم في الخمس أكثرَ من ذلك.»

وجذا الذي ذكره البلقيني قدرٌ مشترك يتفق فيه المذهب المالكي والمذهب الشافعي. وهذا الذي ذكره البلقيني قدرٌ مشترك يتفق فيه المذهب المالكي والمذهب الشافعي. وقد ذكر المسألة صاحبُ المعيار في نوازل الأحباس في مسألة تحبيس السلطان أحمد ابن أبي سالم الجنان على ضريح جده، وذكر أن علماء فاس -البجائي والعمراني والمزذغي والعبدوسي والمزجلدي- أفتو ببطلان ما حبسه السلاطين من عقار بيت المال إذا كان على غير المصارف المستحقة في بيت المال من أولادهم وأقاربهم بما هو مبسوط من صحيفة ٢٠٦ إلى صحيفة ٢١٠ من الجزء الرابع من المعيار من الطبعة المجرية الفاسية. (١)

وأما ما ذكره من أن العلماء أفتوا للمرحوم محمد علي باشا خديوي مصر، فهو يشير إلى فتوى صدرت من مفتي الإسكندرية خاصة. وحاصل تلك الفتوى أن وليَّ الأمر له أن يمنع الناس من تحبيس أملاكهم فيها يستقبل سدًّا للذريعة واستنادًا لقول مَنْ قال بمنع الوقف؛ لأن أمر الأمير متى صادف قولاً مجتهدًا فيه نفذ. هذا حاصلها.

⁼ ٣٠٥/ ١٩٦٧)، ج٢، ص٣٠٥. وقد ساق المصنف كلام السيوطي بتصرف يسير، وأوردناه للفظه كاملا.

⁽١) انظر الفتاوي المشار إليها في: الونشريسي: المعيار المعرب، ج٧، ص٣٠٥-٣١٠.

وهي فتوى نحتلة المبنى من جهتين: إحداهما أن استناده لسد الذريعة باطلٌ لِما ذكرناه آنفًا من أن الذريعة ثلاثة أقسام، ولا يشتبه على الناظر أن الحبس إذا كان قد يقصد منه المُحبِّسُ حرمانَ الوارث هو من القسم الثاني من الذريعة المجمع على عدم سده لاتفاق العلماء على قبول الحبس، في حين أن الذريعة المذكورة ملازمة له على رأي هذا المفتي من وقت وجوده. وأما الجهة الثانية، فهي قوله استنادًا لقول مَنْ قال بمنع الوقف، إذ قد علمت أن هذا القول لا يصح الاستنادُ إليه لشذوذه.

الصاع النبوي(١)

حقيقٌ على علماء الإسلام أن يتهمّ مُوا بضبط الأسهاء التي يُناط بها أمرٌ أو نهيٌ في الدين ضبطًا يساير مختلف الأعصار والأمصار، كي تجري أمورُ الديانة على سبيل واضحة بينة، لا يعتريها ترددٌ ولا يخالجها انبهام. وحقٌ على الأمة أن تطالبَ علماءها ببيان ذلك لها، حتى تكون على بينة من الأمر، وحتى تجري أعمالها في أمور دينها على طريقة سواء، وإن اختلفت الأسهاء وتباعدت الأقطار والأنحاء.

ولا يحسبن أحدٌ من أولئك أو هؤلاء أن في إجراء تلك الأعمال على إجمالٍ أو إبهام معذرةً لهم في الوفاء بحق التكليف، ولا أن في الأخذ بالاحتياط والأحوط كفاية لهم؛ لأن ذلك لا يتأتّى في كثير من الأحوال، ولأن الاحتياط عبارةٌ عن عمل يصير إليه العلماء عند تعذُّر أو تعسُّر العمل بأمر مضبوط. فهو من فروع ما يسمى في علم الأصول الاستدلال، وإنها يُصار إلى الاستدلال عند استفراغ الجهد في طلب الدليل، ثم العجز عن تحصيله.

فأما الأخذ بالأحوط، فهو عبارةٌ عن اختيار أحد الأمرين المتعارفين عند عدم ظهور وجه يرَجِّحُ اعتبارَ أحدِهما دون الآخر. فيكون الأخذُ بالأحوط طريقًا من طرق الترجيح عند التعارض، وهو آخر المرجِّحات. وإنها يصار إلى الترجيح إذا تعارض دليلان، ولا تعارض قبل البحث عن الدليل وعن معارضه.

وقد جرى تقديرُ نصب زكاة الحبوب والثهار وزكاة الفطر وكفارات الأيهان وفدية الصيام وغير ذلك بالصاع والمد والوسق، فكانت من الأسهاء الشرعية المجهول مسهاها اليوم عند طوائف جمة. وقد نشأ هذا الجهلُ من تفريط المسلمين في

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٥، الجزء ٦، جمادي الأولى ١٣٦٣/ ماي ١٩٤٤ (ص١١٨-١٢٣).

ضبط كثير من أمور دينهم، وتغلب العادات والاصطلاحات عليهم في شؤون مجتمعهم. فإذا نظرنا إلى الزكاة وجدنا أهل كل بلد لا يضبطون مقدار النقود الرائجة عندهم من الذهب والفضة بمقدار الدينار والدرهم الشرعي، ولا يضبطون مقادير المكاييل الرائجة عندهم بها هو المطلوبُ في إخراج الزكاة، داخلين في ذلك كله على التسامح ومحكِّمِينَ الأسهاءَ دون المسمَّيات والألفاظ دون المعاني.

المخالفة في مقادير المكاييل المستعملة في كثير من بلاد المسلمين ومقادير المكاييل الشرعية:

كان الاختلافُ في مقادير المكاييل وفي تقديرها على المكيال المعتبر شرعًا من القدم مما اختلف فيه علماءُ الإسلام اختلافًا نشأ عن إهمالِ العمل بالمكاييل الشرعية في كثير من الأقطار. لقد كانت هذه المعضلةُ من المسائل التي دارت بين الإمام مالك ابن أنس وأبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رجمهم الله.

قال عياض في المدارك: «سأل أبو يوسف مالكًا عن الصاع، فقال مالك: خسة أرطال وثلث، فقال: ومن أين قلتم ذلك؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصاع، فأتى أهلُ المدينة أو عامَّتُهم من المهاجرين والأنصار وتحت كل واحد منهم صاع. فقال: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله عليه، [فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبتُ من الحديث.] فرجع أبو يوسف إلى قوله»، (١) يعني: وقد كان يقول بقول أبي حنيفة: إن الصاع النبوي ثهانية أرطال. فلذلك كان المنقولُ عن أبي يوسف في الفقه الحنفي أنه قال: الصاعُ خمسةُ أرطال وثلث، خلافًا لأبي حنيفة. (١)

⁽١) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج١، ص٢٢٤.

⁽٢) الكاساني: بدائع الصنائع، ج٢، ص٥٦٧. وما كان يقول به أبو حنيفة هو كذلك قولُ محمد بن الحسن الشيباني.

نشأة الصاع النبوي وما ظهر بعده من الأصواع:

لا شك في أن الصاع النبوي هو صاع أهل المدينة الذي كان متداولاً عندهم لما هاجر إليهم النبي على إذ لم يُنقل في كتب السنة والسيرة أن النبي على وضع لهم مكيالاً غير به مكيالهم الذي ألفاهم عليه. وأخرج النسائي عن ابن عمر أن النبي قال: «المكيالُ مكيالُ أهل المدينة، والوزنُ وزنُ أهل مكة». (١) وإن قولَه في الدعاء لهم: «اللهم بارك لهم في مكيالهم، وبارك لهم في صاعهم ومُدِّهم» - كما في حديث الموطأ (٢) - يزيدنا يقينًا بهذا.

فالصاع الشرعي هو صاع المدينة الموجود في زمن النبي على والمدُّ هو مد أهل المدينة؛ إذ به جرت التقاريرُ الشرعية. وبلادُ العرب معروفة بقلة الأقوات فيها وبقناعة أهلها، وذلك يقتضي أن تكون مكاييلُهم صغيرة. ويُسمَّى المد أيضًا المَكُوك (بفتح الميم وتشديد الكاف)، كما في حديث الثلث عند النسائي. (٣) وكانت وحدة المكاييل عندهم المد، ومن أربعة أمدادٍ يكون الصاع.

وقد استمر الصاعُ النبوي مكيالاً لأهل المدينة إلى زمن هشام بن المغيرة المخزومي أمير المدينة في خلافة هشام بن عبدالملك الأموي، فجعل هشام لهم مُدًّا أكبرَ من المد النبوي وصاعًا على نحو ذلك المد، ويُسَمَّى المدَّ الهشامي والمدَّ

⁽١) سنن النسائي، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٥١٧، ص٤١٤؛ سنن أبي داود، «كتاب البيوع»، الحديث ٥٣٤، ص٥٣٧، واللفظ للنسائي.

⁽۲) الموطأ برواياته الثمانية، «كتاب الجامع»، الحديث ۱۷٤٥، ج٤، ص ٢٤٩- ٢٥٠؛ صحيح البخاري، «كتاب البيوع»، الحديث ٢١٣٠، ص ٣٤٦؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٢٣٣١، ص ١٢٦١.

⁽٣) وهو ما أخرجه عن الجعيد: «سمعت السائبَ بن يزيد قال: كان الصاعُ على عهد رسول الله ﷺ مُدَّا وثُلُثًا بمدكم اليوم، وقد زيد آفيه.» سنن النسائي، «كتاب الزكاة»، الحديث٢٥١٦، ص٤١٤. والمكوك يعدل ٢٥١٦ كيلوغرام.

الأعظم. (١) أخرج النسائي عن السائب بن يزيد (من الصحابة المتوَفَّى في سنة ٨٦هـ) أنه قال: «كان الصاع على عهد رسول الله على مُدًّا وثُلُثًا بمدكم اليوم، وقد زيد فيه.»(٢)

ثُمَّ لَا انتشر الإسلامُ في الأقطار استمر أهلُ كل قطر على الكيل بمكاييلهم المتعارَفَة، فتكاثرت المكاييلُ في بلاد الإسلام كثرة شديدة. ولا نشك في أن دواعيَ لم نطلع عليها دعت بعضَ أمراء المدينة إلى إحداث مكاييل في المدينة لم تكن في الزمن النبوي ولا في مدة لخلفاء: أحدث هشام بن المغيرة أمير المدينة مدًّا وصاعًا أكبر من مد النبي عليه وصاعه، وهما المعروفان بمد هشام وصاع هشام، وبالمد الأعظم والصاع الأعظم، وأحدث عمر بن عبدالعزيز مدًّا دُعيَ بالمد العمري.

وأحسبهم ما أحدثوا ذلك إلا لتيسير سرعة كيل الأعطية من بيت المال، وما يؤخذ على التجار وأهل الخراج من الأرزاق العائدة إلى بيت المال. ولكنهم كانوا لقرب العهد ولدقة الضبط في مأمن من المخالفة لمقدار الصاع النبوي، ولذلك نجدهم يقدرون تلك الأصواع المتداولة بينهم بها يوازي الصاع النبوي.

فلما اتسعت الأقطارُ وتباعدت العهود، تطرقت الغفلةُ أو الجهالة رويدًا بمقدار الانتساب بين مكاييل الأمصار وبين الصاع النبوي، ومن ثم تجد الفقهاء إذا أرادوا أن يقدروا المكاييل الشرعية قارنوها بمقادير مكاييل أمصارهم وموازينها من مكي وشامي وبغدادي وأندلسي، كما يراه المزاول كتب الفقه.

⁽۱) انظر مزيد بيان للمصنف في هذا الشأن في كتابه كشف المغطّى، ص١٥٦-١٥٧. قال ابن العربي في مسألة الأوزان في شرحه لكتاب الزكاة من الموطأ: «والذي يكشف الغطاء فيه أن تعلم أن الله تعلى استأثر رسولَه بجميع العلوم. فلم مات غُيِّرت الشرائع شيءًا بعد شيء، من الأذان إلى الصلاة إلى آخر رزمة الشرائع، حتى انتهى التغيير إلى الكيل، فغيَّره هشام والحجاج، فغلب المدُّ الهاشمي والحجَّاجي على مد الإسلام. وغُيِّرت الدراهم والدنانير واختلط ضربها، ودخل عليها من الزيادة والنقصان واضطراب الأقوال ما لو سمعتموه لعلمتم أنها لا تتحصل أبداً... » المسالك، ج٤، ص٢٠.

ومن العجب أن زجت الغفلة ببعض أهل العلم في اعتقاد أن الأخذ بها هو محقق الوفرة أسلم؛ لأنه أحوط؛ لأن فيه يتحقق مقدار الصاع النبوي وزيادة! وقد غفلوا عها يفوت بذلك من فضل اتباع السنة، وعها يجر إليه ذلك من الإجحاف؛ إذا كانت بعضُ المكاييل الرائجة أو التي ستوجد ناقصةً عن مقدار الصاع النبوي.

وقد روى البخاري في كتاب الأيمان عن منذر بن الجارود عن أبي قتيبة البصري عن مالك عن نافع، قال: «كان ابن عمر يعطي زكاة رمضان بِمُدِّ النبي عَلَيْ اللهِ الأول، وفي كفارة اليمين بمدِّ النبي عَلَيْ. قال أبو قتيبة: قال لنا مالك: مدُّنا أعظمُ من مدكم (يعني البركة والفضل)، ولا نرى الفضل إلا في مد النبي عَلَيْ. وقال لي مالك: لو جاءكم أميرٌ فضرب مُدَّا أصغرَ من مد النبي عَلَيْ بأي شيء كنتم تعطون؟ قلت: كنا نعطي بمدِّ النبي عَلَيْ، قال: أفلا ترى أن الأمر إنها يعود إلى مد النبي؟ (١)

وفي «المعيار» نقل جواب الحفار والقاضي (٢) عن سؤال عن العمل بقول فقيه قال إن زكاة الفطر بالوزن إعطاء أربعة أرطالٍ من الطعام ما نصُّه:

«وأما الفقيه الذي قال إن زكاة الفطر تخرج بالوزن أربعة أرطال، فقد أخلَّ بقاعدة شرعية. فإنه لو استفتاه رجلان يجب على أحدهما قمح؛ لأنه قوتُ بلده، فأفتاهما بأن يخرج كلَّ منهما أربعة أرطال، فقد جزمنا بأن أحدهما خالف السنة؛ لأن الصاع النبوي إن كان يسع أربعة أرطال من الشعير، فإنه يسع أكثرَ من ذلك من القمح والعكس بالعكس. فإنا وجدنا أهلَ المدينة لا يختلفون في أن مده على القمح

⁽١) صحيح البخاري، «كتاب كفارات الأيهان»، الحديث ٦٧١٣، ص٩٥١. والمقصود بالمد الأول مُدُّ النبي ﷺ قبل أن يُزاد فيه.

⁽٢) الحفار هو أبو عبدالله محمد بن علي المشهور بالحفار الأنصاري الغرناطي، وإمامها ومحدثها ومفتيها، ملحق الأحفاد بالأجداد، الفقيه العلامة القدوة الصالحة الفهامة، أخذ عن ابن لب، لازمه وانتفع به وغيره، وعنه خلق كابن سراج وأبي بكر بن عاصم، له فتاوى نقل بعضها في «المعيار». توفي عن سن عالية سنة ١٨٨هـ/ ١٨٨٨م. «شجرة النور الزكية» ١/ ٣٥٥، الترجمة (٩١٨م)

أكبر من رطل ونصف ولا أقل من رطل وربع. وقال بعضُهم: هو رطل وثلث، وليس هذا اختلافًا، ولكنه على وزانة المكيل من تمر أو بُرِّ أو شعير.»(١)

ضبط مقدار الصاع النبوي بوجه عام:

والسبب الجامع لهذه الحال هو فقدان المسلمين جامعةً إسلامية ترسم لهم أمورَ دينهم ويصدرون عن أمرها، وتفاقم ذلك بعد انحلال الخلافة الإسلامية وتشتت المالك وتباعد الأقطار. لذلك كان واجبًا على علماء كلِّ قطر أن يحرروا مقدارَ الصاع النبوي على المكاييل المتداولة عندهم. وقد ضبط عبدالملك بن حبيب لذلك ضابطًا صالحًا لسائر الأقطار، فقد نقل عنه القبابُ أن مقدارَ الصاع النبوي أربعُ حفنات باليدين جميعًا بكفً الرجل الذي ليس بعظيم الكفين، والمد حفنة أربعُ حفنات باليدين جميعًا بكفً الرجل الذي ليس بعظيم الكفين، والمد حفنة كذلك. وزاده شراحُ المختصر تقييدًا بأن تكون اليدان غيرَ مقبوضتين، ولا مسوطتين. (٢) ولا يخفى على عاقل أن أكف البشر لم تنقص عما كانت في زمن النبي مسوطتين. (١) ولا العلماء الخائضين في هذا الباب تناقصَها.

ضبط مقدار الصاع النبوي بمكيال تونس الحالي:

الصاع النبوي لا خلافَ في أنه أربعةُ أمداد بالمد النبوي، وقد ضبط فقهاؤنا مقدارَه بضابط لا يتخلف، وذلك فيها حكاه ابن رشد في البيان والتحصيل من كتاب الزكاة في أجوبته أن المشهور أن المدَّ النبوي وزنُ رطلٍ وثلث، قال: «واختُلِف في قدر المد بالوزن، فقيل زِنتُه رطلٌ وثلث وهو المشهور في المذهب؛ قيل بالماء، وقيل

⁽۱) أورد المصنف كلام الحفار بتصرف جمعًا وتأخيرًا، فانظره في: الونشريسي: المعيار المعرب، ج١، ص٣٩٩-٤٠. وانظر للمقارنة: البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص٣٩٦-٤٩٤.

⁽۲) الأزهري، صالح عبدالسميع الآبي: جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل (بيروت: المكتبة الثقافية، مصور عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ١٣٤٧هـ)، ج١، ص٢٤.

بالوسط من البر.»(١) وقد جزم الشيخُ ابن أبي زييد في الرسالة في باب الوضوء على أن التقدير بالماء إذ قال: «وقد توضأ رسول الله ﷺ بمد»،(١) وهو وزن رطل وثلث، فتعين أنه اختار أن الوزن بالماء، فيكون ترجيحا.

قال فقهاؤنا الرطل اثنتا عشرة أوقية، والأوقية عشرة دراهم وثلثا درهم من الدرهم الذي ضُرب في مدة عبدالملك بن مروان. وقد جعل وزنه ستة دوانق، والدانق ثماني حبات وخُسًا حبة من وسط الشعير، فوزن الدرهم خمسون حبة وخُسًا حبة من وسط الشعير، وشرطوا أن يكون كلُّ شعيرة منها مقطوعة الطرفين الزائدين على حجم الحبة. (٣)

وإنِّي قد وزنتُ هذا العدد من الشعير على الصفة المذكورة، فكان ثلاثة غرامات بميزان اليوم. كما وزنت درهمًا عتيقًا ضُرب في صدر الدولة العباسية وهو عندي، فوجدته ثلاثة غرامات أيضاً. وبذلك تحقق أن الدرهم الشرعي يزن ثلاثة غرامات بميزان تونس اليوم، فتكون الأوقية الشرعية اثنين وثلاثين غرامًا، ويكون المد النبوي الذي هو أربعة أمداد يزن ألفين وثهانية وأربعين غرامًا، وذلك من الماء.

⁽١) ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص٤٩٣.

⁽۲) القيرواني، أبو محمد عبدالله بن أبي زيد: الرسالة الفقهية مع غرر المقالة في شرح غريب الرسالة (للمغرواي)، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط۲، ۷۹۹)، ص۸۷. وهذا القول لابن أبي زيد جاء في «باب طهارة الماء والثوب ... » لا في باب الوضوء، وهو جزء من كلام طويل ينطوي على توجيه تربوي لطيف لعله من النافع جلبه هنا، قال: «وقلة الماء مع إحمكام الغشل سنة، والسرف منه بدعة، وقد توضأ رسول الله على بمد وهو وزن رطل وثلث، وتطهر بصاع وأربعة أمداد بمده عليه الصلاة والسلام.»

⁽٣) قال الفقهاء يسمى هذا الدرهم درهم الكيل؛ لأنه الذي به تُقدَّر المكاييلُ الشرعية من أوقية ورطل وصاع ومد، ويسمى الدرهم المكي. والظاهر أنهم سموه بهذين الاسمين بعد أن تعددت أنواع الدراهم ودخلت فيها الزيوف. – المصنف.

ومن المعلوم أن ميزان الليترة التي هي وحدة المكاييل التونسية في هذا الزمان هو ألف غرام من الماء المغلّى، فيكون الصاعُ النبوي يسع ليترتين ونصفَ عُشُر الليترة، وهذا مما لا مرية فيه. ثم إنا اعتبرنا هذا بضابط ابن حبيب، فكِلْنَا أربع حفنات بكفَّيْ رجل متوسِّط اليدين غير مقبوضتين ولا مبسوطتين، فوجدنا ذلك يعادل ليترتين ونصف عُشُر الليترة. وقد صدرت الفتوى مني بتقدير الصاع النبوي بهذا المقدار من عام ١٣٤٤ه وهلم جرَّا، ونُشِرت بجرائد تونس وبمصر وبجرائد ومجلات المغرب والمشرق في عدة سنين، وتلقاها أهلُ العلم بالقبول.

أما الصاع المستعمل في تونس قديمًا قبل تصيير مكاييلها إلى وحدة الليترة، فقد تردد بعضُ أهل العلم من التونسيين في نسبته من الصاع النبوي. فرأيتُ للعلامة القاضي الشيخ إسهاعيل التميمي⁽¹⁾ في جواب له من خمس مسائل سئل عنها، منها تعيين ما يلزم في زكاة الفطر بصاع تونس، فأجاب بقوله: «الذي سمعناه من شيوخنا أن الصاع النبوي، هو بكيل تونس صاعٌ وثلثُ صاع. واختبرته بِمُدِّ عندي فوجدته صحيحًا، واختبروه أنتم إن شئتم بالحفنات. نقل القباب عن ابن حبيب أن الصاع النبوي أربعُ حفناتٍ باليدين جميعًا بكف الرجل الذي ليس بعظيم الكفين.»^(٢)

وظاهرُ هذه العبارة أن الصاع النبوي يَعْدِل صاعًا وثلثًا تونسيًّا، فإذا كان ذلك مرادَه، كان الشيخُ غيرَ متحققِ مقدارَ الصاع من صاع تونس؛ لأنه ذكر أنه اختبر صاع تونس بِمُدِّ عنده، ولم يثق بصحة تقدير المد الذي عنده حتى يجعله أصلاً يُرجَع إليه. فلذلك أحال السائل على اختبار ذلك بنفسه، وعلى الرجوع إلى التقدير بالحفنات. ويحتمل أن يكون مرادُه أن الصاع النبوي إذا نُسب إلى صاع تونس كان

⁽١) هو العلاّمة المحقق أبو الفداء إسهاعيل التميمي، شيخ الاسلام المالكي بتونس، توُفّي سنة ١٢٤٨ هـ/ ١٨٣٢م.

⁽٢) لم يتسن لنا الاطلاعُ على المسائل المشار إليها، ولا نعلم أنها طبعت. ولعل الله يقيض لها ولغيرها من الآثار العلمية المغمورة مَنْ يتولَّى تحقيقها وإخراجها للناس.

يعادل صاعٌ وثلثٌ منه صاعًا تونسيًّا، فيكون قوله «بكيل تونس»، أي بصاع تونس، وعلى كل حال فالشيخ غير متحقق.

ووقع في خطبة جمعة آخر رمضان من خُطَب العلامة شيخنا سيدي سالم بو حاجب (١) عند ذكر زكاة الفطر ما نصُّه: «وهي صاعٌ بصاع نبينا ﷺ، أي أربعة أمداد، ويوافقه الصاع المعروف الآن بهاته البلاد.» وهذا يخالفُ ما نقله الشيخ

⁽١) هو سالم بن عمر بن سالم بوحاجب، ولد سنة ١٨٢٧م بقرية بنبلة من قرى السّاحل التّونسي. نشأ نشأة قروية، وكان وقته موزعًا بين القيام بأعمال زراعية تناسب سنَّه في ضيعة أبيه وحفظ القرآن وتعلم أصول الخط الكتابة. ثم انتقل إلى مدينة تونس العاصمة والتحق سنة ١٨٤٢م بجامع الزيتونة، حيث أخذ العلوم الشّرعيّة عن الشّيوخ محمد الخضار المالكي، و محمد ابن الخوجة الحنفي، و محمد النّيفر المالكي، أمّا علوم العربيّة فأخذها عن الشّيخينُ محمد حمدة ابن عاشور المالكي، و محمد معاوية الحنفي. كان مبرزًا بين أقرانه، وكان ذا ذكاء حاد وفكر وقاد، ميالاً إلى التعمق في المسائل، الأمر الذي أكسبه تقدير شيوخه وإعجابهم. ولم يكن في تحصيله العلمي يقتصر على مجرّد حضور الدّروس التي كان يلقيها الشّيوخ، بل كان ذا دأب كبير على مطالعة أمّهات الكتب وأعاليها، مثابرًا على التنقيب والبحث في المسائل، حريصًا على ضبط المعاني والألفاظ. بدأ سالم بوحاجب التّدريس بجامع الزّيتونة سنة ١٨٤٨/١٢٦٥ واستمرّ في ذلك حتى سنة • ١٩١١/ ١٣٣٠، فتخرجت عليه أجيالٌ من الدارسين منهم من صار من أبرز علماء الزيتونة كالمصنف. سُمِّي مفتيًا مالكيًّا سنة ١٩٠٥م، ثمّ رئيس المفتين المالكيين سنة ١٩١٩م. وقبل ذلك قضي مدّة بأوروبًا -وخاصّة إيطاليا- من سنة ١٨٧٣م إلى سنة ١٨٧٩م مرافقًا للجنرال حسين في مهمة رسمية تخص ما عُرِف بقضية نسيم شهامة ضابط المالية العامة للدّولة التونسية الذي فر من البلاد بعد أن تورط في العديد من التجاوزات المالية. كان بوحاجب من حداة حركة الإصلاح التي شهدتها تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان أحد أقرب المقربين للوزير المصلح خير الدين باشا ومن أحرص المتعاونين معه في سبيل ذلك، وهو أهم من اعتمد عليهم خير الدين في تأليف كتابه الذائع الصيت «أقوم المسالك». لم يترك الشّيخ سالم بوحاجب من الآثار العلمية إلا إنتاجًا يسيرًا، حيث اقتصرت تآليفه على أختام الحديث على الموطإ والبخاري، ومنها شرح مخطوط على العاصمية في الفقه. وقد ذكر له بعض المؤرخين ديوان شعر في جزءين بخط يده، إلا أنه لا يعرف عنه شيءٌ حتى الآن. وقد عرف بوحاجب بقوة تأييده لكل مظاهر حركة الإصلاح وإسهامه في أوجه نشاطها، ومنها إنشاء جريدة الحاضرة سنة ١٨٨٨م وتأسيس الجمعية الخلدونية عام ١٨٩٧م، وغيرها. توفِّيَ الشَّيخ سالم بوحاجب بالمرسى بضاحية مدينة تونس في ١٤ من ذي الحجّة ١٦/١٣٤٢ يوليو ١٩٢٤.

إسهاعيل التميمي عن مشائخه، ولم يذكر الشيخ مستندَه في ذلك هو، ولم نطلع على كلامه هذا إلا بعد وفاته رحمه الله، ففاتنا أن نراجعه في ذلك. وقد كان الشيخ حيًّا في وقت صدور التقدير المحرَّر عني وسنين بعده، ولم يغير ذلك هو، ولا راجعني فيه أحدٌ من أهل العلم. (١)

والتحقيقُ أن صاع تونس الذي كان معروفًا قبل تغيير المكاييل يسع ثلاث ليترات وثلث الليترة، وإن شئت قلت ثلاث ليترات وسبعة أجزاء من تجزئة الليترة إلى عشرين جزءًا، فيزيد على ما يسعه الصاع النبوي بمقدار ليترة واحدة وثلاثة أعشار الليترة. فالصاعُ التونسي هو مقدارُ صاع وثلث بالصاع النبوي، وهذا يوافق الاحتمالَ الثاني في عبارة الشيخ إسهاعيل التميمي، وأن الأربع الحفنات المرجوع إليها في تقدير الصاع النبوي لا تملأ صاعًا تونسيا.

خاتمت

إن مكاييلَ بلاد الإسلام أو معظمَها خالفت الصاع النبوي منذ أزمان عتيقة، وكانت الغفلةُ عن ضبطه تغر أهلَ بلاد المغرب، يحسبون أن كلَّ صاع يأتيهم من المشرق هو صاع نبوي.

⁽۱) جاء عند هذا الموضع من الكلام التعليقُ الآتي لجامع فتاوى المصنف (فتاوى الشيخ الإمام، ص ٢٨١، الحاشية رقم ١): «لكن الشيخ إسهاعيل التميمي توُقيَّ سنة ١٨٣٢/١٢٤٨، وذلك قبل ميلاد الشيخ الإمام.» وهذا التعليق لا محلَّ له، وإنها ورط فيه هذا «المحقق»؛ لأنه أسقط جزءًا من كلام المصنف ذكر فيه أستاذَه الشيخ سالم بوحاجب وخطبته الجمعية وما جاء فيها من تقديره لزكاة الفطر. ولذلك وهم صاحبُ التعليق أن المصنف يشير إلى الشيخ إسهاعيل التميمي، وإنها كلامُه في الحقيقة عن الشيخ بوحاجب، فهو مقابلة لما قرره الثاني في خطبته بها جاء في مسائل الأول. وهكذا العجلة وقلة الروية عندما توردان صاحبهها، فيصبح التحقيق مجرد كلمة لا معنى لها ودعوى لا تحصيل وراءها.

وربيا كان بعضُ الحجيج يأتي بمكاييل من المدينة المنورة أو مكة المشرفة، تُنسب إلى المد والصاع النبوي وما هو بموافقه. ففي المعيار للونشريسي من جواب الحفار: «والحاج الذي جلب المدَّ من المدينة إن كان صادقًا، فالمدُّ الذي جلب يُقطع بأنه ليس على مقدار مدِّه السَّخِيُّ؛ إذ مقدارُه على ما عبر ستُّ عشرة أوقيةً من القمح، والمعوَّلُ عليه في مقداره ما يعلم من الأئمة المقتدى بهم.»(١)

⁽۱) الونشريسي: المعيار المغرب، «نوازل الزكاة»، ج١، ص٣٩٩. وللمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع، انظر بحثًا تاريخيًّا مقارنًا وافيًا مع ربط للصاع بالمكاييل الحديثة في: فاخوري، محمود وخوام، صلاح الدين: موسوعة وحدات القياس العربية والإسلامية وما يعادلها بالمقادير الحديثة (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٢)، ص٢٥٥-٢٧٠. أو مجلة الحكمة العدد الثالث والعشرون، رجب ١٤٢٢هـ، تحويل المكاييل والموازين للأوزان المعاصرة، إعداد الدكتور محمد إبراهيم مصطفى الخطيب، ص١٦٥-٢٤١.

زكاة الأموال(١)

اصطلح أهلُ تونس على أن جعلوا يوم عاشوراء هو يوم إخراج زكاة أموالهم، والظاهر أنهم اعتبروا في ذلك أن المحرم هو مبدأ السنة العربية الإسلامية الهجرية. ولعلهم كانوا في هذه الأقطار يبتدئون في المحرم عقدَ شركات التجارة، وتنتهي عنده المحاسبات بين الشركاء وتقويم سلع التجارة.

ولعلهم في تعيينهم شهرًا لإخراج زكاة الأموال تابعون لاصطلاح سابق في صدر الإسلام، يشير إليه ما رواه الإمام مالك رحمه الله في الموطأ في باب الزكاة في الدين: أن عثمان بن عفان كان يخطب فيقول: «هذا شهرُ زَكاتِكُم، فَمَنْ كان عليه دينٌ فليُؤدِّ دَيْنَه، حتَّى تَحْصُلَ أموالُكم فتؤدون منها الزكاة». (٢) قال شراحه: وذلك

⁽۱) الهداية الإسلامية، المجلد ۷، الجزء ۱۰، ربيع الثاني ١٣٥٤ (ص٥٢٥-٥٣٣)؛ المجلة الزيتونية، المجلد ۱، الجزء ۷، محرم ١٣٥١/ مارس ١٩٣٧ (ص٥٣٥-٣٢٨). هذه المقالة هي في الواقع إعادة صياغة لمجموعة من الفتاوى أساسها فتوى عن وقت وجوب الزكاة في النقدين والأوراق المالية وكيفيتها، ذكر الدكتور محمد السويسي أن «هذه الفتوى كان الشيخ ابن عاشور ينشرها كل عام في شهر المحرم طيلة وجوده على رأس مشيخة الإسلام. ومن ذلك أنه نشرها بجريدة الزهرة، عدد ١٩٦٨، ١٣١ محرم ١٩٣٥/١٩٥٥ (ص٢-٣) مع اختلاف يسير.» التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٥٦٢، الحاشية ٣. أما الأجزاء من الأخرى من المقالة - وهي تشمل الكلام على مصارف الزكاة والكلام على نقل الزكاة من بلد وجوبها إلى بلد آخر - فقد صدرت في صورة فتاوى في في جريدتي الزهرة والنهضة خلال السنوات ١٩٣١/١٣٥١ و١٩٣٤/١٩٥٤ و١٩٣٥/١٩٣٥ و١٩٣٥/١٩٣٥ و١٩٣٥/١٩٥٠). وقد اعتمدنا في ضبط و٥١٣٥/١٣٥٠ (انظر المرجع نفسه، ص٠٠٠-١٠١ و٧٣١-٧٣١). وقد اعتمدنا في صورة مقال النص على مجلتي «الهداية» و«الزيتونية» حيث نشر مستقلاً عن سؤال الاستفتاء في صورة مقال قائم بذاته.

 ⁽۲) موطأ الإمام مالك، «كتاب الزكاة»، الحديث ٦٤٥، ج٢، ص٣٤٣ – ٢٤٤. وانظر كذلك: المدونة الكبرى، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٨٣.

في شهر رجب. (١) ولم يتكلم شراحُ الموطأ في هذا الأثر بكلام شاف؛ فمنهم من سكت، ومنهم مَنْ أجمل، وذلك دليلُ حيرتهم فيه. وذكر أبو الوليد الباجي في المنتقى احتمالاتٍ في المراد منه كلُّها مدخولة. (٢)

وكلامُ الموطأ صريحٌ في أن هذا الكلام كان يتكرر من عثمان في هذا الشهر من كل عام، لقول الراوي: «كان يقول». فقول عثمان: «فمن كان عليه دين» إلخ، يعين أن يكون مراد عثمان بقوله «زكاتكم» زكاة النقدين وما في معناهما من التجارة

⁽١) لم أجده لا في المنتقى للباجي، ولا في القبس والمسالك لابن العربي، ولا التمهيد والاستذكار لابن عبدالبر، ولا في غريب الموطأ لعبدالملك بن حبيب. وهو عند الزرقاني ونقله عنه اللكنوي، قال: «[قوله]: هذا شهر زكاتكم، قيل: الإشارة لرجب وإنه محمولٌ على أنه كان تمام حول المال، لكن يحتاج إلى نقل. ففي رواية البيهقي المذكورة عن الزهري: ولم يسم لي السائبُ الشهر، ولم أسأله عنه. » الزرقاني: شرح الزُّرقاني على موطأ الإمام مالك، ج٢، ص١٤١؛ موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيبان مع التعليق الممجد على موطأ محمد شرح العلامة عبدالحي اللكنوي، تحقيق تقى الدين الندوي (بوميائي: دار السنة والسيرة / دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٢، ص١٣٠-١٣١. وقال ابن رجب: «وأما الزكاة فقد اعتاد أهلُ هذه البلاد إخراجَ الزكاة في شهر رجب، ولا أصلَ لذلك في السنة، ولا عُرف عن أحد من السلف. ولكن رُوي أن عثمان خطب الناس على المنبر فقال: هذا شهرُ زَكاتِكُم، فَمَنْ كان عليه دينٌ فلْيُؤدِّ دَيْنَه، وليزكُّ ما بقى، خرجه مالك في الموطأ. وقد قيل: إن ذلك الشهر الذي كانوا يخرجون فيه زكاتهم نُسى فلم يُعرف. وقيل: بل كان شهر المحرم؛ لأنه رأس الحول، وقد ذكر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم أن الإمام يبعث سعاته لأخذ الزكاة في المحرم. وقيل: بل كان شهر رمضان لفضله وفضل الصدقة فيه. وبكل حال، فإنها تجب الزكاة إذا تم الحول، فكل أحد له حولٌ يخصه بحسب وقت ملكه للنصاب، فإذا تم حوله وجب عليه إخراجُ زكاته في أي شهر كان. » ابن رجب الحنبلي الدمشقي، زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن أحمد: لطائف المعارف فيها لمواسم العام من الوظائف، تحقيق عامر بن على ياسين (الرياض: دار ابن خزيمة، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص ٢٨٩.

⁽٢) قال الباجي: «قوله: هذا شهر زكاتكم، يحتمل أن يقول هذا لمن عرف حاله في الحول، ويحتمل أن يريد أنه الشهر الذي جرت فيه عادة أكثرهم بإخراج الزكاة فيه، إن كان يريد العين وإن كان يريد الماشية والذي يجب إخراج الزكاة فيه، ليتمكن من بعث السعاة ذلك الوقت، فيؤخذ الزكاة فيها ولا يحتسب لهم في شيء من ذلك بها عليهم من الدين. «المنتقى، ج٣، ص١٦٤. وقد تابع الباجي في كلامه ابن العرب بصورة حرفية. انظر المسالك، ج٤، ص٤١٦.

والديون. فيدلنا ذلك على أن المسلمين كانوا قد جعلوا شهر رجب مبدأ العام التجاري، ففيه يعقدون عقود القراضات، ويتحاسبون على الديون. وهذا من المعروف في كل قطر أن يكون لهم شهرٌ يعتبرونه مبدأ سنة نوع من المعاملات، نظيرَ ما عندنا بتونس في أكرية الرباع وفي أكرية الأرضين.

فمَنْ لم يكن ضابطًا لمبدأ حول النقدين عنده (ويكثر عدمُ الضبط في ذلك) يصير إلى الحول المعين عند أصحاب المعاملات، فيزول الإشكالُ الذي عرض لشرَّاح الموطأ في هذا الأثر. ولولا أن أهلَ تونس في القديم اعتبروا هذا المعنى كما اعتبره الذين خاطبَهم الخليفةُ الثالث، لمَا جاز لأحدٍ تأخيرُ زكاته إلى وقت معين إذا كان قد مضى على النصاب عنده عام، فإن مرورَ الحول على نصاب زكاة المال المقتنى كان قد مضى على النصاب عنده عام، فإن مرورَ الحول على نصاب زكاة المال المقتنى يختلف باختلاف أحوال اجتماع نُصب الأموال عند أربابها. والأمر سهلٌ إذا عسر ضبطُ مبادئ الأعوام بالنسبة لغالب الناس، فيُجعل يومُ عاشوراء هو وقت زكاة النقدين والتجارة.

فأما زكاة النقدين، فهي في الذهب والفضة المسكوكين، وفي قطع الذهب والفضة غير المُعَدَّة للباس المأذون فيه شرعًا، إذا مر عليها حولٌ وهي في ملك صاحبها. فأما الذهبُ فتجب فيه الزكاةُ إذا بلغ منه مقدارَ عشرين دينارًا شرعيًّا فصاعدًا، مضى عليها الحول. والدينار الشرعي وزنُه أربعةُ غرامات وعشرون سنتغرام من الذهب الخالص غير المخلوط. وحيث كانت السكةُ الذهبية في ممالك العالم المتمدن مخلوطةً على نسبة تسعين غرامًا وأربعين سنتغرام من سكة الذهب المعروفة، أعني مقدار أربع عشرة قطعة وخُمُسي قطعة من قطع اللويز، وذلك صرف ألف وتسعائة وخمسين فرنكًا فصاعدًا بحساب رواج اللويز (۱) اليوم في صرفه بسكة الفضة أو بكوارط البنك. (۲) وإذا كان الذهبُ أكثرَ خلطًا بالنحاس كذهب تونس الفضة أو بكوارط البنك. (۲)

⁽١) قطع الذهب.

Bank notes. (Y)

المصوغ المعبَّر عنه بذوق تسعة، يكون النصابُ منه ضعفَ هذا المقدار تقريبًا، ويُخرِجُ المزكِّي على جملة ما عنده من الذهب رُبُعَ العشر، أعني اثنين ونصفًا في المائة.

وأما الفضة فنصابها مائتا درهم، والدرهم وزنّه ثلاثة غراماتٍ من الفضة الحالصة. وحيث كانت الفضة المسكوكة في المالك المتمدنة مخلوطة بنسبة ٨٣ جزءًا ونصف في المائة من النحاس، فنصابُ الفضة ستائة غرام فضة خالصة، فإذا زيد عليها ما يعادل ما في الفضة من الخلط يكون نصابُ الفضة من ٧٠٠ غرام من سكة الفضة، وذلك مقدارُ سبعهائة فرنك فصاعدًا من سكة فرنسا وتونس الفضية الرائجة الآن بالمملكة التونسية. وعلى هذا التقدير يجري العملُ في بلاد الإسلام بنسبة صرف الغرام من الفضة، ويخرج المزكي عن ذلك ربع العشر.

واعلم أن المرجع في تقدير نصاب الزكاة للدرهم الشرعي، وهو الذي يساوي ثلاثة غرامات من الفضة الخالصة، وهذا الدرهم هو المسمّى بدرهم الكيل. وإنها سمي بدرهم الكيل؛ لأن الخليفة عبدالملك بن مروان رحمه الله جعل الدرهم الشرعي هو وحدة المكاييل. قال فقهاؤنا: الدرهمُ الشرعي هو المسمّى بدرهم الكيل، وهو خمسون حبةٍ وخُمسًا حبة من مطلق الشعير. وسمي درهم الكيل؛ لأنه بتكييل عبدالملك بن مروان (أي بتحقيقه)، ولأنه تُقدّر به المكاييلُ الشرعية من أوقية ورطل وصاع ومد.

أما درهم النقد فأصنافٌ شتّى في العصور المختلفة من عصور الإسلام، كما هو الحال في المكاييل. والدرهم الشرعي هو درهمٌ من دراهم النقد في عصر الدولة الأموية والدولة العباسية، والعبرةُ بالدرهم الذي بينته. وأما تذاكر البانكة المعبّرُ عنها بالكوارط، فإنها تعتبر مقاديرُها المرسومة عليها، فالنصابُ من كوارط بنك فرانسا والجزائر هو مقدارُ سبعائة فرنك فأكثر، ويخرج عنها ربع العشر، أعني اثنين ونصفًا في المائة. وذلك لأن الكوارط هي في الأصل بمنزلة ديونٍ وأماناتٍ عند

شركات البنوك مع إمكان قبض مقدار ما يُرسم بها، فبذلك كان لها حكمُ المال الناض على قول ابن القاسم رحمه الله في مثل هذا النوع من الديون حسب تحقيق نحارير المذهب، كابن عبدالبر وابن رشد وخليل وابن عاشر. ثم إن هذه الديون المعبر عنها بكوارط البانكة بلغت بسبب قوة الثقة بالشركات المدينة بها وضهان الحكومات فيها إلى أن صار لها من الرواج بين الناس مثلُ ما للنقدين، فكانت جديرةً بأن تأخذ أحكامَ النقدين، إذ الأحكامُ منوطةٌ بالمعاني لا بالألفاظ.

وأما زكاة التجارة، فالتجارة قسان: إدارة واحتكار. وأما الإدارة فهي غالبُ أنواع التجارة التي يقرر أصحابُها أرباحًا مناسبة لإقامة تجارتهم، بحيث يكثر عندهم البيعُ وتجديد السلعة. فهؤلاء يقوِّمون سِلَعَهم في مبدإ كل عام، فإذا بلغت قيمتُها حدَّ النصاب بأحد النقدين -وهو في تونس الفرنك؛ لأنه الرائج في التعاقد-فيُخرجون زكاتَها ربع العشر. وكذلك أرباحُهم الناضَّة بأيديهم أو المؤمنة في البنوك، يزكونها إذا مضى حولٌ على رأس المال. وكذلك الديونُ التي لهم على الناس إذا كانت في محلَّ ثقة وأمانة مع إمكان استخلاصها، ويطرحون الديونَ التي عليهم من جملة أموالهم، ويزكون ما فضل بعد طرح الديون. (1)

وأما الاحتكار فهو المعبَّرُ عنه في اصطلاح التجار بالتجارة الميتة التي يطلب أصحابُها أرباحًا عظيمة، حيث لا يبيعون إلا قليلا. فهؤلاء لا يزكون إلا إذا باعوا السلعة بعد حول فأكثر من اليوم الذي زكُّوا فيه أثهانها، فيكون عامُ كلِّ واحد من هؤلاء متعدداً. فلكل سلعة نصابُ عامِها الخاص بها، فيجب عليهم ضبطُ ذلك بالتحرير لئلا يؤخِّروا زكاة كلِّ سلعة باعوها عن وقت وجوب زكاتها.

⁽۱) انظر في هذا: المدونة الكبرى، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٦٢–٣٦٤؛ النوادر والزيادات، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص١٦٧–١٦٨.

ومصارفُ الزكاة مجموعةٌ في قوله تعالى: ﴿ ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَمَا الذين يبعثهم الأمير لاستخلاص وَٱلْمَسَكِينِ وَٱلْعَيْمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٢٠]، وهم الذين يبعثهم الأمير لاستخلاص الزكاة وكتابة مقاديرها ونحو ذلك، فيأخذون أجورهم على خدمتهم من أموال الزكاة. ﴿ وَٱلْمُوَلَّفَةِ فُلُومُهُمْ ﴾، وهم الذين دخلوا في الإسلام حديثًا، ﴿ وَفِي ٱلرِّقَابِ ﴾ أي عتق العبيد، ﴿ وَٱلْفَرِمِينَ ﴾، وهم الذين عليهم ديونٌ في غير معصية، أو في معصية وثبتت توبتُهم منها، ولم تكن لهم أموالٌ فاضلة تُدفع منها ديونُهم ولو كانت لهم عروضٌ تكفي عيالهم، ﴿ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ وهو الغريب إذا لم يجد مالاً في بلد غربته في طريق سفره. (١)

واعلم أنه يجوز للإنسان أن يعطي زكاته إلى أقاربه الذين لا تجب عليه نفقتُهم، ويجوز للمرأة أن تعطي زكاة مالها لزوجها الفقير أو المدين. ويُعْطَى لكلِّ واحدٍ من مصارفها ما يكفيه لدفع السبب الذي لأجله استحقَّ الزكاة. و[اعلم] أن زكاة النقدين تُوزَّع في البلد الذي فيه المالك، والمراد بالبلد هو الموضع الذي ينضط بالعرف بأنه بلد، إذ قد تكون الأرضون شاسعةً لا سُكَّانَ فيها، وهي تابعةٌ لمدينة أو قرية كالهناشير التابعة للبلدان، أو تكون حولها وعن بعد منها أحياء أو بيوت، فموضع الوجوب ما كان بلدًا، أو قرية، أو قرى متجاورة، أو أحياء، هي أقرب لموضع المزكي.

⁽۱) لم يبين المصنف ما المراد بـ «في سبيل الله»، كما بين بقية المصارف. ولعله من المناسب هنا جلبُ كلامه في ذلك من التفسير، حيث قال: «وسبيل الله لم يُختلف أن الغزو هو المقصود، فيُعطى الغزاة المحتاجون في بلد الغزو، وإن كانوا أغنياء في بلدهم. وأما الغزاة الأغنياء في بلد الغزو فالجمهور أنهم يُعطَوْن، وبه قال الشافعي وإسحاق، وقال أبو حنيفة: لا يُعطَون. » ثم قال توسيعًا لمعنى في سبيل الله: «والحق أن سبيل الله يشمل شراء العدة من سلاح وخيل ومراكب بحرية ونوتية ومجانيق، وللحملان، ولبناء الحصون وحفر الخنادق، وللجواسيس الذين يأتون بأخبار العدو. وبه قال محمد بن عبدالحكم من المالكية، ولم يُذكر أن له مخالفًا، وأشعر كلام القرطبي في التفسير أن قول ابن عبدالحكم مخالفٌ لقول الجمهور. » تفسير التحرير والتنوير، ج٦/ ١٠ م ٢٣٩ – ٢٤٠.

وأما نقلة الزكاة إلى موضع غير الموضع الذي وجبت فيه، ففيه صور:

١ – الصورة الأولى: أن يكون أهلُ الموضع أغنياء، أو يكون المحتاجون فيهم قليلاً جدًّا، قال مالك: يجوز أن تُنقل الزكاةُ إلى البلد الذي فيه المساكين، ويُنقل ما فضل عن فقراء البلد إلى فقراء البلد الآخر. (١)

٢- الصورة الثانية: أن يكون في بلد الوجوب فقراء، ويكون في بلد آخر مجاعة أو حاجة، فيجوز نقلُ الزكاة إلى البلد الذي فيه المجاعة حتى يستغني فقراؤه، ولا يُعطى منها فقراء البلد الذي وجبت فيه الزكاة إذا كان فقرهم لم يبلغ مبلغ الحاجة أو المجاعة.

٣- الصورة الثالثة: أن يفضل من مقدار الزكاة ما هو زائدٌ على حاجة فقراء البلد الذي وجبت فيه الزكاة، فهذا يُنقل إلى فقراء بلد آخر. ثم إن المزكِّي إذا دفع زكاتَه لفقراء بلدٍ غير البلد الذي وجبت فيه الزكاة في الصورة التي لم يُؤْذَنْ له فيها بنقل الزكاة أجزأه ذلك، ولكنه فعل مكروهًا، وهو قولُ ابن القاسم رحمه الله. (٢)

وحرره الفقير إلى ربه محمد الطاهر ابن عاشور

شيخ الإسلام المالكي لطف الله به

في ٣٠ ذي الحجة ١٣٥٥، وفي ٣ مارس من سنة ١٩٣٧.

⁽۱) القيرواني: النوادر والزيادات، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص ٢٠ - ٢٩٣ ؛ ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الحبوب والفطر»، ج٢، ص ٥٠١ - ٥٠٠ .

⁽۲) انظر المواق: التاج والإكليل بهامش مواهب الجليل للحطاب، ج٣، ص٢٤٧. وراجع كذلك في نقل الزكاة، القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ٢٤٢١/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٩٧- ٢٠٠٩.

زكاة الحبوب(١)

لَـــ العرب التي نشرتُها مجلةُ «الهداية الإسلامية» الغراء في الجزء ٣ من المجلد ١١، ورد علي الربعة أسئلة من بعض أهل الإسلامية الغراء في الجزء ٣ من المجلد ١١، ورد علي الربعة أسئلة من بعض أهل العلم يتطلب زيادة البيان، فأردتُ أن أبسطها هنا زيادة في التبيين، ورجاء للتهمم بمقام «مَنْ يرد الله به خيرًا يفقّهْ في الدين». (٢)

أولها: في بيان حال ما شاع على ألسنة بعض طلبة العلم يتناقلونه أن النصاب الشرعي لزكاة الحبوب والثار هو قفيزان بالقفيز التونسي الذي هو مائة واثنان وتسعون صاعًا بالصاع التونسي.

والجواب عن هذا أن النصاب هو ما بينته في الفتوى، فإني اعتبرت فيه التقدير الشرعي على المذهب المالكي المستند في تقديره إلى صاع المدينة المأثور عن النبي على وهو الذي سهاه مالك رحمه الله في الموطأ المد الأصغر والمد الأول أيضًا، ويقابله المد الأكبر وهو المد الهشامي المنسوب إلى هشام بن إسهاعيل المخزومي أمير المدينة في خلافة عبدالملك بن مروان، وهو يساوي مُدَّيْن من المد النبوي.

والنصابُ خمسة أوسق شرعية، وهي ستة أقفزة وربع قفيز بالقفيز الشرعي. وذلك المقدار قد صيرتُه إلى المكيال التونسي المستعمل الآن والمشتهر في كثير من العالم بقاعدة الرجوع إلى تصيير الصاع النبوي إلى ما يسعه من الماء، وتصيير ذلك المقدار من الماء إلى ميزان الأوقية والدرهم الشرعي.

⁽١) الهداية الإسلامية، المجلد ١١، الجزء ٦، ذور الحجة ١٣٥٧/ يناير ١٩٣٨ (ص٢٧٤-٢٧٦).

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديثان ۱۰ و۱۳، ص١٦-١٧ (وكذلك الأحاديث ٣١١٦، ١٠١٢، ص٢١٦، سنن ١٠٤١، صحيح مسلم، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٠٣٧، ص١٠٣٠؛ سنن الترمذي، «أبواب العلم عن رسول الله عليه»، الحديث ٢٦٤٥، ص٢٢٤.

ولا التفات إلى غير ذلك من التقادير التي عالجها كثيرٌ من الناس فلم يحصلوا على طائل، إذ انتشروا في طرق التقريب بأسماء المكاييل المختلفة باختلاف العصور والبلدان، مع أن أسماء المكاييل والموازين غيرُ منضبطة المسمَّيات ولا متحدة في بلدان المسلمين، فهنالك المدني والمكي والبغدادي والشامي والقرطبي والقيرواني والمصري والتركى وفروعها.

وحسبُك أن لنا في القطر التونسي في القديم عدة مكاييل وموازين تتحد أساؤها وتختلف مسمياتُها باختلاف المدن واختلاف أصناف المكيلات والموزونات، فيوجد القفيز التونسي والقفيز الباجي لكيل الحبوب، ويوجد المطر التونسي والمطر السوسي لكيل الزيت، ويوجد الرطل العطاري والرطل الخضاري. فالمرجع إلى التقدير الشرعي، فهو الذي يتضح به الواجبُ في الزكاة.

ثانيها: طلب توجيه الفرق بين عدم اعتبار مصاريف الأرض في مثل الكراء والتسميد بالفسفاط وبالغبار حيث جعلناها غير موجبة لإخراج نصف العشر، وبين اعتبار الشريعة السقي بالآلات والدواليب والماء المشترى موجبة لإخراج نصف العشر في زكاة الحبوب والثمار.

والجواب أن بيان الفرق في ذلك أن المنصوص في السنة الصحيحة والذي أخذ به أئمة فقهاء الأمصار أن لا ينقص المقدار الواجب في زكاة الحبوب والثمار عن العشر إلى نصف العشر إلا فيما يُسقَى بالدواليب والنواعير ونحوها مما فيه نفقة على جلب الماء للسقي، ولم يلتفتوا إلى مصاريف الخدمة والغبار مع أنها لا تخفى. وكذلك التسميد بالفسفاط وغيره، وكذلك الحرث والدرس بالآلات التي تستدعى نفقات.

وتوجيهُ ذلك فيها يظهر لي أن تسميد الأرض واستعمال الآلات الحديثة للحصد والدرس لا يتوقف عليه حصول الحب والثمار، بل إنها يزيد به المقدار المتحصل منهما أو يفيد الفلاح سرعة في استحصال نتائج فلاحته بحيث يستطيع

بيعها باكرًا والأمن عليها من العاهات ومن التلاشي وإعادة حرث أرضه باكرًا. وذلك كله يستفيد منه الزارع أو الغارس زيادة ثروة، مثل استفادة فرص التجارة، فيتعين الأداء على ذلك المتحصل، ولا وجه للنقص منه. فهو كالأداء على أرباح التجارة؛ لأنها أموالٌ مستفادة من بزيادة العمل.

بخلاف السقي بالماء المجلوب بالآلات أو بالثمن؛ فإن السقي يتوقف عليه وجود الزرع والثمر، إذ لا يوجدان بدون ماء، فالماء مع الأرض هما الركنان لتكوين الزرع، قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَ يَتُمُ مَا تَحُرُونُ ﴿ آَا الله عَلَى الله عَل

فجعل الأصلَ صبَّ الماء وشق الأرض، وكان شأن الماء أن يجعل في الأرض بدون كلفة، فهو ينزل عليها مطرًا أو ينساق إليها سيحًا أو واديًا. فكان الإنفاق على جلب الماء للزرع أو الغرس يكلف صاحبه كلفًا غير معتادة في الغالب، وهو مضطر إلى ذلك الإنفاق لتحصيل الزرع إذ بدونه لا ينبت. فلذلك كان حريّاً بالحط عن جالبه من المقدار الواجب أداؤه في الزكاة.

وبهذا التقرير يظهر الفارقُ بين الماء المجلوب بالدواليب وبين التسميد بالفسفاط والخدمة بالآلات الجديدة، وهو فارقٌ مؤثّرٌ يمنع قياسَ هذه على ذلك، وإن تساويًا في أصل الكلفة والنفقة.

ثالثها: بيان إخراج القيمة عينًا عِوضًا عما وجب دفعُه في زكاة الحبوب والثمار، وذلك أن الأصل هو أن تُدفع الزكاةُ من عين ما وجبت فيه، لكن إذا أجبر المزكي على دفع القيمة - كما هو واقع في دفع العشر عندنا بتونس - فذلك مجزئ، نص عليه في المدونة. على أن ابن القاسم روى عنه صاحباه أبو زيد ابن أبي الغَمر

وعيسى بن دينار أنه يجزء إخراجُ الثمن نقدًا بدلاً عن الحبوب والأنعام دون العكس ولو بدون جبر، إلا أنه رآه مكروهًا، وفي هذه الرواية توسعة على الناس اليوم.

ويشهد لصحة هذه الرواية ما ثبت في الصحيح أنَّ معاذ بن جبل على قال الأهل اليمن: «اثتُونِي بِعَرْضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ أَوْ لَبِيسٍ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانَ الشَّعِيرِ وَالذُّرة، الشَّعِيرِ وَالذُّرة، أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لأَصْحَابِ النَّبِيِّ عَلَيْ بِالمَدِينَةِ.» (١) وكتب أبو بكر على في فريضة الصدقة: «ومن بلغت عنده في الصدقة الحقة وليست عنده إلا بنت لبون فإنه تقبل منه بنت لبون ويُعطى شاتين أو عشرين درهماً.» (٢)

رابعها: أن مَنْ كان ثمره كله نوعًا واحدًا سواء كان من جيد التمر أو من رديئه هل يخرج الزكاة من عين ثمره أو يخرجها من وسط أنواع التمر؟ وهذه مسألة نبه عليها ابن الحاجب في المختصر بقوله: «وفي الثار ثالثها المشهور إن كانت مختلفة فمن الوسط، وإن كانت واحدًا فمنه. »(٣) قال شراحه:

القول الأول: أنه يؤخذ من الوسط مطلقًا كالماشية، وهو قول عبدالملك بن الماجشون، ورواه ابن نافع، وهو ظاهر الموطأ (يعني فيها رواه مالك رحمه الله في زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب عن زياد بن سعد عن ابن شهاب أنه قال: «لا

⁽١) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة - باب العرض في الزكاة»، ص ٢٣٤.

⁽٢) عن أنس بن مالك أن الله «أن أبا بكر الله فريضة الصدقة، التي أمر الله رسوله الله يلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقه، فإنها تُقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهمًا. ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده الحقة، وعنده الجذعة، فإنها تُقبل منه الجذعة، ويعطيه المصدِّقُ عشرين درهمًا أو شاتين. ومن بلغت عنده صدقة الحقة، وليست عنده إلا بنت لبون، فإنها تقبل من بنت لبون، ويعطيه المصدِّقُ عشرين درهمًا، ومن بلغت صدقة بنت لبون، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويعطيه المصدِّقُ عشرين درهمًا أو شاتين. ومن بلغت صدقته بنت لبون، وليست عنده، وعنده بنت مخاض، فإنها تقبل منه بنت محيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث منه بنت مخاض، ويعطي معها عشرين درهمًا أو شاتين».» صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث منه بنت مخاض، ويعطي معها عشرين درهمًا أو شاتين».» صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»،

⁽٣) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٨٢.

يُؤخذ في صدقة النخل الجُعرور، ولا مصرانُ الفارة، ولا عذقُ ابن حبيق، قال: وهو يُعد على صاحب المال، لا تؤخذ منه الصدقة.» (١) وقد تكون في الأموال ثمار لا يؤخذ الصدقة منها، من ذلك البُردى وما أشبهه، لا يؤخذ من أدناه كما لا يؤخذ من خياره، وإنها تؤخذ من أوساط المال).

القول الثاني: يؤخذ من الموجود مطلقًا، وهو قول أشهب؛ لأن الأصل إخراجُ زكاة كلّ مال منه، واستثنى الشرعُ الماشيةَ فلا يؤخذ الرديء منها، فيبقى ما عداها على الأصل.

القول الثالث: إن كان التمر نوعًا واحدًا أُخذ منه جيدًا كان أو رديئًا، وإن كان أكثرَ من نوع أُخذ من الوسط. وهذا قولُ ابن القاسم، وروايتُه في المدونة. (٢) وهو المشهور، وبه الفتوى. ولذلك قال خليل: «وأُخِذَ من الحب كيف كان، كالتمر نوعًا أو نوعين، وإلا فمن أوسطهما. (٣)

إلا أن قولَ خليل «أو نوعين» سهو، ولذلك انتقده الحذاقُ من شراحه، والصواب: كالتمر نوعًا واحدًا، وإلا فمن أوسطها. (١)

⁽١) الموطأ برواياته الثمانية «كتاب الزكاة»، الحديث ٦٦٢، ج٢، ص٢٧٤.

⁽٢) المدونة الكبرى، «كتاب الزكاة الثاني»، ج١، ص٥٥٥.

⁽٣) الآبي الأزهري، الشيخ صالح عبدالسميع: جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بدون تاريخ)، ج١، ١٢٦. وانظر كذلك: ابن شاس: عقد الجواهر الثمينة، ج١، ص ٢٢٠-٢٢١.

⁽٤) انظر تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في: القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤)، ج٣، ص٩٢.

التعامل بالأوراق المالية(١)

نشرت جريدة «العصر الجديد» (ص٣، العدد ٦، ٢٣ شوال ١٣٣٨/ ١٩٣٨) الأسئلة الآتية حول الأوراق المالية:

ما هو حكم «الكوارط» المالية في الصرف؟ وهل النسيئة فيها تمنع أم لا؟ وهل المنع عند اعتبارها عروضًا يتحقق في النسيئة مفاضلة أم لا؟ وما العلة في التحرم عند إلحاقها بالنقدين: هل التعليل بالذات للنقدية أو اتخاذها أثمانًا؟ وما هي أحكام الضرورة فيها؟

فأجاب المصنف بها يلي:

حكم الربا في التعامل بالأوراق المالية:

يطلق الربا في اصطلاح الفقهاء على معان:

أحدها: ربا الجاهلية، وهي الزيادة في الدين لأجل التأخير.

الثاني: التفاضل في بيع الشيء بجنسه من أجناس وردت في السنة، (٢) وسُمِّيَ ربا الفضل.

الثالث: التأخير في بيع الشيء بجنسه من تلك الأجناس، وسُمِّي ربا النسيئة.

⁽۱) جريدة الوزير، العدد ٢٦، ٦ صفر ١٩٢٠/١٣٣٩ (ص٤). نقلاً عن: التوزري: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٩٨٩-٩٩٢.

⁽٢) والأجناس أو الأصناف المشار إليها هي الستة التي جاء ذكرها في حديث عبادة بن الصامت الله قال: «إني سمعت رسول الله على ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواءً بسواء، عينًا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربَى.» صحيح مسلم، «كتاب المساقة»، الحديث ١٥٨٧، ص ١٦٥-١٦٦.

الرابع: البيوع التي تؤول إلى الربا، وهي التي تعتريها تهمة كون التعامل بها على الصفات المذكورة فيها، لأجل التوصل إلى نوع من أنواع الربا المتقدمة.

فأما إجراء أحكام الربا بالمعنى الأول على المعاملة فيها، فلا حاجة للتنبيه عليه لوضوحه، إذ كل ما أدى إلى انتفاع المتسلف ممن سلفه فهو حرام، سواء كان التعامل بالنقدين أم بغيرهما.

وأما إجراء أحكام الربا بالمعنيين الثاني والثالث، فهو متصور فيها؛ إذ لا يقصد التعامل بذواتها حتى تباع الورقة بورقتين أو تباع الورقة بمثلها نسيئة، وإنها النظر إلى قيمتها.

وأما إجراء أحكام الربا بالمعنى الرابع، فهو محل النظر ومناط السهم من الوتر، ولا بد أن نلم بها يحتمل من صور التعامل بها ثم ننزله على أحكامه ونلهم شارده بزمامه. وذلك أن إعطاء الورقة قد يكون في شراء أشياء، وقد يكون لقبض قيمتها نقدًا، وقد يكون مبادلة لها بورقة أو أوراق أخرى. وفي كلِّ إما أن تُعطى الورقة لمِن هي دين عليه، أعني «البانكة» التي روجتها أو تُعطى لغيرها. فتلك سِتُّ صور.

فأما تسليمها لمن هي دينٌ عليه، أعني «بانكتها»، فإن كان لقبض قيمتها عينًا فهو اقتضاء دين وهو صحيح، وإن كان لقبض أوراق أخرى تساويها فهو استبدال حجج، كما يكون له دين على آخر في صك واحد فيستبدلانه بصكوك متعددة وهو جائز.

وقد يُتوهم بادئ النظر أنه فسخُ دين في دين، ولكن لا توجد حقيقةُ فسخ الدين في الدين منطبقةً عليه؛ لأن تلك الحقيقة عبارةٌ عن أن يكون شيء في ذمة شخص فيفسخه شيء آخر لا يتعجله ربُّ الدين، أي بتجديد دين آخر عوضه. وإنها يقع ذلك غالبًا مع اختلاف جنسيْ الدَّينين، وقد يكون مع اتحادُهما بزيادة في الثاني ليُتوصَّل في الحالين إلى المراباة مستورة تحت صورة دين جديد. (۱)

⁽١) انظر للمزيد من التفصيل حول فسخ الدين في الدين عند الدردير: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ج٣، ص٦١-٦٢. هذا وعبارة «فسخ الدين في الدين» من المصطلحات الفقهية =

وعُلِّل منعُه بها ذكره الإمام المازري في شرح التلقين بأن التأخير لا يقع غالبًا إلا وقد زاد المدينُ لرب الدين في مقدار ما يعطيه له لو عاوضه عن دينه بدون تأخير، وهذه الزيادة في القيمة لأجل التأخير كسلف جرَّ نفعًا. (١) وعليه فلها اتحد الدينان وانتفت الزيادةُ انتفت العلة، وكان ذلك مجرد استبدال حجة ولا قصد لتجديد التداين. وأما تسليمها للبانكة لشراء أشياء فذلك جائز؛ لأن بيع الدين بغير جنسه جائز بشروط، وهي موجودة.

وأما تسليم هاته الأوراق لغير من هي عليه، أعني التعامل بها مع غير «البانكة» المروجة لها، فإن كان التعامل بها في شراء سلع، فهو بيع الدين بغير جنسه، وقد علمت جوازه. وإن كان لقصد قبض دين مخالف لما وقع به التداين، أعني أنه مخالف لما وقع عليها كأخذ ذهب عن ورقة رقم عليها أنها ذات فرنكات، فهو جائز لا محالة؛ لأنه من صرف ما في الذمة في غير جنسه مع حلول الدين.

الدين بالدين. ويندرج ذلك في تقسيم فقهاء المالكية «بيع الكالئ بالكالئ المنهي عنه شرعًا إلى ثلاثة أقسام: ابتداء دين بدين، وفسخ دين في دين، وبيع دين بدين». ويطلق مصطلح «فسخ الدين في الدين» عندهم على أمرين: «أحدهما بيع دين مؤخر –سابق التقرر في الذمة – إلى أجل آخر بزيادة عليه. وقد أجمع الفقهاء على حرمته وفساده، إذ هو نفس ربا الجاهلية. »» والثاني «بيع دين مؤخر –سابق التقرر في الذمة – للمدين لما يصير دينًا مؤجلاً من غير جنسه. فيكون مشتري الدين نفس المدين، وبائعه هو الدائن. وقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة إلى حظره، وحكى الإمام السبكي الإجماع على منعه. وخالفهم في ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فذهبا إلى جوازه.» حماد: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ص٣٥٣ – ٣٥٤. انظر مزيد تفصيل في: حماد، نزيه: دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي (الطائف: دار الفاروق، ط١، ١١٩١)، ص٢٣٥ – ٢٨٥.

⁽۱) قال المازري: «وقد كانت الجاهلية [تقول]: إما أن تقضي، وإما أن تربي. فإذا حل أجل الدَّيْن وهو في المثل عين، فإنه إذا أخَّره بزيادة فيه فهذا يحرم؛ لأن التأخير للدَّيْن بعد استحقاق قبضه كسلفه لمن هو عليه. والزيادة في مقدار عوضَ التأخير هي زيادة عوض السلف، وقد عُلم تحريم سلف جر نفعًا.» المازري: شرح التلقين، ج٤، (٢٠٠٨)، ص٣٧٣–٣٧٣.

وأما إن دفعها في عين مماثلة لما رقم عليها كأخذ فرنكات عن ورقة رقم عليها أنها ذات فرنكات، فهنا اختل منه شرطُ اختلاف الجنس. إلا أنهم عللوا وجه القول بمنع بيع الدين بجنسه بأن الشأن فيه إن بيع بجنسه أن يباع بأقل، فيكون سلفًا بمنفعة. وهذا التعليل مبنيٌّ على ما هو متعارف في الديون؛ إذ لا يقصد مشتريها إلا الحطَّ من مقدارها، وإلا فها فائدةُ دفع مثل قيمتها مع أن أقل ما يكلفه الدين أن يسعى لطلبه من المدين؟

أما هذا النوع الذي نحن بصدده فإن مشتريه يقصد مقاصد شتى من قبض تلك الأوراق؛ لأن رواجها ورواج العين متساويان، فقد انتفت عنه علة المنع. وأما تبادلها مع غير مَنْ هي عليه -أعني صرف بعضها ببعض من أوراق «بانكة» واحدة فهو بين الدين بالدين، لكن مع اتحاد الجنس.

والممنوع من بيع الدين مصوَّرٌ في كلام الفقهاء بها اختلف فيه المدينان، كأن يكون لزيد دينٌ على عمرو، فيبيعه لبكر، ويبيع بكر الذي له على خالد لزيد، ومعلَّلُ بها فيه من الغرر؛ إذ لا يدري أي المدينين أسبق قضاء وأدوم ذمة وأقل مطلا. فإذا اتحد المدين، فقد انتفت الحقيقة؛ إذ لا بد في بيع الدين من تحقق ثلاثة أشخاص. ولا يقال إنه من ابتداء الدين بالدين؛ لأن حقيقته أن تعمر ذمةُ أحدهما في مقابلة تعمير ذمة الآخر، غير سابق تقرر أحد المدينين على الآخر، وهو الفرق بين ابتداء الدين بالدين، وبين كلِّ من فسخ الدين في الدين وبيع الدين.

فابتداء الدَّيْن بالدين تعمر به الذمتان عند المعاوضة لا قبلها، كما في التوضيح وغيره. (١) ومن المعلوم أن هاته الأوراق ديونٌ متقررة سابقة على وقت المبادلة،

⁽۱) المالكي: التوضيح، «كتاب البيوع، ج٥، ص ٣٤؛ القرافي: الذخيرة، ج٥، ص ٢٢؛ النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، نشرة بعناية عبدالوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٦٨ / ١٩٩٧)، ج٢، ص ١٦٣٠.

فالتبادل بها من بيع الدين بالدين مع اتحاد المدين لا ضير فيه. وأما صرفُها بأوراق «بانكة» أخرى، فههنا يظهر بيع الدين بالدين، إلا أنه لمّا كان الضهانُ متحدًا، وهو ضهان الدولة -كما علمت في المقدمة (۱) - كان اتحادُ الضهان قائمًا مقامَ اتحاد المدين، لانتفاء الغرر وانتفاء تهمة قصد الزيادة المعلل بهما منع بيع الدين بالدين، كما تقدم عن المازري.

⁽١) يشير المصنف إلى ما جاء في مقدمة بحث «زكاة تذاكر البانكة (الأوراق المالية)» الثاني قبل هذا حيث بين معنى الأوراق المالية وحدد ماهيتها.

زكاة «تذاكر البائكة» [الأوراق المالية](١)

الحمد لله، طالعت في مجلة «الهداية الإسلامية» الغراء في جزئها الحادي عشر من المجلد الثاني صفحة ٦٢٥ سؤالاً عن حكم زكاة الأوراق المالية حرره السيد فهمي أبو كرورة. ولكون هذه المسألة من أجل المسائل التي يتطلع إليها أهلُ الإسلام لمعرفة حكم الشرع فيها لانتشار التعامل بهذه الأوراق، رأيت من المتعين الجوابَ عن هذا السؤال على حسب قواعد المذهب المالكي بغاية ما يمكن من قلة التطويل، وإن كان هذا الغرضُ يحتاج إلى إفاضة القول فيه في مناسبة أخرى.

[معنى الأوراق المالية المعروفة بتذاكر البانكة]:

لَـ الله كان تصورُ المحكوم عليه بكنهه مما يجب تقديمُه قبل التصدي لتفصيل أحكامه، فمن الواجب أن نبسط بيان ماهية هاته الأوراق المعبَّر عنها عندنا بتذاكر البانكة، حتى يكون إلحاقُ الحكم بها بعد ذلك أمرًا سهلاً لا يكلفك عملاً جزلاً، ويكون القول في ذلك قولاً فصلاً، فها هي البانكة وأوراقها؟

البانكة كلمة «طليانية» [إيطالية]، وهي في اللغة الفرنسية بنك [banque]، والجمع بانكات أو بنوك. ومسهاها في الأصل محل الصرف، إلا أن الصيارفة توسعوا

⁽۱) نشر في جريدة الوزير، العدد ٢٥، ١٩٣٩/ ١٩٢٠ وأعيد نشره مختصرًا في مجلة الهداية الإسلامية، المجلد ٢، الجزء ٤، رجب ١٣٤٩ (ص ٦٦-٦٦)، وقد عولنا في ضبطه عليها، كما استكملنا بعضَ تفاصيله مما نشر في الجريدة المذكورة اعتهادًا على كتاب «الفتاوى التونسية» للتوزري، وسنشير إلى ذلك في مواضعه بوضعه بين حاصرتين.

بالتدريج في صناعتهم، فارتقوا بسبب ثقة الناس بهم إلى أن صاروا زيادة على تصريف النقود يقبلون الأماناتِ والأموال المراد توجيهها للبلدان القاصية، فيحولون دفعها على شركائهم في تلك البلدان، ويسلفون الأموال برهن وغير رهن، ويشترون الديونَ فيحتالون على المدينين في مقابل إسقاط قليل. فصار محلُّ الصرف المسمى بالبانكة محلَّ مساعداتِ مالية، وانقسمت البنوكُ بحسب اشتغالها إلى ثلاثة أقسام:

١ - مستودعات تؤمن فيها الأموال، وللترغيب في الإتيان بالأموال إليها
 تعطي لأرباب الأموال أرباحًا قليلة تتحصل من التجارة بها.

٢ - مصارف لتحويل أوراق ديون أو صكوك أو ضهانات، أو تصريف نقود
 البلاد الأجنبية الناقصة رواجًا في مقابل إسقاط من الأصل.

٣- مروِّجات أوراق، بمعنى أن تجعل رأس المال من الذهب متحصلاً مما دفعه المؤسسون بالاشتراك، أو بوضع الحكومة لها بأيدي أناس مكلفين بها، ثم تروِّج أوراقًا ذات قيم معينة وتُكثر منها بها يتجاوز مقدارَ رأس المال على نسبة مصطلح عليها داخلة تحت القوانين الاقتصادية. (١) وتسلم تلك الأوراق بيد مَنْ يأتي لها بهال يطلب توجيهه لجهة من البلاد التي بها فروعٌ لتلك البانكة، أو لمن يريد استخفاف عمل، أو نحو ذلك، على شرط أنها تدفع لمن يريد قبض المقدار المرسوم على تلك الورقة نقدًا عندما يريد ذلك. وتُروِّج كثيرًا منها أيضًا بين شراء سلع أو إسلاف الناس برهن أو في تجارة. وذلك كله على معنى أن حامل تلك الأوراق له على البائكة دين بمقدار ما رقم على الورقة من القيمة.

ولما كان من المحقَّق أن لا يتهالأ الناسُ على تصريف جميع الأوراق دفعةً واحدة، كان المقدارُ الموجود من النقد بخزينة البانكة يفي بتصريف ما يُعتاد تصريفُه

⁽۱) وهذا ما يسمى بعملية «خلق الائتيان» (credit creation) التي تقوم بها البنوك التجارية وفق ضوابط وحدود معينة يتولى وضعها عادة البنك أو المصرف المركزي وفق اعتبارات اقتصادية ومالية ونقدية.

يوميًا. فلذلك لم يكن مانعٌ من ترويج أوراق بأكثر من رأس مال البانكة، فتحصل من ذلك الترويج أرباحٌ كثيرة تناسب المقادير الحاصلة من جميع الأوراق، مع أن رأس المال في الواقع دون ذلك. وقد يعرض من الأزمات ما يقتضي تعطيل الدفع، إما لإفلاس البانكة، أو لوضع الدولة يدَها على النقود التي في البانكة في أوقات الحروب لصرفها في التجهيزات ونحوها، مما لا بدَّ فيه من المال، والحساب يكون بعد انتهاء الأزمة.

وهذا النوع الثالث من البنوك يتعاطى أعمال القسمين الأولين أيضًا، وكلها إما أن تكون من تأسيس الشركات التجارية، أو أفراد التجار، أو تؤسسها الدولة مثل البنك الفرنساوي. (١)

والقسم الثالث منها الذي يروِّج أوراقًا لا بدَّ له من ضهانِ الحكومة واطلاعها على مقدار رأس ماله، وعلى برنامج نظامه مع الاتفاق معها على المقدار الذي يمكن ترويجه من الأوراق على نسبة مصطلح عليها عند علماء الاقتصاد بين رأس المال والترويج، لتحصل بمراقبة الدولة لها وضهانها في أعهاله ثقة الناس بالأوراق التي تروجها، فتروج بينهم رواج النقدين، وليدخل المدلسون لأوراقها تحت قانون العقوبات الصارمة المؤسسة لمدلسي النقود.

فتذاكرُ البنوك هي أوراقٌ مالية مقدرة بمقادير من السكة الرائجة، ويستحق حاملُها قبضَها من البانكة المروجة لها. ولها رواجُ النقود في البلد الذي تأسست فيه، بحيث إنها حججُ ديونٍ مضمونة حالة محصلة على ثقة الناس في الوفاء بها، وتيسير استخلاص ما فيها في كل وقت إلا في أحوال نادرة الحصول.

⁽۱) أسس المصرف المذكور سنة ۱۸۸٤م بعد ثلاث سنوات من وقوع تونس تحت الهيمنة الفرنسية بموجب معاهدة باردو التي أجبر ملك البلاد على توقيعها سنة ۱۸۸۱م، وسميت زورًا وبهتانًا بمعاهدة الحابة.

حكم زكاة الأوراق المالية المعبِّر عنها بتذاكر البانكة:

علمتَ مما تقدم أن أوراقَ البانكة حججُ ديون، فتأخذ في الزكاة أحكامَ زكاة الدين. (١) وزكاةُ الدين مُلحَقةٌ بزكاة النقدين؛ إذ الدَّينُ مالٌ متقرِّرٌ بذمة المدين يمكنه الوفاءُ به عند طلبه أو لأجل، فهو مال وغنى معتبر. وكان شأنُ الدَّين أن يُزكَّى كلَّ سنة؛ لأنه مالٌ ثابت بمنزلة عين مكنوزة. إلا أن الشارع رخَّص ألا يُزكَّى في بعض أحواله حتى يقبضه ربُّ الدين خشية أن يعترضه ما يمنع قبضَه، كها نقل ذلك ابنُ شاس في كتاب «الجواهر» وخليل في «التوضيح» عن أشهب رحمه الله. (٢) ثم الدين باعتبار إجراء الزكاة فيه تختلف أحكامُه، فمنه ما يزكى كلها مر عليه الحول، ومنه ما يزكى عند قبضه من المدين، ومنه ما يُزكى بعد أن يقبضه ربُّ الدَّين ويمر الحول عليه من يوم قبضه.

[والدّين باعتبار إجراء الزكاة فيه خمسةُ أقسام: دين من وديعة، ودين من عجارة، ودين من قرض، ودين من فائدة، ودين من غصب. (٣) فأما دين الوديعة حوارة، ودين من قرض، ودين من فائدة، ودين من غصب. (٤) فأما دين الوديعة وهو المال الذي تحت المودع فحكمه أن يزكيه المودع (بالكسر) لكل سنة تمر على أصل اكتساب نصابه، كما صرح بذلك ابن عبدالبر في الكافي. (٤) وأما دين التجارة فلا يخلو، إما أن يكون صاحبه التاجر مديرًا أو محتكرًا. فالمدير، وهو الذي يشتري ويبيع ما يشتريه بالسعر الحاضر إذا وجد ربحه، ولا ينتظر نفاقَ الأسواق ولا شدة

⁽۱) انظر بحثًا حديثًا ورصينًا في زكاة الدَّيْن في: حماد، نزيه: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد (دمشق: دار القلم، ط١، ٢١٤٢/ ٢٠٠١)، ص١٠٩–١٣٢.

⁽٢) ابن شاس، جلال الدين عبدالله بن نجم: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق حميد بن محمد لحمر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٣٢٤/ ٢٠٠٣)، ج١، ص٣٤٠؛ المالكي: التوضيح، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٣٠٠.

⁽٣) ذكر ابن رشد هذه الأقسام ما عدا دين الوديعة. المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

⁽٤) ابن عبدالبر: الكافي، ص٩٣.

الرغبات، فهذا حكمُ ديون تجارته كحكم سلعه، فيجعل لنفسه شهرًا من السنة يقوِّم فيه ما عنده من السلع وما عنده من الديون، ويزكي قيمة جميعها كما يزكي ما عنده من العين. (١)

وأما المحتكر وهو الذي لا يبيع السلع حتى يجد نفاقًا في السوق وربحًا قويًّا ويترصد الرغبات، فهذا لا يزكي ديونَه حتى يقبضها، ويكون قد مر الحولُ على أصلها. وإذا اجتمعت لتاجر واحد إدارةٌ واحتكار، فقال ابن رشد في البيان: ظاهر المدونة أنه يُغلِّب الإدارةَ على الاحتكار.

وأما القسم الثالث وهو دين القرض، فحكمه أن يزكَّى زكاةً واحدة عند قبضه ولو مرت عليه سنون إن كان صاحبُه تاجرًا محتكرا. وأما إن كان تاجرًا مديرًا، فقال ابن رشد: ظاهر المدونة أنه يلحقه بديون تجارته، فيقوِّمه كلَّ سنة ويزكيه. وقال ابن حبيب: لا يلحقه بها، بل هو فيه كالمحتكر. (٣)

وأما القسم الرابع وهو الدين من فائدة (أعني: الذي استفاد ربه كسبه من غير أن يكون قد بذل مقداره أو بدلاً عن مقداره من يده، وذلك مثل أن يرث دينًا، أو يوهب له، أو كان مهر امرأة تقرر بذمة زوجها، أو معين خلع تقرر بذمتها، أو ثمن إجارة الشخص نفسه أو كراء مسكنه، أو يكون ثمن عرض استفاده بوجه من هاته الوجوه وباعه بدين مؤجل)، فهذا لا يزكى ما دام في الذمة حتى يقبض ويحول الحولُ عليه بعد قبضه. قال في الرسالة: «وإن كان الدين أو العَرْضُ من ميراث

⁽۱) انظر مثلاً: الصقلي: النكت والفروق، ص۲۷۷ و ۲۸۸؛ ابن عبد البر: الكافي، ص۹۳-۹۶؛ ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج۱، ص۰۵، والبيان والتحصيل، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج۲، ص۲۲۶؛ المالكي: التوضيح، ج۲، ص۲۲۲-۲۲۳.

⁽٢) وكلام ابن رُشد بلفظه: «وظاهر معنى المدونة ... أنه يزكي المالين جميعًا على الإدارة.» البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج١، ص٤٢٤. وانظر المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٤٠٠.

⁽٣) ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص ٣٠٤.

فليستقبل حوله بها يقبض منه. "(1) ويلحق بهذا القسم أن يكون الدَّيْنُ ثمنَ عرضٍ كان بيده للقنية ثم باعه بدين، فإن كان الدين على الحلول فلا زكاة عليه فيه حتى يقبضه، ويستقبل به حولاً من يوم قبضه. وإن كان الدين مؤجلاً فلا زكاة عليه حتى يقبضه إن كان مضى حولً على يوم التبايع. (٢)

وأما القسم الخامس وهو الدين من غصب (أعني: بقاء المغصوب المثلي بذمة غاصبه إلى أن يدفعه)، فقال ابن رشد: «المشهور أنه يزكيه زكاة واحدة ساعة يقبضه (كدين القرض).»(٣)

هذه أقسام الديون، وقد تحصل أن منها ما يزكى ولو قبل قبضه وهو دين الوديعة ودين المدير، ومنها ما يزكى عند قبضه. ومنها ما يزكى بعد مرور حول من يوم قبضه. وشرط هذا التفصيل في زكاتها أن لا يكون صاحبه قد ترك قبضه فرارًا من الزكاة. وإنها يُتصور هذا في غير دين الغصب وفي غير دين الوديعة والمدير؛ لأن فيها الزكاة كل سنة، وذلك دين القرض ودين الفائدة ودين المحتكر.](1)

فأما إن كان ربُّ الدين يمكنه قبضُه فتركه فرارًا من الزكاة، ففي ذلك طريقتان: الأولى طريقة أبن عبدالبر في «الكافي» وابن الحاجب في مختصره عن ابن القاسم أنه تجب فيه الزكاة كلَّ عام، ولم يفصِّلا فيه. والثانية طريقة أبن رشد في «المقدمات» بالتفصيل. (٥)

⁽١) القيرواني: الرسالة الفقهية، ص١٦٧.

⁽٢) ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٣؛

⁽٣) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

⁽٤) التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص ٦٣٠ - ٦٣٢.

⁽٥) ابن عبدالبر: الكافي، ص٩٣، ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٧٢؛ ابن رشد: المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٤-٣٠٤.

فأما دَيْنُ الفائدة إن كان غير ثمن عرض مستفاد ولا ثمن إجارة بدنٍ أو كراء مسكن، فلا زكاة قيه قولاً واحدًا، إن كان قُصد بتأخير قبضه الفرارُ من الزكاة. وأما إن كان ثمنَ عَرْض مستفاد أو ثمن إجارة بدنه أو كراء مسكنه، فابن القاسم يرى زكاتَه لكل حول، وغيرُه لا يرى ذلك. وأما الدَّين الذي هو من ثمن عرض اشتراه للقنية ثم باعه، فإن قصد بتأخير قبضه الفرارَ من الزكاة، وجبت زكاتُه لكل حول قولاً واحدًا، ولم يتكلم على غيرهما. (١) وتبعه خليل فقال: «ولو فر بتأخيره إن كان عَنْ كَهِبَةٍ أو أرش لا عن مشترًى للقِنْية وباعه لأجَلٍ وعن إجارةٍ أو عرضٍ مفاد قولان. (١)

والأظهرُ هو ما لابن عبدالبر وابن الحاجب من وجوب زكاة ما قُصِدَ بتأخيره الفرارُ من الزكاة مطلقًا؛ لأن إمكانَ القبض يُصَيِّر الدينَ بمنزلة العين الناضة. فتأخيرُ قبضه للفرار من الزكاة مقصدٌ فاسد تجب المعاملةُ بنقيضه، كما قالوا في نظائرها في باب الزكاة، مثل مَنْ فرَّق بين مجتمع أو جمع بين مفترِقٍ في زكاة الماشية، (٣) ومثل مَنْ باع إبلَه قبل الحول بذهب فإنه يزكي الثمنَ لئلا يصير تحيُّلاً تنهدم به مقاصدُ الشريعة من التشريع. (٤)

⁽۱) انظر تفصيل ذلك في: المدونة الكبرى، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٦٧-٣٧٢ ؛ النوادر والزيادات، ج٢، ص٤١، ١٦٩،١٥٤.

⁽۲) المالكي: مختصر خليل، ص٥٥؛ التوضيح، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٥٠٠. وعبارة «عن كهبة» هكذا في الأصل وفي سائر الشروح على المختصر، ولم يتبين لي الوجه في إلحاق حرف الكاف بلفظة «هبة» ولم أجد من وجهه من ناحية اللغة. ولكن علق الحطاب على الكلام كله بقوله: «ولو قال المصنف: لا إن كان عن هبة أو أرش فيستقبل به حولاً ولا عن مشترى للقنية، لصح الكلام. واعلم أن المصنف حاول على [كذا! وهو زائد] اختصار كلام ابن رشد في المقدمات فلم يتيسر له الإتيان [به] على وجهه.» الحطاب: مواهب الجليل، ج٣، ص١٧٤. وكلام ابن رشد هو قوله: الديون في الزكاة تنقسم على أربعة أقسام: دين من فائدة، ودين من غصب، ودين من قرض، ودين من تجارة.» المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة»، ج١، ص٣٠٣.

⁽٣) انظر في ذلك مثلاً: ابن عبدالبر: الكافي، ص١٠٧؛ ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٩٧؛ ابن رشد: بداية المجتهد، ص٢٥٣–٢٠٥٠.

⁽٤) وليس ذلك قاصرًا على باب الزكاة، وإنها ينطبق على غيره من مجالات الأحكام الشرعية، وذلك وفقًا للقاعدة الفقهية: «المعاملة بنقيض المقصود الفاسد»، المتفرعة عن القاعدة الكلية: «الأمور =

[ولم يسم ابنُ عبدالبر ولا ابن رشد مخالفَ ابن القاسم في هاته المسألة، وقال ابن الحاجب: «ما لم يؤخر قبضه فرارًا من الزكاة، وخولف»، (۱) فقال خليل في التوضيح: «ظاهرُ قوله: وخولف، أن غيره من الأصحاب مخالف له.» (۲) ولكن كلام ابن عرفة في مختصره يُشْعِرُ بأن المخالف له ظاهرُ المدونة، وفيه بحثُ لابن غازي (۳) في شفاء الغليل لا نطيل به. (۱) كما أن توجيه صاحب التوضيح لمخالفة مَنْ

ص ۲۷٤.

(٤) ابن غازي العثماني، محمد بن أحمد: شفاء الغليل في حل مقفل خليل، دراسة وتحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ج١،

بمقاصدها»، ووفقًا كذلك لقاعدة سد الذرائع وقاعدة إبطال الحيل، صيانةً للحقوق ومنعًا للتعسف في استعهالها. انظر في ذلك: الندوي، على أحمد: القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ط٢، ٥٠٤/ ٢٠٥)، ص٧٠٧ و ٢٤٠ وله أيضًا جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية (الرياض: شركة الراحجي المصر فية للاستثهار، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص١٣٦ – ١٣٨. وانظر كذلك للمؤلف مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٥٣ – ٣٧٠.

⁽١) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٧٢.

⁽۲) ساق المصنف كلام خليل بتصرف، ولفظه: «وقوله: وخولف، يقتضي أنه انفرد بذلك (يعني من بين أصحاب مالك)، وذلك لأن العاقل لا يؤخر قبض دينه لأجل الزكاة، بل لو اشترى به أي شيء لكان استفاد به مقدار الزكاة وزيادة. واعلم أن مخالفة ابن القاسم ليست مطلقة، بل يتفق في بعض أنواع الدين على مثله.» ثم ذكر أقسام الدين كما فصلها ابن رشد في المقدمات مبينًا حكم كل قسم منها. المالكي: التوضيح، «كتاب الزكاة»، ج٢، ص٢٠١.

⁽٣) هو أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي، العثماني، نسبة لبني عثمان أحد بطون كتامة بالمغرب، المكناسي –مولدًا ونشأة – نسبة لمكناسة الزيتون، الفاسي موطنًا ووفاة. فقيه مالكي، كان محققًا عارفًا بالشروط، وكان يقرض الشعر. بعد رحلته في طلب العلم عاد إلى مكناسة حيث تصدر للتدريس والإقراء وتولى الخطابة بجامعها الأعظم. ثم خرج منها قاصدًا المشرق ولكن استبقاه أهل فاس، فاستوطنها وولي الخطابة والإمامة بجامع القرويين. قيل ولد سنة ٤١٨ه وقيل ٤٠٨، وتوفي سنة ١٩٨٩ه. لابن غازي العديد من التصانيف، منها "إنشاد الشريد من ضوال القصيد" (تقريرات على الشاطبية في القراءات)، "منية الحسّاب» (ومنظومة في الحساب)، وشرحهه "بغية الطلاب»، «تكميل التقييد وتحليل التعقيد على المدونة»، "تحرير المقالة في مهات الرسالة»، "إرشاد اللبيب إلى مقاصد حديث الحبيب» (شرح على صحيح البخاري)، «شفاء الغليل في حل مقفل خليل».

خالف ابن القاسم توجيه ظاهر الرد. ولذلك قال اللقاني في حاشية التوضيح: «إن ابن الحاجب يشير إلى أن قول ابن القاسم هو المشهور، ومثله كلام ابن عرفة.»](١)

على أن صور ما ذكره ابن رشد وخليل في الأنواع التي لا يضرها قصدُ التأخير نادرةٌ جدًّا، ثم إن الديون في الزكاة تارة يعتبر عددها فتزكى على حسابه، وتارة تعتبر قيمتُها. فأما الدين الذي يعتبر عدده فهو الذي يكون في ملاء (٢) وثقة، أي أن يكون المدين قادرًا على أداء جميعه حينئذ. وأما الدين الذي تُعتبر قيمتُه، فهو الذي نقص

(٢) الملاء: كثرة المال. يقال: ملُو يملُو ملاء وملاءة: صار كثير المال. والمراد بالملاء هنا القدرة على الوفاء. ويطلق فقهاء المالكية مصطلح «ظاهر الملاء» على المدين الذي يغلب على الظن أنه قادرٌ على وفاء دينه، ولم تظهر له عروضٌ أو أموال تفي بدينه. فإن ظهر له ذلك سموه «معلوم الملاء». ويعبر بعضُهم عن معلوم الملاء الماطل بالمتقعِّد على أموال الناس، كما يُعبر عنه بالملد. حماد: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ص٢٩٩٤.

⁽١) التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٦٣٣-٦٣٤. هذا ولم أعثر على هذا الكتاب المنسوب للقاني، ولا أدري إن كان طبع. واللقاني لعله إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن عبد القدوس بن الولى الشهير محمد بن هارون اللقّاني المالكي، المصري. لقبه برهان الدين، وكنيته أبو الأمداد، وأبو إسحاق. واللقاني نسبة إلى لقانة، قرية من قرى مصر. من أبرز شيوخه صدر الدين المناوي، وعبد الكريم البرموني، وسالم السنهوري الذي أكثر الأخذ عنه، ويحيى القرافي. كان للإمام اللقاني عدد كبير من التلاميذ، حتى قيل إنه لم يكن أحد من علماء عصره أكثر تلامذة منه. ومن أشهر تلاميذه: ابنه عبدالسلام اللقاني، الإمام، المحقق، المتقن، المحدّث، الأصولي، المتكلّم، شيخ المالكية في وقته (توفي ١٠٧٨ه/ ١٦٦٨م)، محمد الخرشي، الفقيه، العلامة، شيخ المالكية في عصره (توفي سنة ١١٠١ه/ ١٦٩٠م)، عبدالباقي الزرقاني، الفقيه، المحقق، مرجع المالكية في زمنه (توفي سنة ١٠٩٩هـ/ ١٦٨٨م)، أبو إسحاق إبراهيم الشبرخيتي (توفي سنة ١٠٩٦هـ/ ١٦٩٥م). تنوعت مؤلفات الإمام اللقاني بين الفقه، والفتوى، والحديث، والعقيدة، واللغة. ومنها «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع» وهو حاشية على جمع الجوامع (في أصول الفقه)، «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للحافظ ابن حجر» (في مصطلح الحديث)، «توضيح ألفاظ الأجرومية» (في النحو)، منظومة «جوهرة التوحيد» وشروحه الثلاثة عليها، «حاشية على مختصر خليل» و «منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى». وغيرها كثير، ولكن لم يذكر مترجموه «حاشية التوضيح» التي ذكرها المصنف. توفي اللقاني أثناء عودته من الحج بالقرب من «أيلة» وذلك سنة ١٠٤١ه/ ١٣٢١م.

ملاءً، ودُيْنُه كدين على المفلس حين تصير مائته خمسين. ففي سماع عيسى عن ابن القاسم في العتبية: «قلت: أرأيت لو كان الدينُ لا يُرتَجى قضاؤه، وهو لو باعه الساعة بعرض باعه بنصف ثمنه، أو ثلث ثمنه، هل يُحسب ذلك أم لا يُحسب؟ قال: إن كان يجزيه ذلك، حسب الذي يجده (۱۱) وتمام الدين فيها في يديه، وزكَّى ما بقي إن كان بقي ما تجب فيه الزكاة. قال سحنون: يزكي قيمة الدين ولا يزكي عدده». (۱۲) قال ابن رشد في كتاب «البيان والتحصيل»: «وقوله إن الدَّيْن الذي لا يُرتَجَى إذا كانت له قيمة يحسب تلك القيمة، ينبغي أن يُحمل على التفسير لِمَا في المدونة، فيكون قوله فيها: إنه لا يُزكَّى الدَّيْنُ الذي لا يُرتَجى، معناه إذا لم تكن له قيمة.» (۱۳)

[قلتُ: ومثلُه في شرح أبي الحسن عليها، وعليه درج ابنُ الجلاب^(١) في مختصره. (٥) واعلم أن ذلك لا يختص بالمدير، بل يعم كل دين تجب زكاته، كما أشار

⁽١) وفي نسخة: يُجديه.

⁽٢) ابن رشد: البيان والتحصيل، "كتاب زكاة الذهب والورق"، ج٢، ص ٣٩٥.

⁽٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

⁽³⁾ هو أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن ابن الجلاب، فقيه مالكي بصري. لم يعين المترجمون له تاريخ ولادته. تفقه ابن الجلاب بالشيخ أبي بكر الأبهري (٢٨٩-٣٧٥هـ) شيخ الملكية بالعراق، ولزمه زمنناً طويلاً وكان من كبار أصحابه، وغيره عمن لم يذكر المترجمون أسهاءهم. وأخذ عنه كثيرون، منهم ابن أخته المسدد بن جعفر بن محمد بن أيوب البصري شارح كتاب «التفريع»، والقاضي أبو محمد عبدالوهاب بن نصر البغدادي وأبو الحسن علي بن القاسم بن محمد بن إسحاق الطابثي البصري. ويقال إنه كان ضريرًا، وكان من أحفظ أصحاب الأبهري وأنبلهم. له تآليف عدة منها كتاب في مسائل الخلاف، و «شرح المدونة» (يوجد منه مخطوط بجامعة القرويين)، وكتاب «التفريع» المشهور الذي بلغت شروح العلهاء عليه ثلاثة وعشرين شرحًا، من أشهرها شرح ابن أخته المسدد المتقدم ذكره، وشروح ابن بشير وابن ناجي والتلمساني والتتائي. توفي عند منصرفه من الحج في شهر صفر من سنة ٣٧٨هـ.

⁽٥) ابن الجلاب البصري، أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن: التفريع، تحقيق حسين بن سالم الدهماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧)، ج١، ص٢٧٦.

له ابن رشد بقوله: «هذا في المدير الذي يلزمه أن يزكي ماله من الديون.»(١) إلا أن الفرق بين المدير وغيره يزكيه ولو كان يبيع دينه بعرض؛ لأن عروض المدير تزكّى، وأما غير المدير فإنها يزكي قيمة دينه إذا كان يبيعه بالنقدين.

فلْنَرْجِعِ الآن إلى تطبيق هاته الأحكام على أوراق البنوك التي تقرر أنها ديون. فهي إما أن تكون وصلت لمن بيده حسبها وُضع مقدارها في البانكة، فهي حينئذ دينٌ من وديعة، فيجب زكاتُها كلَّ حول مطلقًا. وإما أن يكون قبضها التاجرُ في تجارته، وحُكمُها كذلك إن لم يكن محتكرًا محضًا، وهو نادرٌ جداً. وإما أن يكون قبضها في تجارة احتكار كانت من سلف، أو في إجارة بدن شخص، أو في كراء مسكنه، وهذه لا تُزكَّى إلا بعد قبضها، فإن ترك قبضها فرارًا من الزكاة وجبت زكاتُها. وإن كانت دُفعت له في فائدة بميراث أو مهر أو أرش جناية، فكذلك على طريقة ابن عبدالبر وابن الحاجب دون طريقة ابن رشد، والأولى أصح. (٢)] (٣)

ولا شك أن هاته الأوراق يمكن قبضُها في غالب الأحوال، فلا يتركه أحدٌ الا فرارًا من الزكاة، لذلك تجب عليه زكاتُها كلَّ سنة. فإذا عرض ما أوجب تعطيلَ قبضها، فحكمُ زكاتها حينئذ فيه تفصيلٌ يُبيَّن عند الجاحة إليه. ثم إن زكاتها إما على قدر عددها وهو الغالب، فإن عرض لها انحطاطٌ في مثل هاته الأزمان المتعاقبة للحرب فإنها تُزكَّى على قيمتها لو صُرفت بالنقود. ولا يلزم أن يكون إمكانُ قبضها

⁽۱) وقد جاء كلام ابن رشد تعليقًا على قول سحنون السابق. البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج٢، ص ٣٩٥.

⁽٢) طريقة أبن عبدالبر وابن الحاجب هي وجوبُ الزكاة في الدين الذي يتركه صاحبُه مع إمكان قبضه من المدين، وهي كذلك طريقة أبن الجلاب. أما طريقة ابن رشد فهي أن ترك قبض الدين فرارًا من المذين، وهي كذلك طريقة أبن الجلاب. أما طريقة ابن رشد فهي أن ترك قبض الدين فرارًا من الزكاة لا يوجبها فيه. انظر: الكافي، ص ٩٦٩-٩٣٤؛ جامع الأمهات، ص ٧٧٧؛ المقدمات الممهدات، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٠٣-٥٠٥.

⁽٣) التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٦٣٥.

من البانكة التي هي المروجة لها، لِمَا علمتَ من أن القيمةَ تُعتبر ولو بإمكان بيعها للغير بها تجب زكاتُه، كبيع المدين لها بعرض وبيع غيره لها بالنقدين، وكها هو نصُّ سهاع عيسى بن دينار وظاهرُ المدونة، واعتمده ابنُ الجلاب. (١)

هذا ومن المقرَّر في الشريعة أن حكمة مشروعية الزكاة مواساة الفقير، كما أوما إليه حديث ابن عباس أن رسول الله على قال لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: «فأعْلِمْهم أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تُؤخذ من أغنيائهم وتُردُّ على فقرائهم». (٢) قال الإمام أبو عبدالله المازري في كتاب «المعلم على صحيح مسلم»: «قد أفهم الشرعُ أن الزكاة شرعت للمواساة في مال له بال، ولهذا حد النصاب وكأنه لم ير فيها دونه محملاً، وتلك هي الأموال المعرضة للنهاء.» (٢)

⁽۱) قال في سماع عيسى بن دينار: «قلت [أي لابن القاسم]: أرأيت لو كان دينًا لا يُرتجى قضاؤه، وهو لو باعه الساعة بعرض، باعه بنصف ثمنه أو ثلث ثمنه، هل يحسب ذلك أم لا يُحسب؟ قال: إن كان يجزيه ذلك، حسب الذي يجده (أو يجديه) وتمام الدين فيها في يديه، وزكى ما بقي إن كان بقي ما تجب فيه الزكاة. قال سحنون: يزكي قيمة الدين ولا يُزكي عدده، إذا كان صاحبه موسرًا، وابن القاسم يقول: يزكي عدده.» وعلق عليه ابن رشد بقوله: «وقد اختلف إذا كان الذي عليه الدين موسرًا: هل يزكي عدده أو قيمته على ثلاثة أقوال: أحدها أنه يزكي عدده حالاً أو مؤجلاً، وهو ظاهر ما في موسرًا: هل يزكي عدده أو قيمته على ثلاثة أقوال: أحدها أنه يزكي عدده وهو قول سحنون وظاهر ما في المدونة؛ قال محمد بن المواز: وهو القياس، غير أني ما علمت أحدًا من أصحاب مالك يقول به والثالث أنه إن كان حالاً زُكِي عدده، وإن كان مؤجلاً زكي قيمته. ومن الناس من يجعل هذا القول ابن القاسم ههنا، ولما في المدونة، وكتاب ابن المواز. والأظهر أنه قولٌ ثالث في المسألة، والله الموفق.» ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب زكاة الذهب والورق»، ج٢، ص٣٦٩-٣٩٧؛ ابن المحالة، التفريع، ج١، ص٣٩٩، المدونة الكبرى، «كتاب الزكاة الأول»، ج١، ص٣٩٩، ابن المحالة، التفريع، ج١، ص٣٩٩.

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٣٩٥، ص٢٢٥-٢٢٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيان»، الحديث ٢٦٥، ص٣٣٠؛ سنن الترمذي، «كتاب الزَّكاة»، الحديث ٢٦٥، ص٢٥٠؛ سُنَنُ أَبِي دَاوُد، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٥٨٤، ص٢٥٥.

⁽٣) أورد المصنف كلام المازري بتصرف، وتمامه: «أصل الزكاة في اللغة النهاء. فإن قيل: كيف يستقيم هذا الاشتقاق ومعلوم انتقاص المال بالإنفاق؟ قيل: وإن كان نقصًا في الحال، فقد يفيد النمو =

ومن المعلوم أن الغنى هو قلة الاحتياج للغير بأن يكون بيد صاحبه ما فيه فضلٌ عن قوام حياته بكيفية ثابتة، وذلك كنصاب الحبوب والأنعام، أو بيده ما يصلح أن يكون عوضًا لذلك وهو النقود التي اصطلح البشر على جعلُها أعواضًا لما يُطلب من الأعيان، وكلا القسمين يعتبره الناس مالاً ثابتًا قابلاً للنهاء بذاته أو باستعماله.

ولا شك أن الديون المتقررة في الذمم الصحيحة هي أموالٌ ضرورة إمكان قبضها. وهذه الأوراق المالية وإن كانت ديونًا، إلا أنها قاربت النقدين في سرعة الرواج ودوامه، بحيث يُحصِّل مَنْ هِيَ بيده طلباتِه من دون احتياج إلى استخلاصها من ذمم مَن هي في ذمته، أعني البانكات، ومن دون احتياج المبذولة إليه إلى البحث عن ملاء أصحابها وصحة التداين بها. ولو قيل بإسقاط الزكاة عنها لتعطلت زكاة ثروة عظيمة عن المسلمين، وذلك ما لا يرضاه هذا الدينُ المبين.

[وبهذا يُعلم أن مَنْ أفتى بسقوط الزكاة عن هاته الأوراق قياسًا على سكة الجلود^(۱) لم يُصَوَّرُ له حقيقةٌ هاته الرقاع حتى يعلم الفرق بين بينها وبين المقيس عليه؛ لأن شرطَ القياس انتفاء الفارق المعتبر؛ لأن تلك الجلود مظلمة وليس لها رأس مال يرجع عليه، فلذلك لا مطمع لصاحبها في استخلاص مقدارها. وإن كانت أوراقُ البانكة قد شاركتها في اعتبار رواجها كرواج النقدين، فإنها ذلك لشدة ثقة الناس بالمدين، كما علمت. على أن هذا الرواج لا يخرج ماهية الدين عن أصلها الشرعي، وإذا لم يزدها قوةً لا يُكسبها ضعفاً.

في المآل، ويزيد في صلاح الأموال. وقد أفهم الشرع أنها شرعت للمواساة، وأن المواساة إنها تكون فيها له بال من الأموال. فلهذا حدَّ النُّصبَ كأنه لم ير فيها دونها محملاً لذلك، ثم وضعها في الأموال النامية». المازري: المعلم، ج٢، ص٥.

⁽١) سكة الجلود.

والعجبُ لِمَن جعل أوراق البنوك عروضًا، فزعم أن لا زكاة فيها حتى تكون تجارة. وهل سمعنا أن أحدًا يتخذ هاته الأوراق للتجارة في أعيانها فتجد عنده رزمًا للبيع! ولو كانت كذلك لكانت الورقة ذات ألف فرنك تساوي خمسة صانتيات نظرًا إلى كونها قطعةً من الكاغد عليها صورة، ولما كان وجة للتفاوت بين ورقة ذات ألف فرنك وورقة ذات خمسائة فرنك مستويتين حجماً وتلويناً. وكيف يُقدَم على الإفتاء بسقوط الزكاة عن ثروة عظيمة رائجة متعامَلِ بها في معظم البلاد؟](١)

محمد الطاهر ابن عاشور باش مفتي المالكية بتونس جمادي الأولى سنة ١٣٤٩هـ

⁽۱) التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٦٣٦. وعلى المنوال نفسه سار غالب العلماء بعد ابن عاشور في التكييف الفقهي للأوراق النقدية وتصوير ما يترتب على التعامل بها من أحكام. انظر على سبيل المثال: العثماني، محمد تقي: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (دمشق: دار القلم، ط٢، على سبيل المثال: العثماني، محمد تقي: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (دمشق: دار القلم، ط٢، على سبيل المثال: العثماني، ص١٤٥-١٩٧ (بحث بعنوان «أحكام الأوراق النقدية وتغير العملة وربطها بقائمة الأسعار»).

لحوق الأوراق النقدية بأصناف الزكاة (١)

أما بعد، حمدًا لله على ما شرع من سننه وأحكامه، وقيض للفقه في الدين من جهابذة أعلامه، وكشف لهم مشكل المعاني مسفرًا عن لثامه، والصلاة والسلام على رسوله غيث الكون المخمد لقتامه، والمقرب دين الفطرة على أطراف تمامه، وعلى آله وأصحابه الواقفين عند حدوده، المتسمين باتسامه،

فقد كثر في أندية أهل العلم دورانُ الكلام على إجراء الزكاة في الأوراق المالية، وكثر التردُّدُ في إلحاقها بالأصناف المزكاة أو المعفاة، فتوقف كثيرٌ من الطائفة العلمية في محصولها بإلحاق فروعها بأصولها. وقد تقدم إلينا بعضُ الأصحاب والأبناء الأنجاب في أن نكتب في ذلك ما قررناه لهم غيرَ مرة، فوجب أن نقيِّد لهم ما أحاط به العلم، وبلغ إليه الفهم.

وقد كتبنا في تفريع ذلك ما فيه مقنعٌ لَنْ يروم الوقوفَ عند القواعد المسلَّمة في كتب الفروع، ونشر ذلك بجريدة «الوزير» الغراء. (٢) وبقيت لنا لمحة شطر مقصد الشريعة من الزكاة، أردنا أن نقدمها أيضًا لأهل النظر حتى ينبجس لكلا الفريقين شِرُّبٌ محتضر، فنقول:

⁽۱) مجلة الفجر، لصاحبها أحمد الصافي، المجلد الأول، العدد الحادي عشر، تونس: رمضان المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد المستقد الأوراق المالية بالأصناف المزكاة أو المعفاة من الزكاة؟» (وقد نقلنا نصه عن التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص٦٣٧ - ٢٤٥).

⁽٢) جريدة الوزير، العدد الخامس والعشرون، ربيع الثاني ١٩٢٠/١٩٣٩.

لا شك أن لهذه الحوادث المكانَ الأسمى لدى علماء الفقه في الدين؛ لأن عبء الخطأ فيها محمولٌ على عواتقهم. كيف وقد أُودعت لديهم أمانة حفظ الدين وفهمه ليؤدوها في أمثال هذه الأحوال؟! وهل يظهر مصداقٌ كونِ الشريعة الإسلامية صالحةً لكل زمان ومكان إلا لما تستنبطه أفهامُ علمائها؟

فإن الفقيه في الدين هو أحقُّ الناس بأن يكون عالًا بحاجات أهل زمانه ومصالحهم، والحريص على حفظ مقاصد الشريعة بتفصيل مجملاتها؛ لأن أسس الدين قد أحكمها الله تعالى يوم قال: ﴿ٱلْيَوْمَ ٱكُمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة:٣]، وتفاريع قواعد الأحكام قد كفانا مهمَّها الأئمة ﴿، وتعذر أو كاد الالتحاقُ بشأوهم. غير أن هناك مقامًا لا مناصَ للعالم الفقيه من الثبات به، ألا وهو مقام الإلحاقُ المعبَّرُ عنه بتحقيق المناط، المعرَّفُ في أصول الفقه بأنه إثباتُ العلة في آحاد صورها، والمعبَّر عنه عند الفقهاء بتطبيق الكلية على الجزئية، وهو النوعُ من الاجتهاد الذي لا ينقطع ما دام دينُ الإسلام ودامت له على ؤه. (١)

ولقد اشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون قد أحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصودَ الشارع مما شرعه. ولا يخفى لزومُ اشتراط مقدار من هذا المعنى في الاجتهاد الصغير، أعني تحقيق المناط؛ لأن الأحكام متشابهة، ولا يكاد يميزها إلا مَنْ حصلت له تلك الملكةُ بمقدار الاستطاعة.

ولو أن أهلَ العلم اصطلحوا على الاجتماع عند حلول هذه المشكلات وتدارسوها وتفاهموا فيها، حتى يصير قولهم فيها سواء، وكلمتهم واحدة، ثم أوقفوا الناسَ عند مرسى سفائن أفهامهم من بحار الشريعة، لكفوًا النَّاسَ همَّ الترداد وأغنوهم عن متابعة من يهيم في كل واد.

⁽١) راجع تفصيل ذلك في: الشاطبي: الموافقات، ج٢، ص٢٦٤-٤٨٤ و٥٥٥-٥٩٤.

مشروعية الزكاة:

من المقرر أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح الخلق وحفظ نظام العالم لقوله تعالى: ﴿ لَقَدُ أَرْسَلْنَا رُسُلْنَا مِ اللَّهِ عَلَى مَعُهُمُ الْكِنْنِ وَ الْمِيزَاتِ لِيَقُومَ النَّاسُ مِ الْمِيقِينِ فَي اللَّهِ السّرعية منوطةٌ بِحِكَم وعلل ترجع إلى حفظ مصلحة أو درء مفسدة، قال الشاطبي في أول كتاب المقاصد من الموافقات إن اختيار أكثر الفقهاء أن أحكام الله تعالى «معللة برعاية مصالح العباد»، وأن المعتمد في ذلك استقراء الشريعة؛ إذ وجدناها تُعلِّل تفاصيلَ الأحكام نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي السّريعة عَيْوةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩]. وهو استقراء مفيد للقطع، وهو الذي ثبت به القياسُ والاجتهاد عند علماء الإسلام. وعليه فتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات»، وبسط ذلك بها لا حاجة في النظويل به. (١) ثم قال في مسألة تالية إن المصالح هي «ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أوصافه [الشهوانية والعقلية على الإطلاق]. (٢)

إذا تقرر هذا، فاعلم أن حكمة مشروعية الزكاة هي المواساة؛ قال المازري في المعلم: «وقد أفهم الشرعُ أنها (أي الزكاة) شُرعت للمواساة، وأن المواساة إنها تكون فيها له بال من الأموال، فلهذا حَدَّ النُّصُبَ كأنه لم ير فيها دونها محملاً [لذلك، ثم وضعها في الأموال النامية].»(٣) وكأنه [(أي الشرع) لم ير فيها دون النصاب ما

⁽١) الشاطبي: الموافقات، ج١، ص٣٢٣-٣٢٣. وقد أورد المصنف كلام الشاطبي بتصرف.

 ⁽۲) المرجع نفسه، ص٩٣٩. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وسقناه لما له من دلالة مهمة على منحى الشاطبي في النظر إلى مسألة التعليل.

⁽٣) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج، ٢، ص٥. هذا وقد جاء في الكلام اضطراب واختلاط بين كلام المازري وكلام المصنف فاجتهدنا في ضبطها وتمييز أحدهما عن الآخر مع إضافة ما يقتضيه السياق ليستقيم المعنى، وقد وضعنا تلك الإضافة بين حاصرتين. وللأسف فإن محقق فتاوى ابن عاشور لم ينتبه إلى ذلك الاضطراب والاختلاط، على الرغم من أنه أحال على كتاب المازري. انظر فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٥٥/ ١٠٠٤)، ص٢٥٥.

يصلح] للفقير لسد خلته، حتى ينتظم عيشُه كها انتظم عيش الأغنياء، وحتى لا يلجئه الاضطرارُ إلى ارتكاب ما يفضي إلى فساد النظام.

قلت: قد أوماً الشرع إلى أن علتها -أعني مظهر حكمتها - هو الغنى، لما ورد في حديث ابن عباس أن رسول الله على قال لمعاذ بن جبل لما أرسله إلى اليمن: «فأعْلِمْهم أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تُؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم.» (١) فقوله: «تُؤخذ من أغنيائهم» إيهاءٌ، وهو من مسالك التعليل، وعرفوه وعرفوه بأنه اقتران الوصف بحكم لو لم يكن مسوقًا للتعليل لكان ذكره عبثاً. فالغنى هو قلة الاحتياج للغير بالتحصيل على واحد من ثلاثة أشياء:

ثانيها: ما يدفع الحاجة بتعويضه، كالقدر الزائد على حاجة الإنسان مما ذكرناه، فإنه يستبدل بذلك القدر غيره مما يحتاج إليه، وهو أصلُ التبايع. وقد كان العرب يتبايعون بالتمر والطعام والحيوان، ويدفعون ذلك أثمانًا في العقار، وصدقات في الزواج، ويتداينونها ويقضون بها الديون. وكان لهم مع ذلك الفضة والذهب، وهو أقل. قال زهير:

تُعفَّى الكُلُومُ بِالْئِينَ وَأَصْبَحَتْ يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِم (٢)

ثالثها: ما اصطلح البشر على جعله عِوضًا للأشياء، بحيث إن مَنْ يبذله يستجلب به ما يحتاج إليه مهما دعت الحاجة بدون تريث، وذلك النقدان. فنتحصَّلُ

⁽١) سبق تخريجه.

⁽٢) ديوان زهير بن أبي سلمي، ص١٠٦. والبيت من المعلقة.

من هذا أن الغنى يكون إما بهال ثابت، أو آيل إليه. واحترزنا بالثابت عما يُسرع إليه الاضمحلال، كالبقول والثهار الرطبة، وعما لا تتوافر فيه الرغباتُ في جميع الأحوال، كالفواكه والتوابل والعسل.

ويُؤخذ من كلام الفقهاء ضابطٌ لِمَا اهتدينا إليه من حقيقة المال الذي يحصل به الغنى، وذلك أن يشتمل هذا المالُ على وصفين وقعا في كلامهم:

أحدهما: أن يكون ذا بال، قال المازري: «المواساة إنها تكون فيها له بالٌ من الأموال.»(١)

ثانيهما: أن يكون قابلاً للنهاء؛ لأن المال إذا لم يكن قابلاً للنهاء أخذ في النقص فالنفاد، فيكون الغنى به ناقصًا مضمحلاً. قال ابن العربي في القبس: «الزكاة مختصة بالأموال النامية، أو المعرضة لذلك.»(٢) وقال المازري في المعلم: «قيل: سميت الزكاة زكاة؛ لأن أصلَ الزكاة في اللغة النهاء، وهو الزيادة. والزكاة أداءٌ مُقرَّرٌ على الأموال المعَرَّضة للنهاء.»(٣)

⁽۱) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج٢، ص٥. وقد ساق المصنف كلام المازري بتصرف وأوردناه ينصه.

⁽٢) أورد المصنف كلام ابن العربي بشيء من التصرف، ولفظه بتهامه: «والزكاة مختصة بالأموال النامية التي هي بعرضة ذلك من النهاء، وهي ثلاثة أجناس: العين وتشمل الذهب والفضة، والحرث ويشمل الحب والثمرة، والماشية وهي عبارة عن ثلاثة أنواع: الإبل والبقر والغنم.» المعافري: كتاب القبس، ج١، ص٤١٤؛ وجاء في المسالك بلفظ: «والزكاة مختصة بالأموال النامية التي هي معرضة ذلك من النهاء.» المسالك، ج٤، ص١٣٠.

⁽٣) تصرف المصنف في كلام المازري تصرفًا غير يسير بالزيادة والحذف، ونصه: «أصلُ الزكاة في اللغة النهاء. فإن قيل: كيف يستقيم هذا الاشتقاقُ ومعلومٌ انتقاصُ المال بالإنفاق؟ قيل: وإن كان نقصًا في الحال، فقد يفيد النموَّ في المآل، ويزيد في صلاح الأموال.» المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج٢، ص٥. ومرة أخرى، فات ذلك على «محقق» فتاوى المصنف.

فمظنة الوصف الأول هي التي أوجبت تقديرَ النُّصُب (جمع نصاب) حتى يكون المالُ ذا بال، نظرًا لقول المازري فيها تقدم: «وكأنه (أي الشرع) لم ير فيها دونها (أي النصب) محملاً (أي للزكاة).» ومظنةُ الوصفِ الثاني هي التي أوجبت تخصيصَ الزكاة بأجناس دون أخرى.

والأجناس (1) هي الحرث من حبوب وثهار مقتاتة، كالتمر والزيتون. وزكاة هذا الجنس ثابتة في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ، يَوْمَرَ حَصَادِهِ ۗ ﴾ [الأنعام:١٤١]؛ إذ الصحيح أن الحق هو «الصدقة المفروضة»، وهذا أحدُ ثلاثة أقوال ذكرها ابنُ العربي في أحكامه، وقال إنه رواية «ابن وهب وابن القاسم عن مالك في تفسير الآية.» (٢) والماشيةُ وزكاتها ثابتة من السنة، ولم يتعرض لها القرآن. والعين من ذهب وفضة؛ لأنها قيمةُ الجنسين المتقدمين، وزكاتُها ثابتٌ بعضُها بالسنة وهي الفضة، وبعضُها بالإجماع المستند للقياس وهو الذهب.

قال مالك رحمه الله في الموطأ: «السنةُ التي لا اختلافَ فيها عندنا أن الزكاة تجب في عشرين دينارًا عينًا، كما تجب في مائتي درهم»، (٣) فقال عليه ابن عبدالبر في التمهيد: «إنها قال السنة عندنا إذ لم يثبت عن النبي على شيءٌ في تحديد نصاب

⁽۱) قال ابن العربي في بيان أجناس ما تجب فيه الزكاة: «وأطبق العلماء على أن الزكاة في الأموال النامية: العين والحرث والماشية. فالحرث في أربع: في النخل والكروم والزيتون والحبوب، والعين في أربع: في النهب والورق والمعدن والركاز، والماشية في ثلاث: الإبل والبقر والغنم.» المسالك، ج٤، ص٢٢. وانظر دراسة شاملة مقارنة لأحكام الزكاة وفلسفتها والأموال التي تجب فيها وما يرتبط بها من صور تطبيقية في: القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ٢٢٤// ٢٠٠١).

⁽٢) أما القولان الآخران اللذان ذكرهما ابن العربي فأحدهما أنه «الصدقة غير المفروضة تكون يوم الحصاد وعند الصِّرام، وهو إطعام مَن حضر والإيتاء لمن غبر»، وبه قال مجاهد. وأما الآخر فهو أن معنى الآية «منسوخ بالزكاة»، وهو قول ابن عباس. ابن العربي: أحكام القرآن، ج٢، ص٠١١.

⁽٣) الموطأ برواياته الشمانية، «كتاب الزكاة»، الحديث ٦٣٦، ج٢، ص٢٣٣.

الذهب، وما يروى في ذلك فهو روايةٌ مقدوحٌ فيها. »(١) وقال المازري: «فأما العين فقد حد في نصاب الفضة منه خس أواقي. وذكر ذلك في الحديث دون الذهب؛ لأن غالبَ تصرفهم كان بها. وأما نصاب الذهب فهو عشرون دينارًا، والمعول في تحديده على الإجماع. »(٢)

وقد اعتمد الصحابة في تقدير نصابه على مقدار صرفه بالفضة، ولذلك أشار في الموطأ بقوله: «كما تجب في مائتي درهم.»

المعنى الموجب للزكاة:

وقد أشار المازري إلى شرح معنى النهاء هذا في الأجناس المزكاة فقال: "فمن ذلك ما ينمي بنفسه كالماشية والحرث، ومنها ما ينمي بتغيير عينه وتقليبه كالعين»، (٣) ويعني بتغيير العين دفع مقدار منه، يعني فيها إذا بيع يأتي بأكثر مما دفع فيه، وذلك بالتقليب والترويج. [وقال:] "وكها فُهم من الشريعة معنى تحديد النصاب (وهو الغنى)، فُهِم أيضًا أن ضربَ الحول في العين والماشية عدلٌ بين أرباب الأموال والمساكين؛ لأنه أمدٌ الغالبُ حصولُ النهاءِ فيه، ولا يجحف بالمساكين الصبرُ إليه. ولهذا المعنى، لم يكن في الثمر والحب حول؛ لأن الغرضَ المقصودَ منه النهاء، والنهاء يحصل عند حصوله. "(٤)

⁽۱) تعليق ابن عبدالبر على كلام مالك جاء في الاستذكار لا في التمهيد، وقد أورده المصنف باختصار شديد فانظره في: موسوعة شروح الموطأ، ج ٨، ص ٢٧٤. أما الرواية المشار إليها فهي ما رواه الحسين بن عهارة عن أبي إسحاق السبيعي، عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور، عن علي بن أبي طالب، عن النبي على أنه قال: «هاتوا زكاة الذهب؛ من كل عشرين دينارًا نصف دينار».

⁽٢) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج، ٢، ص٥-٦. هذا وقد أورد المصنف كلام المازري بتصرف واختصار وسقناه كاملاً بلفظه. وقريب منه قولُ ابن العربي: «وإنها خص الورق في الحديث الثاني لأنه كان مالهم، إنها كان التبر عندهم سلعة والمسكوك قليل.» كتاب القبس، ج١، ص٥١٥.

⁽٣) المازري: المعلم بفوائد مسلم، ج، ٢، ص٥.

⁽٤) المصدر نفسه، ص٧. وقد ساق المصنف كلام المازري بتصرف غير يسير، وأوردناه بلفظه.

قلت: وبمقدار تكرر النهاء تتكرر الزكاة، ألا ترى الحبَّ والتمر يُزكَّيان مرةً واحدة، ثم لا تُعاد عليهما الزكاةُ ببقائهما مدخَرَيْن؟ بخلاف الماشية والعين فيزكيان؛ لأنه مظنة تكرر النهاء فيهما.

هذا وقد أَخْقوا بهذه الأجناس كلَّ ما شاركها في الوصف، وهو كونُه غنى قابلاً للنهاء أو معرَّضًا لذلك، مما لم يُنصَّ عليه في الكتاب والسنة. وذلك بطريق القياس، وسواءٌ في ذلك أكان الوصفُ متحقِّقًا في الخارج أو متحقِّقًا في التقدير، وذلك ديونُ التجارة ونحوها، كما يأتي تفصيلُه في زكاة الدين. (١) قال ابن عبدالبر في الكافي: «فمتى عوض بغيرها (الأجناس المتقدمة) من العروض معناها بالتجارة وطُلب بالتصرف فيها النهاءُ والزيادة، حُكِم لها بحكمها.»(٢)

فيستخلص من جميع ما قدمنا أن الزكاة مشروعةٌ لأجل الغنى الحاصل بالمقدار والنهاء، في أجناس يُعد تحصيلُها محصلاً لما يحتاج إليه الإنسان، أو صالحًا للمعاوضة به مع الغير بها يحصل من الأمور المحتاج إليها، أو بكونه قيمةً لطرد التعامل بها. فكلُّ مال من هذا القبيل يُعَدُّ صاحبُه غنيًّا في مصطلح جمهور البشر، ويجدر بأن يُلحق بأقرب الأجناس لها شبهًا مما ورد النصُّ فيه من الكتاب أو السنة أو أقوال الأئمة، كها ألحق الصحابةُ الذهبَ بالفضة، وألحق الفقهاءُ بعدهم عروضَ التجارة وديونها لقبولها للنهاء. (٣)

وقد نبَّهنا الشارعُ الحكيم على صحة هذا المعنى بطريق قياس العكس، حيث أسقط الشارع الزكاة على الذهب والفضة المتخذين حليًّا نظرًا إلى انقطاع معنى قصد النهاء. قال ابن العربي في أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكُنِزُونَ

⁽١) انظر بيان ذلك في مقال سلف بعنوان «زكاة تذاكر البانكة».

⁽٢) ابن عبدالبر: الكافي، ص٨٨.

⁽٣) ابن العربي: المسالك، ج٤، ص٢٢-٥١؛ ابن رشد: المقدمات الممهدات، ج١، ص١٣٩ وص٥٤١-١٥١؛ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٥٤٥-٢٤٩ وص٢٥٩-٢٦٣.

ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَدَةَ ﴾ [التوبة:٣٤]: «إن قصدَ التَّملك لَّا أوجب الزكاة في العروض، وهي ليست بمحلِّ لإيجاب الزكاة، كذلك كان قصدُ قطع النهاء في الذهب والفضة باتخاذهما حليًّا يُسقط الزكاة، فإن ما أوجب ما لم يجب يصلح لإسقاط ما وجب، [وتخصيص ما عم وشمل].»(١) وقال في القبس: «فإذا خرج المالُ عن أصله من النهاء إلى القنية، فقد عدل به عن جهة النهاء»،(١) فلذلك قلنا بسقوط الزكاة في الحليً المتخذ للقنية.

وعليه فلا يبعد أن يقول أحدٌ بمشروعية الزكاة في أوراق البانكة كزكاة النقدين، بأن تكون زكاتُها أوسعَ من زكاة الديون، فتجب فيها في كل عام على قدر قيمة رواجها في الصرف، حيث صار لها من الرواج ما للنقدين، وجُعِلتْ ثمنًا للأشياء، وقُصد بتقليبها النهاء، وكان تحصيلُها غنّى معتبراً. وهي وإن كانت في الأصل حججًا ثُحمِّل البنوك بمقدار ما فيها كها بيناه في غير هذا، (٣) ولكن عرض لها من ثقة الناس بملأ المدين بها مع ضهان الحكومة وإجرائها مجرى النقدين في الرواج، كانت لذلك كالنقدين. (١) إلا أن رواجَها خاصٌّ بحكومتها، أو بالبلاد التي

⁽١) ابن العربي: أحكام القرآن، ج٢، ص٤٠٠.

⁽۲) المعافري: كتاب القبس، ج آ، ص ١٥ - ٢١٤. أورد المصنف كلام ابن العربي بتصرف واختصار، وقد جاء ذلك خلال حديثه عن زكاة الورق والذهب حيث قال: «واجتمعت الأمة على أن الذهب داخلٌ في قوله: خمس أوق، وإنها خص الورق في الحديث الثاني لأنه كان مالهم، إنها كان التبر عندهم سلعة والمسكوك قليل. وإلا فلا خلاف بين الأمة، وإنها اختلفوا في فرع من فروعه وذلك إذا اتخذ منه حليًا... والمعوَّل فيها على نكتة بيناها في مسائل الخلاف أقواها أن النية والقصد المتغلق بالنهاء والزيادة إذا أخرج المال من جنسه بسقوط الزكاة، وهو العوض، فيجب فيه إذا قصد به النهاء وأخرج عن أصله من القنية لذلك العين إذ عدل بها عن جهة النهاء إلى جهة القنية يخرج عن جنسها في وجوب الزكاة بسقوطها.» ولا يخفى ما في هذا الكلام من اضطراب وتكرار لعله هو الذي حدا بابن عاشور إلى التصرف فيه.

⁽٣) انظر مقال: زكاة «تذاكر البانكة» (الأوراق المالية).

⁽٤) هذا وقد خص الشيخ الساعاتي مسألة زكاة الأوراق المالية ببحث ممتع في شرحه على مسند أحمد بن حنبل (آخر باب زكاة الذهب والفضة من كتاب الزكاة)، ختمه بقوله: «فالذي أراه حقًّا وأدين =

لحكومتها فيها اعتبارٌ قوي.

وهذا تفصيلُ ما ألمحنا إليه فيها كتبناه سلفًا بقولنا: «على أن هذا الرواجَ لا يخرج ماهية الديون عن أصلها الشرعي، وإذا لم يزدها قوة لا يكسبها ضعفًا»، (١) إذ نبهنا بذلك على أنها أجدرُ بالزكاة من أقوى أصناف الديون التي نص عليها المتقدمون؛ لأنها تفوقها في الرواج، لنردَّ بذلك على خطأ مَنِ اعتقد أن ذلك الرواجَ يُخرجها عن صفات الديون المنصوص على زكاتها، ويقربها شبهًا بالجلود التي يضربها السلاطين عند إفلاس خزائنهم، ويظلمون الرعايا؛ يجبرونهم على ترويجها.

وليس يلزم بحسب التعقل انحصارُ ثمنية الأشياء في خصوص الذهب والفضة معدنين يشاركها في المعدنية الرصاصُ والصُّفْرُ، (٢) ويشاركها في اللون واللمعان الزجاج وغيره، ولذلك لم يكن لهما فضيلة إلا باصطلاح البشر على جعلهما ثَمَنيْن للأشياء من قبل كتابة التاريخ. ولا شك أن ذلك ناشئُ عن صعوبة التعاوض بالأعيان لما فيها من عسر التجزئة ومن ثقل الحمل، ومن اختلاف الأغراض، مع ما في الذهب والفضة من الرغبة للتجمل بهما من قديم تمدن البشر.

ولا شك أن الذي يستفضل أشياء عن حاجته يميل إلى الترف، فكان من الترف عندهم التجملُ بالذهب والفضة لجالها، ولقلة المقدار الموجود منهما في

الله عليه أن حكم الورق المالي كحكم النقدين في الزكاة سواء بسواء؛ لأنه يُتعامل به كالنقدين تمامًا ولأن مالكه يمكنه صرفه وقضاء مصالحه به في أي وقت شاء. فمن ملك النصاب من الورق المالي ومكث عنده حولاً كاملاً وجبت عليه زكاتُه باعتبار زكاة الفضة؛ لأن الذهب غير ميسور الآن ولا يمكنه صرفُ ورقة بقيمتها ذهبًا. هذا ما ظهر لي، والله أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.» الساعاتي، أحمد عبدالرحمن البنا: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني شرح ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، نشرة بعناية حسان عبدالمنان (الرياض/عان: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، «كتاب الزكاة»، ص١٢٩٢ – ١٢٩٤.

⁽١) انظر المقال السابق.

⁽٢) الصُّفر: النحاس، ويطلق كذلك على الذهب.

العالم. ولذلك رغب فيهما مَنْ كان متفضلاً، فباع ما فضل عنه بمقدار منهما، فإذا احتاج لأصول الأشياء باع ما لديه من الذهب والفضة للمتفضل بمقدار ما يحصل به على محتاجه.

فبتكرر هذا التعليل تعورفا في التعاوض فصارا الثُمنيَّيْن، ألا ترى أن المتقدمين كانوا يتعاملون بها نقارًا ومصوغين، (۱) ثم شاع ذلك مع تقادم العصور، حتى تُنُوسِيَ المقصد، وحتى أُشربت نفوسُ الناس حبَّ هذين النقدين لذاتها، وتنوسي السببُ لكونها صارا علامة على التفضل والغنى؟ وتعاقدت الضهائرُ على اعتبارهما ثَمنين لسائر الأشياء، وصار التعامل بأعيان الأشياء المعبر عنه بالتعاوض يقل رويدًا رويدًا بمقدار تقدم الحضارة في عصر أو قطر، وكثر التعامل بالنقدين.

وإنها لم يقع التعامل بغيرهما مما هو دونهها -كالرصاص والنحاس- لكثرة وجوده، فلا يمكن حصر مقداره حتى تنضبط الثروة، إذ يمكن لكل أحد أن يقطع منه كميةً فيصبح ذا ثروة وذلك فساد؛ إذ المراد أن تكون الثروة حقيقية لا تحصل إلا في مقابلة بذل الأشياء. ولم يقع التعاملُ بها فوقهها كاللؤلؤ والحجارة الكريمة لعز وجودهما، فلا يحصل من الكمية الرائجة منهها ما يسدد أثمان الأشياء.

ثم إن للذهب والفضة بعد ذلك خصائص مبينة في علم الاقتصاد السياسي: منها سهولة التجزئة، ومنها عدم قبولهم الاضمحلال عينهما لطول الزمان عند الخزن أو الدفن في الأرض. ومنها اتحاد جنسهما في الصفة ما لم يُضف إليهما غيرهما، بخلاف غيرهما فإن منه الجيد والرديء. ومنها عسر تدليسهما لظهور الغش عليهما بسهولة. وفي هذه الأوصاف ربها فارقتهما تذاكر البنوك، إلا أن هذه الأوصاف يشبه أن تكون أوصافًا طردية لا مدخل لها في التعليل لمشروعية الزكاة. والله أعلم.

⁽١) النقار: ما ليس مضروبًا من الذهب والفضة، والمصوغ: ما عمل منهما من حلي.

جواز تصريف رقاع الديون مع التعجيل بإسقاط(۱)

السؤال:

ما هو حكم تصريف الرقاع الدَّينية كالكمبيالات بالبنوك بمعجل وإسقاط بعض الحق مع الضرورة وعدمها؟(١)

الجواب:

فالجواب عن تصريف أوراق الديون أن الأوراق تارة يصرفها التاجر أو المالي المعروف لدى البانكة الموثوق لديها بذمته، بمعنى أن يعمر ذمته بدين لتلك البانكة، ويمضي بخطه في ورقة «كمبيال» ويسلمه لتلك البانكة، فتدفع له المال الذي بالورقة مع إسقاط. وهذه معاملة ربوية؛ لأنه يسلم من يده دينًا بهائة - مثلاً - لمدة أشهر، ويقبض الآن ثهانية وتسعين مثلاً.

وتارة تكون الورقة حجة دين لأحد على غيره، فيريد رب الدَّين رهن ما بالورقة لدى البانكة فتأخذها منه وتسلم له مقدارَ ما بها مع إسقاط، وهو أكثرُ تصريف أهل التجارة. وهذا من رهن الدين مع توكيل المرتهن على استخلاصه، وليس هو من بيع الدين؛ لأن بيع الدين لا رجوع به على البائع عند مطل المدين المشتري، أو حدوث إفلاسه بعد البيع.

⁽۱) جريدة الوزير، العدد ٢٦، ٦ صفر ١٩٣٠/ ١٩٢٠. نقلاً عن التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص١٠٠٥ – ١٠٠٧.

⁽٢) نشر هذا السؤال – كما أفاد الدكتور محمد السويسي – في جريدة العصر الجديد، العدد ٦، ٢٣ شوال ١٩٣٨/ ١٩٣٠ (ص٣).

وأما تصريف أوراق الديون لدى البنوك، فالمرجع فيه على المصرف لها عند تعطيل الدفع، وليس هو من الحوالة كها قد يُتوهم؛ إذ الحوالة إنها تكون على أصل دين سابق ولا دين سابق هنا، ولأن الحوالة لا رجوع فيها على المحيل، وهذا فيه الرجوع كها علمت. والذي يصح رهنه لا يجوز بيعه؛ إذا الرهن بذل من له البيع ما يباع، وفي مختصر ابن الحاجب: «ويجوز رهن الدين من المديان وغيره». (1)

وحيث كان رهنًا، فإن قبض الراهن من المرتهن نقدًا أو عروضًا فظاهر، ما لو لم تكن هناك زيادة فيها يأخذه ربُّ الدين على ما يدفعه، وهو سلف جر نفعًا، وهو حرام.

وإن قبض الراهن أوراق بنوك، فهو رهن الدين مع كون عوض الرهن دينًا ولم يمنعوه، وإنها الممنوع ما فيه الزيادة، ولا يأتي فيه ما قيل في بيع الدين بالدين لانتفاء العلة التي تقدمت عن المازري. (٢) غير أن هنالك اعتبار الزيادة في قيمة أحد الدينين على الآخر عند وقوع الاستخلاص، وهي من باب السلف الجار نفعًا. هذا والجمع بين الرهن وبين توكيل المرتهن على استخلاصه واستيفاء دينه منه صحيح، لنصِّهم على جواز توكيل الراهن للمرتهن على بيع المرهون عند حلول أجل الدين، (٢) إذا سلم ذلك مما يجعله وكالة أضطرار، (٤) كها هنا؛ لأن

⁽١) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٢٣٤.

⁽٢) وهذه العلة هي الزيادة لأجل التأخير كسلف جر نفعًا، وفي ذلك قال المازري: «فإذا حل أجل الدين وهو في المثل عين، فإنه إذا أخره بزيادة فيه فهذا يحرم؛ لأن التأخير للدين بعد استحقاق قبضه كسلفه لمن هو عليه. والزيادة في مقدار عوض التأخير هي زيادة عوض السلف، وقد علم تحريم سلف جر نفعًا.» شرح التلقين، ج٤، ص٣٧٣-٣٧٣.

⁽٣) هذا ما ذهب إليه ابن القصار عن مالك وكذلك أبو حنيفة. وللعلماء في هذه المسألة مذاهب وتفصيلات وشروط ليس هذا مجال ذكرها، فانظرها في: المازري: شرح التلقين، ج٨، ص ٤٦٣ - ٤٨٢.

⁽٤) وكالة الاضطرار على بيع الرهن هي التنصيصُ في العقد على توكيل الراهنِ المرتهنَ على بيع الرهن قبل الأجل، وبعده من باب أولَى. فإذا وقع هذا البيع، فإنه لا يجوز ابتداءً حسبها نص عليه =

الناس يفعلون ذلك مختارين، وهذا أخفُّ عليهم من تولي الاستخلاص بأنفسهم، وليس ذلك بالجائي لهم من رب الدين. والفرق بينه وبين وكالة الاضطرار على بيع المرهون ظاهرٌ لمن تأمله، فلا نطيل به.

البتياع ما اشترى، أو استقراض ما استقرض. وأما لو أطاع الراهن المرتهن بعد العقد بأن يرهنه رهنًا ويوكله على بيعه عند أجل الدين، فجائز باتفاق. الحطاب: مواهب الجليل، ج٧، ص٥٧٠-٥٧١. وانظر مزيدًا من التفصيل للآراء في المسألة في: المالكي: التوضيح، «كتاب الرهن»، ج٢، ص٥١٣-١٣٦.

جواز القرض برهن(١)

السؤال: قد جرت عادة أرباب معاصر الزيتون بغالب جهات المملكة بأن يقرضوا شيئًا من المال لمالكي الزياتين، وهؤلاء يلتزمون بعصر غلة زياتينهم بهاكيناتهم. وبعد العصر يطرح بقيمة المال المقترض زيتًا من المتحصل. كما جرت العادة -أيضًا- بأن يقرضوا لطائفة من تجار حب الزيتون مقدارًا من المال، وفي مقابل ذلك يكونون ملتزمين بعصر ما اشتروه من الحب في معصرة المقرض، ومن متحصل الزيت يسترجعون مالهم الأصلي مع معين كراء العصر، وفي بعض الأحيان يزيد المقترض من ماله الخاص في صورة ما إذا لم يوف متحصل الزيت بالخلاص. وحيث إن ظاهر فقه هذه المسألة هو باب سلف جر نفعًا، فالمرغوب إفتاؤنا في ذلك.

الجواب:

إن هذه المعاملة على الوجه المذكور إذا وقعت عن رغبة من مالك غلة الزيتون، سواء كان مالك الأصل أو خضارًا أو تاجرًا في الغلة، لاحتياجه إلى المال ليكمل به أعاله الفلاحية أو التجارة، فدفع له صاحبُ المعصرة (الماكينة) مالا واشترط عليه أن يأتيه بمتحصل الغلة، سواء كان معين المقدار أو غير معين ليعصر في معصرة المقرض بالأجر المتعارف دون زيادة لأجل القرض، فهذه المعاملة من قبيل القرض، أي السلف، وهي جعلُ غلة الزيتون توثقةً لذلك القرض، فيصير مسمّى هذه المعاملة هو مسمى القرض برهن؛ إذ العقود تُعطى الأسماء الشرعية باعتبار المسميات والمواهى.

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ١، الجزء ٤، شوال ١٣٥٥/ نوفمبر ١٩٣٦ (ص١٨٧ -١٨٥).

وغلال الزيتون يجوز رهنها، ولا يضر عدم تحقق المقدار المتحصل؛ لأن الغرر في الرهن مغتفر. ولا يضر عدم حوزها في وقت القرض؛ لأن الرهن ينعقد ولو تأخر قبض المرهون، (۱) فإن الغلة لا تحاز مرة واحدة، بل تُجنى بعد النضج بطنًا بعد بطن. وحيث كانت غلة الزيتون إنها تُقصد لزيتها، فالمقصود من التوثقة هو الزيت الحاصل من عصرها، فلذلك لزم أن يكون عصر الغلة عند المقرض تحقيقًا لمبادرة الحوز بقدر الإمكان.

ثم إن محل النظر ومناط السؤال هو ما في هذه المعاملة من انجراار منفعة لصاحب المعصرة الذي هو المقرض، وهي منفعة أجرة عصر ذلك الزيتون في معصرته. فإذا نظرنا إلى هذه الأجرة وجدنا المقترض لا مندوحة له عن دفعها، سواء عصر في معصرة مقرضه أم في معصرة رجل آخر. ولو قدرنا أن هذا المقترض لم يقترض، ولم يرغب في عصر زيتونه وباعه حبًا، فلا شك أنه يبيعه بثمن ناقص عن ثمن الزيت نقصًا بنسبة ما يزاد في ثمن الزيت من مصاريف العصر والخزن، وهذا أمر معلوم. فهذه الأجرة من هذا الوجه غير مسببة عن القرض، بل هي مسببة عن وجود غلة الزيتون، وناشئة عن ثمنها، وكائنة فيه تقديرًا. فهي في هاته الحالة منفعة للمقرض لا مضرة فيها على المقترض، ولم يتكلفها لأجل القرض.

ثم إنا نجدها راجعةً إلى المقترض في مقابلة عمل العصر ومصاريفه، فالمقترض من هذه الجهة كواحد من الناس الذين يعصرون في تلك المعصرة، فلم تبق فيها من فائدة للمقرض إلا فائدة تحقق وجود مقادير من الزيتون لتشغيل معصرته. ولو كلف المقرض أن يعصر زيتون المقترض بدون أجر لكان ذلك ضررًا يدخل على المقرض لما تستدعيه المعاصرُ من نفقات وأجور الخدامة، فتبين من هذا أن في مثل هذه المعاملة منفعتين:

⁽۱) قال المازري: «اختلف الناس في لزوم الرهن بالقول دون القبض، فذهب مالك رحمه الله أن الرهن يلزم بالقول ولا يفتقر كونه عقدًا لازمًا إلى القبض.» المازري: شرح التلقين، ج٨، ص٣٦٦. وانظر الدردير: الشرح الكبير، ج٣، ص٢٣٢.

١- منفعة تنجر للمقترض، وهي سهولة وجدان مَن يقرضه المال بدون إعنات ولا مراباة، ولولا هذا الشرط لما وجد مَنْ يقرضه إلا المرابين المفحشين. فبهذه المعاملة تنجرُ له الأرباح الناتجة عن عمل زيتونه، ويسلم من مخالب المرابين ومن إثم المعاملات الربوية، وهذه منفعةٌ ضعيفة للمقترض.

٢ - ومنفعة حاصلة للمقرض، وهي وجدانُ ما يشَغل به معصرتَه بانتظام، وهذه منفعة عظيمة في جانب المنفعة الحاصلة للمقترض، لما تقدم من أن صاحب المعصرة لا يعدم من يعصر في معصرته بدون هذه المعاملة، إلا أن ذلك لا ينتظم أو لا يطرد.

فصارت هذه المنفعة من منافع السلف المشتركة بين المقرض والمقترض. وإذا كانت المنفعة المنجرة عن السلف مشتركة بين المقرض والمقترض، ففي المذهب المالكي خلاف في جوازها، وإليها أشار ابن الحاجب في مختصره وخليل في شرحه المسمى بالتوضيح، ولنذكر كلامها ممزوجًا المتن بالشرح، قال: «وشرطه (أي القرض) أن لا يجر منفعة للمقرض، أي سواء تمحّضت للمقرض أو اشترك فيها مع المقترض، أعني أن تكون المنفعة لها على السواء، أو منفعة المقرض أكثر. وأما إذا كانت منفعة المقترض أكثر، فسيتكلم عليها [المصنف]، (٢) أي في قوله الآتي: وفي سلف السايس بالسالم في زمن المسغبة، والدقيق والكعك للحاج بدقيق في بلد بعينه قولان، (١) والمشهور المنع في المسألتين، والشاذ للسحنون»، (٥) أي بالجواز، «وقيد اللخمي المشهور بها إذا لم يقم دليل على إرادة نفع المستسلف فقط، وأما إذا قام فيجوز.» (١)

⁽١) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٢٣٢.

⁽٢) المالكي: التوضيح ، «كتاب السلم»، ج٦، ص٦٤.

⁽٣) أي الذي أصابه السوس، يقال: حب مسوس للذي دخله السوس.

⁽٤) ابن الحاجب: جامع الأمهات، ص٢٣٢.

⁽٥) حكاه عنه ابن حمديس كها ذكر صاحب الجواهر الثمينة، ج٢، ص٥٦٥.

⁽٦) المالكي: التوضيح، «كتاب السلم» ج٦، ص٦٥.

وأصلُ المسألة في تبصرة اللخمي في باب بيوع الآجال، ونصُّه: «قال مالك في الحاج يتسلف الدقيق أو السويق أو الكعك يحتاج إليه، ويقول: أُوفِيكَهُ بموضع كذا ببلد آخر، لا خير فيه. ولكن يتسلف ولا يشترط، وقال سحنون في الحمديسية (١): لا بأسَ بذلك للحاج ونحوه للضرورة، ولولا الشرط لم يسلفه، وهو أحسن.»(٢)

وقصدهم من المنفعة المنجرة للمقرض في هاتين المسألتين هي منفعة أخذ السالم مع كون السلف سائسًا، ومنفعة قبض الطعام في البلد الذي يريده المقرض دون أن يقبله في حيث يشاء المقترض.

ونحن إذا نظرنا إلى ما تشتمل عليه هذه المعاملةُ نجدها ترجع إلى اعتبار الحاجي القريب من الضروري، فإن خضَّارة غلة الزينوت تكثر حاجتهم إلى اقتراض المال لإقامة خدماتهم، وأصحاب المعاصر بحاجة إلى إيجاد الزيتون ليعصر في معاصرهم كل يوم لئلا تضيع نفقاتهم، وأجور عمال المعاصر في بعض الأيام التي لا يحلب لهم فيها الزيتون، فيؤول بهم ذلك إلى خسائر طائلة، ولو حرم أصحاب المعاصر من هذه المعاملة لأعرض أكثرهم عن هالته الحرفة، فيحل فيها غير المسلمين،

⁽۱) لم يذكر المترجمون لسحنون كتابًا بهذا الاسم، والظاهر أنها رواية عنه نقلها تلميذه حمديس القطان؛ إذ إننا نصادف -أحيانًا- في أثناء بعض كتب المالكية - وخاصة في التوضيح لخليل بن إسحاق أقوالاً لابن القاسم عن مالك ولابن عبدالحكم ولسحنون نقلاً عن كتاب يدعى الحمديسية، لعله لأبي جفعر أحمد بن محمد الأشعري، المعروف بحمديس، والمتوفى سنة ٢٨٩/ ٩٠١. التوزري العباسي: الفتاوى التونسية، ج٢، ص١١٠١ (الحاشية رقم١).

⁽٢) مع أنه قد تم تحقيق الأجزاء المشتملة على كتب الصرف، والسلم الأول والثاني والثالث، وبيوع الآجال من تبصرة اللخمي في إطار رسالة علمية بجامعة أم القرى، إلا أنه لم يتيسر في الاطلاع عليها لتوثيق ما نقله المصنف عن اللخمي. وقد ذكر خليل بن إسحاق المسألة في شرحه لكلام ابن الحاجب: «وفي سلف السايس بالسالم في زمن المسغبة، والدقيق والكعك للحاج بدقيق في بلد بعينه، قولان، قال: يتسلف ولا يشترط»، فقال: «وتصوُّرُ كلامه ظاهر، والمشهور المنعُ في المسألتين، والشاذُ لسحنون. وقيد اللخميُّ المشهور بها إذا لم يقُم دليلٌ على إرادة نفع المستسلِف فقط، وأما إن قام ذلك فيجوز.» المالكي: التوضيح، «كتاب السلم»، ج٦، ص٦٥.

ويضطر أصحاب الزياتين إلى التعامل معهم وتلحق من ذلك أضرار شديدة تخل بالحاجي من ثروة المسلمين، لا حاجة إلى التطويل ببيانها فإنها لا تخفى.

ففي منعهم من هاته المعاملة إدخالُ أضرار عليهم، وليس في المنع من هاته المعاملة منفعةٌ لخضًارة غلة الزياتين، بل تدخل عليهم من منعها أضرارٌ كثيرة. فكانت هاته المعاملة منفعة عظيمة للمقترضين، ومنفعة قليلة للمقرضين، وفيها مصلحةٌ عامة، وهي إعانة الناس على العمل وانتشال الخضارة من الاقتراضات الربوية.

ومراد سحنون بالضرورة الحاجة الأكيدة؛ لظهور أن إسلاف الحاج الكعك والدقيق ليس من الضروري بالمعنى الأصولي الذي هو حفظ أحد الكليات الخمسة، لظهور أن الحاج لم ينحصر قوته في تلك المعاملة، بل هو يرجع إلى الحاجي. ولو كان ضروريًّا بالمعنى المشهور لم يقع فيه خلاف، ولذلك اعترض ابنُ عرفة في مختصره على أبي الطاهر ابن بشير حكاية الخلاف في إسلاف القمح السائس بالسالم في المسغبة، قائلاً: «لم يحك غير ابن بشير في المسغبة إلا الجواز»، (۱) يعني لأن المجاعة توجب الهلاك. وعليه فسحنون اعتبر الحاجة، فحكم بالجواز وألغى انجرار المنفعة. ومدرك والقول المشهور نظر إلى انجرار المنفعة من السلف، ولم يعتبر الحاجة. ومدرك سحنون أقوى، ولذلك قال اللخمي: إن قول سحنون حسن.

فإذا تقرر هذا، فقد جرى عمل الناس في هاته المعاملة أخذًا وإعطاء على خلاف المشهور، بل على ما يجيزه سحنون، فلو وقع التقاضي في بعض هذه المعاملات لحكمنا بفسخها على المشهور. وأما في غير مقام التقاضي، فلا ينبغي التعرض للناس بإبطالها، لما تكررت به فتوى أبي سعيد بن لب أن ما جرى عليه عمل الناس وتقادم في عرفهم وعاداتهم ينبغي أن يُلتمس له نخرج شرعي على ما أمكن من وفاق أو

⁽۱) لم يحقق ويطبع من «المختصر الفقهي» لابن عرفة إلا الجزء الأول الذي صدر عن دار الكتاب الجديد ببيروت سنة ٢٠٠٣ مشتملاً على كتابي الطهارة والصلاة، ولم يتهيأ لنا الاطلاع على مخطوطته، ولذلك تعذر علينا توثيق ما نقله المصنف منه.

خلاف؛ إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معين أو بمشهور من قول قائل، ولما حكاه المواق عن شيخه ابن سراج أنه إذا جرت عادة الناس بشيء ولم يكن متَّفَقًا على تحريمه، فليتركهم المرء وما هم عليه وليفعل في نفسه ما هو الصواب عنده.

ووجه ذلك أن حمل الناس على إبطال ما عملوا به يرجع إلى قاعدة تغيير المنكر، وشرك تغيير المنكر أن يكون الفعل مجمعًا على إنكاره بين علماء الأمة، فإذا كان عمل الناس جاريًا على قول عالم متبحر، فلا يتعرض لهم فيه بإبطال.





المصطلح الفقهي في المذهب المالكي(١)

محمد الفاضل ابن عاشور

[مقدمة: المصطلح الفقهي وترجمة القوانين الأجنبية]:

إن تلك الثروة الطائلة: من الألفاظ الدقيقة والتعابير الحكيمة التي تذخر بها كتب الحقوق والعلوم القانونية المحررة باللغة العربية في العصر الحاضر، لتدل بسلامتها، وأصالتها، ووضوحها، وسلامة تعبيرها، وإحكام تحريرها، على أن الذين تعاطوا الدراسات الحقوقية، أرادوا أن يبرزوا فيها أفكارَهم الجديدة في المناحي التي افتتحوها بدراساتهم، أو أن يعرضوا ما تعلقت هممُهم بعرضه من النظريات القانونية المتولدة عن لغات غير لغتنا، والناشئة في ثقافات غير ثقافتنا، قد وجدوا من اللغة العربية استعدادًا لتلقي تلك المعاني والأنظار، ويسرًا في التعبير عنها يغبطهم عليه الذين حاولوا مثلَ ذلك في نواح أخرى من الفكر والعلم.

وليس ذلك إلا راجعًا إلى أن الألفاظ والتعابير التي هرع إليها القانونيون المحدثون ليصوغوا فيها ما لهم من الأفكار والأنظار على النحو الذي أرادوا، قد

⁽۱) قدم هذا البحث في الجلسة الثالثة لدورة مجمع اللغة العربية بالقاهرة الرابعة والثلاثين لعام ١٩٦٨/١٣٨٧، ونشر ضمن بحوث الدورة (ص٧٧-٧٢). ثم نشر في كتاب للمصنف بعنوان ومضات فكر، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)، ج٢، ص٥-٧٧. وقد أعادت نشره «حولية البركة» بالمملكة العربية السعودية ناسبة إياه إلى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وهو خطأ ربها كان سببه سبق وهم لدى محرر المجلة طغى فيه اسم الأب على اسم الابن.

وجدوا فيها من السعة والدقة والإحكام والتنسيق والتفصيل، ما كفاهم المؤنة، ووضع عنهم الحرج؛ إذ مكّنهم لكل فكرة مها كانت مخترعةً غريبة عن المعروف في بابها مِنْ قالب تعبير دقيق واضح الانطباق عليها، مُؤدِّ لتفاصيلها ومجملاتها، في غير قصور ولا نَبوة ولا حاجة إلى مقارنة أو تسديد. وهذا راجعٌ لا محالة إلى أن الفقهاء الذين اشتغلوا من قبل بتلك الناحية قد كانوا على جانب من سعة المادة، وحسن التصريف لها، والبراعة في تحميلها المعاني والأفكار التي جعلوها معارضَ لها. وذلك ما سهل للذين جاؤوا من بعدهم أن يجدوا القوالبَ التعبيرية وافرة الجهاز، متينة التصرف، مذلَّلة لاحتمال المعاني التي أرادوا حملها عليها.

فالناقلون الأولون لنصوص القوانين الأجنبية ونظرياتها -منذ مائة سنة أو تزيد- لم يتوصلوا إلى ما أبدعوا في ما نقلوا إلا بفضل ذلك الكنز الغالي من المصطلحات الفقهية الذي وجدوه بين أيديهم، فأقبلوا ينفقون منه إنفاق مَنْ لا يخشى الفقر. نعم، لقد فاز المتأخرون من القانونيين بذلك الكنز، وأفادوا من معادنه النفيسة صياغة بديعة للقوانين، ومن درره ترصيعًا عجيبًا لبحوثها ودراساتها. فكيف استطاع الأسلاف الذين أورثونا ذلك الكنز الثمين أن يجمعوا تلك الثروة من النفائس التي كنزوها، بعد ما أنفقوا منها طويلاً غير مغلولة أيديهم إلى أعناقهم؟

وإن الذي يتتبع المصطلحاتِ التي يتصرف فيها اليوم رجالُ القانون ويتأمل في الرجوع بها إلى أوضاعها واستعمالاتها في كتب الفقه القديمة، لَيتَبيَّنُ له أنها استُمِدَّت من المصطلح الفقهي المشترك، المشاع بين المذاهب الفقهية المختلفة، كما استفادت من المصطلحات الخاصة التي ينفرد بها بعضُ المذاهب عن بعض، فما من مذهب من المذاهب الفقهية المدوَّنة إلا للمصطلح الخاص به أثرٌ في إمداد البحوث القانونية المعاصرة.

ولكن الذي يبدو من مقارنة المصطلحات الخاصة بعضها ببعض، في مجال رواجها على أقلام القانونيين المعاصرين، أن المذهب المالكي من بين سائر المذاهب الإسلامية، قد كان أقوى إمدادًا، وأوسع أثرًا من غيره في ذلك المجال.

[المصطلح الفقهي بين الوضع اللغوي والنقل الشرعي]:

هذه التأملاتُ والاعتبارات هي التي ترجع بنا إلى وضع المصطلح الفقهي المشترك بين عامة المذاهب الإسلامية، ثم إلى الفوارق التي نشأت في ذلك المصطلح بين مذهب ومذهب، وإلى مناشئ تلك الفوارق، ثم إلى ما كان للمذهب المالكي بالخصوص في تلك الفوارق من مميزات، وما كان لمميزاته من اقتضاء خاص لِمَا انفرد به من المصطلحات، لِمَا شاع من الرجوع إليها أكثر من غيرها في علوم القانون.

لَــ كان علمُ الفقه أولَ متكوِّن من روح الثقافة الإسلامية، وكان متصلاً مباشرةً بالكتاب والسنة، فلا جرم كان بذلك هو المظهرَ الأول لما أحدث الإسلامُ من تطور في اللغة العربية، تطورًا جعله الإمامُ جلال الدين السيوطي موضوعَ النوع العشرين من كتاب «المزهر» الذي ترجمه بمعرفة الألفاظ الإسلامية وبناه على فصل من قيِّم كلام أحمد بن فارس. (١)

⁽۱) المزهر ص٤٦، ط بولاق. - المصنف. وكلام ابن فارس الذي بنى عليه السيوطي قولَه في النوع المذكور هو قوله: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأُبطِلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظٌ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شُرطت، فعفَّى الآخرُ الأولَ. فكان نما جاء في الإسلام ذكرُ المؤمن والمسلم، والكافر والمنافق. وإن العرب إنها عرفت المؤمن من الأمان والإيهان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافًا بها سُمي المؤمن بالإطلاق مؤمنًا، وكذلك الإسلام والمسلم، إنها عرفت منه والسّتر، فأما المنافق فاسمٌ جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غيرَ ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع. ولم يعرفوا الفسق إلا قولهم: فسقت الرُّطَبة، إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى.» ثم قال بعد أن ذكر ألفاظًا أخرى الصلاة والسجود والركوع: «وعلى هذا سائر أبواب الفقه. فالوجه في هذا إذا سئل الإنسانُ عنه أن يقول: فيه اسهان: لُغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العربُ تعرفه، ثم جاء الإسلام به. وكذلك سائر فيه العلوم، كالنحو والعروض والشعر، كل ذلك له اسهان: لغوي وصناعي.» السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، نشرة بعناية فؤاد على منصور = الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، نشرة بعناية فؤاد على منصور = الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، نشرة بعناية فؤاد على منصور =

وإذا كان أحمد بن فارس يجزم بأن ألفاظاً من اللغة العربية نُقلت عن مواضع إلى مواضع أخرى بسبب ما شرع الإسلام من شرائع (ومن تلك الألفاظ: المؤمن، والكافر، والمنافق، والفاسق، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، من كل ما أحدث الإسلام من ماهيته ما لم يكن معروفًا عند العرب من قبل، حتى أصبحت الألفاظ تدلُّ عليه)، ويجعل ذلك شأن أبواب الفقه كلِّها وشأن سائر العلوم كالنحو والعروض والشعر، فإن علماء أصول الفقه يقفون من هذا الذي جزم به ابن فارس موقف تحقيق وتفصيل.

فجاء معاصرُه القاضي أبو بكر الباقلاني يُنكر هذا النقلَ للألفاظ من معنى إلى معنى وينفيه، مدعيًا أن الشرعَ لم يضع شيئًا، وإنها استعمل الألفاظ في مسمَّياتها اللغوية المعروفة من قبل، ولم يعتبر معنى جديدًا، إلا أنه اشترط لتحقيق ماهية الشيء شروطًا ربها لم تكن مشترَطةً فيه من قبل. (۱) وإنها حدا بالقاضي أبي بكر إلى هذا الموقف قصدٌ جدينٌ، بَيَّنه شهاب الدين القرافي في شرح التنقيح، (۱) مع الفرار من القول بأن القرآن والسنة قد خاطبا الناسَ بها لا يفهمون.

فنشأت من موقفه ذلك أنظارٌ ومناقشات، وذهبت طائفةٌ إلى التمسك باختلاف الوضع الشرعي عن الوضع اللغوي تمامًا وهم المعتزلة، وقالوا إن المعاني

^{= (}بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٤١٨)، ج١، ص٢٣٥-٢٣٦. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢١٨/٢٥)، ص٤٤ (باب الأسباب الإسلامية). - المحقق.

⁽۱) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد الصغير، ج۱، ، ص٣٨٧-٣٩٧. – المحقق.

⁽٢) قال القرافي في بيان القصد الجدلي الذي أشار إليه المصنف: «وقال القاضي: فتحُ هذا الباب يحصل غرضَ الشيعة من الطعن عليهم رضوان الله عليهم فإنهم يكفرون الصحابة، فإذا قيل: إن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا، يقولون: إن الإيهان الذي هو التصديق صدر منهم، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة. فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل استد هذا الباب الرديء.» شرح تنقيع الفصول، ص ٦٨. - المحقق.

الشرعية مواليدُ جديدة، فلا بدلها من أسهاء تدل عليها بوضع جديد. وذهب جماعةٌ من أهل السنة إلى التمسك بموقف الباقلاني، ومنهم أبو نصر ابن القشيري والقاضى عياض.

وذهب جمهورُ أهل السنة -من أبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والإمام الرازي وابن الحاجب والقرافي والبيضاوي والسبكي- إلى أن اختلاف الدلالتين بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي إنها كان على طريقة الاستعمال المجازي بدون نقل، بل بمراعاة المناسبة بين المعنيين، واعتمادًا على القرائن الصارفة عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعى.

ولم يُهمل هؤلاء وجهة نظر القاضي أبي بكر، فقصر وا وقوع النقل على المعاني الشرعية الفرعية، والتي هي موضوعُ علم الفقه دون المعاني الشرعية الأصلية، التي هي موضوعُ علم العقائد. فأقروا بأن الإيمان والإسلام مستَعْمَلان في معناهما اللغوي، بخلاف مثل الصلاة والزكاة مما استعمل في غير معناه الأصلى.

ووقف سيفُ الدين الآمدي بين هاتين الطريقتين، غيرَ جازم بترجيح إحداهما على الأخرى. (١)

هذا هو موقف الأصوليين من المصطلحات الشرعية، ويعنون بها الألفاظ التي ورد استعالهًا في لسان الشرع الأصلي -أي في القرآن والسنة- للتكاليف العملية التي جاء بها الدين، مثل الصلاة والصوم والزكاة.

أما ما عدا ذلك مما شمله كلامُ أحمد بن فارس من المصطلحات التي وضعها أهلُ العلوم ومنهم الفقهاء في ما استنبطوه وفصلوه، فقد كان لهم منها موقف آخر: لم يختلفوا في أنها منقولة عن معانيها اللغوية الأصلية، إن المشكل الذي حمل الباقلاني ومَنْ بعده على أن يحترزوا من القول بالنقل في الألفاظ الشرعية المستعمّلة في الكتاب

⁽١) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج١/١، ص٥٦-٦٧. - المحقق.

والسنة هو مشكِلٌ غيرُ وارد فيها يخص الألفاظ التي استعملها أصحابُ العلوم من الفقهاء وغيرهم. فلا نزاع حينئذ في أن الألفاظ التي استعملها الفقهاء هي مصطلحاتٌ عرفية خاصة بطائفة معينة مثل الكسر في الفرائض (العرَض) بمعنى المنقول والأصل في مقابلته. وشأنُ الفقهاء في ذلك شأنُ غيرهم من طوائف أصحاب العلوم، كها استعمل العروضيون السبب والوتد، أو استعمل الحكهاء الجوهر والعرض والحيز.

وقد قرر الأصوليون في ذلك كله أنه نقلٌ من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي نقلاً مجازيًّا للمناسبة بين المعنيين، ثم اشتهر عند تلك الطائفة حتى أصبح باشتهاره مستغنيًا عن القرينة. فلا يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ بين تلك الطائفة إلا المعنى المنقول إليه، فصار حقيقةً عندهم تسمى الحقيقة العرفية. وهي التي قسمت إلى عرفية عامة، مثل إطلاق الدابة على الحمار أو الفرس، باختلاف الأقطار، وعرفية خاصة، مثل الألفاظ التي اصطلح عليها أهل العلوم والصناعات. وبذلك أصبحت الحقيقة مقسمة إلى ثلاث أقسام: لغوية وشرعية وعرفية، كما ذهب إليه السبكي في جمع الجوامع، (1) أو إلى أربعة بتقسيم العرفية إلى عامة وخاصة، كما درج عليه القرافي في التنقيح. (2)

ويُستخلص من هذا أن المصطلح الفقهي يتألف من قسمين من تلك الأقسام هي: الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية الخاصة، وأن ما للحقائق الشرعية من قرب من الحقائق اللغوية، ومتانة الالتصاق بها، حتى قيل إنها غيرُ منقولة أو إنها معتمدة على مناسبات قوية بين المعنيين، وهو الذي ضمن لها الوضوح والمتانة والأصالة، زيادة على أن نقلها بأحكم الوسائل البلاغية قد جنبها عيب التعقيد المعنوي الذي هو من قوادح فصاحة الكلام، وأن إجراءها في سياق الكلام الذي وردت فيه قد أعطاها من حسن التناسق وبديع النظم ما بعدت به عن النبوات التي تحصل عادة أعطاها من حسن التناسق وبديع النظم ما بعدت به عن النبوات التي تحصل عادة

⁽١) انظر حاشية العلامة البناني، ج١، ص١٧ ٥-٥١٨. - المحقق.

⁽٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص٦٧-٦٩ - المحقق.

بين الألفاظ الاصطلاحية وبين مجاري التعبير العربي الفصيح. وذلك يرجع إلى مقام الإعجاز الذي وردت به تلك المفرداتُ في القرآن العظيم، وإلى صفة الفصاحة السامية المنزلة التي أوتيها النبي على فظهرت بها تلك المفردات في الحديث الشريف.

وإذا ثبت أن المفردات المستعملة في المصطلح الفقهي منها ما يرجع إلى الحقيقة الشرعية ومنها ما يرجع إلى الحقيقة العرفية، فإن النظر في المقارنة النسبية بين القسمين يفيد أن الأكثر الغالب هو الراجع إلى الحقيقة الشرعية المتبع فيه التعبير القرآني أو الحديثي. يتضح ذلك جليًّا لَمِنْ يرجع إلى مصنفات السنة الأولى، فيرى أن تراجم الأبواب التي بُنيت عليها تراجم الأبواب التي بُنيت عليها كتبُ الفقه في عامة المذاهب منذ القرن الثاني إلى اليوم، كما يتضح ذلك أيضًا لمن يريد أن يختبر هذه القضية بأن يعمد إلى ألفاظ من كتب الفقه القديمة أو الحديثة يعرضها على المعاجم المصنفة في لغة الحديث، مثل «مشارق الأنوار» لعياض و «النهاية» لابن الأثير، فيرى أن الأكثر منها ما هو من لغة الحديث، وأن أقلّها ما هو من مصطلحات (۱) الفقهاء التي قلنا إن شأنهم فيها شأنُ غيرهم من أصحاب العلوم.

كان عمل الفقهاء استنباطًا للأحكام من أدلتها، وتحقيقًا لمناط الأحكام من معانيها وعللها، وقياسًا للفروع على أصولها. فكانت بذلك نصوصُ الكتاب والسنة التي يسميها الإمام الغزالي «المدارك القولية»، هي قوام تفكيرهم وتعبيرهم، فلم يكن من داع لأن يستعملوا من الألفاظ ما يخرج عن تلك الدائرة إلا لأحد أمرين:

الأول: وصفهم لما يسلكون في فهمهم للمعاني، وتقديرهم للصور التي يُنزّلون عليها الأحكام المستنبطة من مسالك ذهنية تختلف باختلاف اجتهادهم. وتلك هي صناعة الفقه التي تنتج تقدير الأحكام الشرعية مما يرجع إلى الدليل،

⁽۱) في عبارة «فيرى أن الأكثر منها ما هو من لغة الحديث، وأن أقلَّها ما هو من مصطلحات»، غموض عسر علينا معه تبين المعنى المقصود من الكلام، ومناط الإشكال هو فيها إذا كانت «ما» هي الموصولية أم النافية. - المحقق.

والعلة، والحكم وأقسامه، والقياس، والاستحسان، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، وسدّ الذرائع.

الثاني: تعبيرهم عن صورة الأقضية التي لم يسبق عنها في لسان الشرع، وتناولها الفقهاء لبيان الأحكام الشرعية المنطبقة عليها، بإدخال الجزئياتِ تحت كلياتها وإلحاق الأشياء بأشباهها.

أما الأمر الأول، فإن الإفصاح عنه لم يكن رائجًا في القرن الأول الهجري، قرن الجيلين الأولين: جيل الصحابة وجيل التابعين؛ لأن الفقهاء من الجيلين الفاضلين كانوا يفتون في الحوادث ببيان ما ينبغي من فعل أو ترك، ولم يكونوا يعبرون عن التقديرات الذهنية التي يعتمدون عليها في أنفسهم للتوصل إلى معرفة الحكم. فلم يكن الفقة مذاهب ذات أصول يتميز بعضها عن بعض بها تتميز به المذاهب والمناهج، ولم يتخذ الفقة صورة المذاهب إلا من ابتداء القرن الثاني، لما بدأ الفقهاء يعبرون عن استدلالاتهم وتقديراتهم، ويناقش بعضهم بعضًا في ذلك بها يتبين به اختلاف المذاهب بين فقهاء الأمصار، على نحو ما تجد في المراسلات التي يبن الإمامين مالك بن أنس والليث بن سعد في حجية عمل أهل المدينة وما نجد في كتب الإمام الشافعي من بحث في حجية الاستحسان وحجية عمل أهل المدينة، وغير ذلك مما تولد منه علم أصول الفقه.

وأما الأمر الثاني -وهو تسمية صورة الحادثات، وأنواع المعاملات والعقود-فقد كان الفقهاء يعبِّرون في ذلك عما يُسألون عنه مما يجري بين الناس، فكان يتلاقى في تعبيرهم ما يُسمِّي به الناسُ الأشياء وصورَ العقود المسؤول عنها مع ما يختار الفقيه من مسالك التعبير عن ذلك وعن وجه الحكم الشرعي المتعلق به.

ومن مجموع هذين الأمرين يتبين أن رواج الألفاظ العرفية الفقهية غير الواردة في لسان الوحي لم يشع إلا من القرن الثاني، وأن بعض تلك الحقائق العرفية هي التي تكونت بها نواة علم أصول الفقه فانفصلت عن علم الفقه، وذهبت تكون

علمًا قائمًا بذاته، ومختصًّا بمصطلحاته وتصانيفه، ولا يدخل في موضوع بحثنا هذا. وإن البعض الآخر من تلك الحقائق العرفية -التي بدأت تشيع في القرن الثاني وهو محل نظرنا في البحث- هو الذي كوَّن عنصرَ المصطلح الفقهي الأخص الذي اتفقت المذاهب في كثير منه، واختلف بعضُها عن بعض في باقيه. وهو الذي أخذ يتسع وينمو في القرون الموالية، ويبعد فيه ما بين المذاهب، بحسب ما اقتضاه توفر المباحث الفقهية وتفتقها وتفننها.

[عوامل تكون المصطلح الفقهي في المذهب المالكي] :

فإذا نحن وقفنا عند نقطة الافتراق هذه، وتركنا علم أصول الفقه يسير بمصطلحاته ونظرياته منحدرًا من رسالة الإمام الشافعي إلى ما تتابع بعدها من تصانيف على الأصول، ثم تعلقنا في موقفنا هذا بالعمل الفقهي في معناه الأخص الذي يُتصور في إفتاء أئمة المذاهب الفقهية في المسائل بتقرير ما يستنبطون لها من الأحكام الشرعية، فرأينا سفيان الثوري وأبا حنيفة ومالكًا والأوزاعي والليث بن سعد، ومَنْ نشأ بعدهم من أضرابهم أو أصحابهم منتصبين لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها والناس يستفتون، رأينا كلَّ واحد من هؤلاء الفقهاء العظام في المصر الذي هو إمامه يَتلَقَّى الأسئلة التي يرجع بها إليه القاصدون إلى معرفة الحكم الشرعي من أهل ذلك المصر، فيرجع في طلب الحكم إلى الأدلة الشرعية، سالكًا المسلك الذي تفقه عليه وتخرج فيه، وهو المسلك الذي تأصَّل وتسلسل في ذلك المسلك الذي تفقه عليه وتخرج فيه، وهو المسلك الذي تأصَّل وتسلسل في ذلك القطر نفسه من عهد فقهاء الصحابة الذين تكونت المراكزُ الفقهية بإقامتهم في تلك الأمصار، واختلفت المسالكُ الاجتهادية فيها بتفرقهم بينها.

فيكون بذلك لاختلاف الأقاليم وبيئتها، بين مكة والمدينة والعراق والشام ومصر، أثرٌ قويٌّ في اختلاف التصوير للحوادث، والتعبير عن الأحكام، كثيرًا ما يقتضي أن تكونَ الألفاظُ الواردة على لسان الفقيه في تقرير الحكم لمحله منطبعةً من ذلك التأثير الإقليمي بها تختلف به لغةُ الفتوى عنده عن لغة الفتوى عند فقيه آخر في

إقليم آخر، زيادةً على ما قد يقتضيه طبعُ الفقيه نفسه وطريقتُه التعبيرية وذوقُه البياني من اختلاف في جوهر الموضوع.

فإن القيود والشروط التي يرى أحدُ الفقهاء أن يضبط بها الماهية المسؤول عنها حتى لا تُحمل فتواه على غير محملها، ثم ما يقرر لمحل السؤال من حكم يرجع إلى معنى الحظر أو معنى الإباحة، وما يوجه به الحكم الذي اهتدى إلى تقريريه مما يرجع إلى شرح ماهية الموضوع، كلُّ ذلك يقتضي لا محالة جريانَ ألفاظٍ على لسان الفقيه من التعبير عن صورة الواقع وشرحها، وتوجيه ما ينبغي أن تُعتبر به في مجال تطبيق الحكم الشرعي. وهي الألفاظ التي تتقرر بها الماهيةُ، أو أركانها وشروطها، وتصبح أمرًا مصطلَحًا عليه في تقرير الأحكام الشرعية.

وبذلك يختلف طبعًا التعبيرُ عن الموضوع وصوره بين فقيه وفقيه، اختلافًا يكون بعضُه راجعًا إلى ما لاختلاف الأقاليم من أثر في تصور الوقائع يتبع اختلاف العوائد أو اختلاف الألفاظ الجارية، ويكون بعضُه الآخر راجعًا إلى ما اختار الفقية من الألفاظ أو ابتكر من أساليب لضبط الموضوع وتحقيق أركانه وشروطه، زيادةً على أن الحكم المقرر للمسألة إن كان راجعًا إلى معنى الإباحة والمشروعية، فإنه يقتضي دخول الاسم الدال على موضوع المسألة في المصططح الفقهي إذ يصير من عناوين الأبواب المعقودة للمعاملات المشروعة والعقود الشرعية الصحيحة. بخلاف ما إذا كان الحكم راجعًا إلى معنى الحظر وعدم المشروعية، فإنه يقتضي الخاءه وإسقاط عنوانه، ولا يبقي احتمالاً لضبط ماهيته وبيان أركانه وشروطه. وعلى ذلك توجد أسهاء في مذهب ولا توجد في آخر لا يقر مشروعيتها، فلا يوجد الحبسُ ذلك توجد أسهاء في مذهب ولا توجد في آخر لا يقر مشروعيتها، فلا يوجد الحبسُ عند الإمام أبي حنيفة وإن وُجد عند صاحبيه وبقية الأئمة، ولا يوجد ميراثُ ذوي الأرحام عند مالك وإن وُجد عند صاحبيه وبقية الأئمة، ولا يوجد ميراثُ ذوي

[فقه الإمام مالك في الموطأ وتأسيس المصطلح الفقهي]:

على هذه الأصول جرى وضع المصطلح الفقهي في المذهب المالكي: ابتداءً على يد الإمام مالك بن أنس، وتطورًا على أيدي أصحابه وأتباع مذهبه حتى القرن

العاشر بالمشرق والمغرب. كان مالك حجازيًّا مدنيًّا، وبذلك عرف عند معاصريه من الفقهاء وغيرهم. وكانت نشأتُه الفقهية على منهج جامع بين النظر والأثر، ولكنه بمراعاة الأثر أعلق. وكانت المدينةُ قد ظهرت فيها نزعةٌ قوية إلى الرأي والفقه، عدَّلت نزعتَها الأصلية إلى الحديث والعلم، وذلك بظهور ربيعة بن عبدالرحمن، المعروف بربيعة الرأي، الذي هو شيخُ الإمام مالك، وذو الأثر القوي في تكوينه الفقهي.

فكانت طريقة الفقه الجديدة معتمدة على الفقه المتأصّل في المدينة الذي عرفت به من عهد الصحابة وعهد فقهاء التابعين، ولا سيما الفقهاء السبعة المشاهير. وكان مالك لم يدرك الطبقة من الفقهاء السبعة وكبار التابعين، ولكنه تلقى فهمَهم ورواياتهم عن الذين أدركوهم، فلم يتلقّ الذي تلقى من ذلك إلا وهو مفصّلٌ إلى علم وفقه أو سنة ورأي. فلما ظهر مالك وانتهت إليه إمامة دار الهجرة وقصده الناس، وعرفوا فيه شخصية فيها جانبين: جانب العلم وجانب الفقه، فقُصِد للأمرين. وكان القاصدون إليه ثلاثة أصناف:

1- [الصنف الأول] صنفُ طالبي الرواية الذين شدوا الرحلة إلى المدينة ليروُوا عن إمامها الأحاديث الصحيحة المنتقاة التي عُرف مالك بتهم التحرِّي في روايتها وضبطها. ومن هؤلاء مَنْ كانوا متكونين تكونًا فقهيًّا كاملاً في أمصار أخرى، وعلى مناهج فقهية لا تساير المنهج الفقهي لمالك بن أنس. فمنهم بالغُ درجة الاجتهاد المطلق، مثل عبدالله بن المبارك، ومنهم مَنْ هو قريبٌ منها في درجة الاجتهاد المقيد، مثل محمد بن الحسن الشيباني. وعدد هؤلاء الرواة كثير جدًّا، أحصى منهم علماءُ الحديث أكثر من ألف، وقد خصهم بالتصنيف الخطيب البغدادي والقاضي عياض. (1)

٢- الصنف الثاني: طالبو التخرُّج الفقهي من أهل المدينة، مثل عبدالله بن نافع وابن الماجشون، أو من غير المدينة من المكيين والعراقيين والمصريين والأفارقة والأندلسيين، هؤلاء هم الذين قصدوا مالكًا ليلازموه، ويتتبعوا إفتاءَه في المسائل،

⁽١) تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، السيوطي ص ١٠ ج ١ ط الحلبي بمصر.

ويستكشفوا أدلته ومسالكه حتى يتخرجوا فقهاء على طريقته، أمثال الشافعي، والقعنبي، وابن القاسم، وعلي بن زياد، ويحيى بن يحيى.

٣- الصنف الثالث: صنف المستفتين من عامة الناس، الذين يأتي الواحدُ منهم بجزئية من جزئيات الوقائع، ليعرف الحكمَ الشرعي فيها حتى يعملَ به. وفي هؤلاء مَنْ هم من أهل الحجاز ومَنْ هم من أقطار أخرى، يأتون المدينة قصدَ الاستفتاء في ما يشكل عليهم، أو يغتنمون فرصةَ حلولهم بها زائرين بعد الحج فيتوجهون لإمامها بالاستفتاء.

وقد كان لتعدد هذه الأصناف أثرٌ في الإكثار من صور المسائل التي تكلم فيها إمامُ دار الهجرة، وأثرٌ في الحمل على البسط والتفصيل فيها، وأثرٌ في قيام الفتاوى المخالفة لفتوى الإمام مالك أمام نظره حتى يضطر لمناقشتها والاستدلال على ترجيح ما يرى هو عليها. ولم يكن تعاطي مالك الفقة مقتصرًا على الإفتاء بالمشافهة، ولكنه دخل به في التدوين الكتابي بتصنيفه كتاب «الموطأ» الذي كان به أول السابقين في التصنيف. فكان تصنيفُه ذلك أدعى إلى تخير الألفاظ، وتحقيق محاملها، وإقرار استعمالها على صورةٍ مصطلح عليها. وقد ظهر أثرُ مالك في ذلك كما ظهر أثره في الصورة الأخرى المعتادة، وهي صورة الجواب الشفهي عن المسائل.

[تنوع أسلوب مالك في التعبير اللغوي عن مسائل الفقه]:

ونستطيع أن نتبين مظاهرَ هذا العمل اللغوي في «الموطأ» على أنحاء متعددة:

١ - منها ما يرجع إلى القصد إلى الحقائق الشرعية لتنزيلها على محالمًا بحسب ما أدى الإمام إليه اجتهادُه في ضبط المعنى المقصود من ذلك اللفظ الشرعي. وذلك مثل لفظ «العرية»، فقد ورد في الحديث «أن رسول الله ﷺ أَرْخَصَ في بيع العرية»، (١)

⁽۱) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب البيوع»، الحديثان١٤٢٤-١٤٢٥، ج٣، ص٣٦٦-٣٦٨. ببعض اختلاف عها أورده المصنف. وتفسير مالك للعرية هو قوله: «وإنها تُباع العرايا [في رواية =

ففسرها مالك وبين وجهَ الرخصة فيها في الموطأ بها جاء مخالفًا لبعض المذاهب وموافقًا لبعض في ما هي العرية، كها بسط ذلك ابن رشيد في بداية المجتهد. (١)

ومثلُ ذلك أيضًا الحديثُ الذي جاء بأن «رسول الله على المجلّ العبد أو العُوْبَان»، قال مالك: «وذلك فيها نُرى -والله أعلم- أن يشتري الرجّل العبد أو الوليدة أو يتكارى الدابة، ثم يقول للذي اشترى منه أو تكارَى منه: أُعطيك دينارًا أو درهمًا، أو أكثر من ذلك أو أقل، على أني إن أخذتُ السلعة أو ركبت ما تكاريتُ منك، فالذي أعطيتك هو من ثمن السلعة أو من كراء الدابة، وإن تركتُ ابتياعَ السلعة أو كراء الدابة، فها أعطيتك لكَ باطلٌ بغير شيء.»(١)

ومن هذا الباب أيضًا «النهي عن الملامسة والمنابذة»، وما فسر به مالك ماهيتها، وتحقق معنى الضرر فيها، والفرق بين معناهما ومعنى «بيع الأعدال على البرنامج». (٣) ومن ذلك أيضًا: تفسير «الركاز» بأنه دفن الجاهلية، خلافًا لمن يفسره بالمعادن. ومنه أيضًا تفسير «النَّجْش» الذي في الحديث أن رسول الله على نفسك عنه، قال مالك: «والنَّجْش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها، فيقتدي بك غيرك.» (٤) ومثلُ هذا النحو من تقرير الحقائق الشرعية وافرٌ جدًّا في الموطأ.

مصعب الزبيري: العرية] بخرصها من التمر يُتحرَّى ذلك ويُخرص في رؤوس النخل. وإنها أرخص فيه؛ لأنه أُنزِل بمنزلة التولية والإقالة والشرك، ولو كان بمنزلة غيره من البيوع ما أشرك أحدٌ أحدًا في طعامه حتى يستوفيه، ولا أقاله منه، ولا ولاه أحدًا حتى يقبضه المبتاع.» – المحقق.

⁽١) ابن رشد: بداية المجتهد، ص٦٣٦ -٦٣٨ (كتاب بيع العرية). - المحقق.

⁽۲) الموطأ شرح السيوطي ۱۰۸ ج۲، ط الحلبي. - المصنف. الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب البيوع»، الحديث ۱۱۸، ج۳، ص۳٤۹-۳۵، ومعنى: «فها أعطيتك لَكَ باطلٌ بغير شيء»، خالص لك ولا رجوع لي به عليك. - المحقق.

⁽٣) الموطأ برواياته الثهانية، «كتاب البيوع»، الحديث١٤٨٧، ج٣، ص٤٣٧ - ٤٣٨. - المحقق.

⁽٤) المصدر نفسه، الحديث ١٥٠٥، ج٣، ص٤٦١ - ١٦٦ - المحقق.

٢- وهناك نَحْوٌ ثان يرجع إلى التعبير عن صورةٍ من الأحكام أو باب منها بعبارة لم ترد لذلك الباب بخصوصه في لسان الشرع، ولكنها استُمِدت من تعبير شرعي، فلا يختلف عن المعنى المقصود. فانتُزعت للمعنى المقصود، وخصصت به، وأصبحت حقيقةً عرفية فيه، كتعبير الإمام في الموطأ عن ميراث الولد والدَهم أو والدتهم باسم «ميراث الصلب»، وهو التعبير الذي شاع بعد ذلك بين الفرضيين؛ قال القاضي أبو بكر ابن العربي في شرحه على الموطأ المسمى «القبس»: إن مالكًا هو أول مَنْ عبر بهذه العبارة أخذًا من قوله تعالى: ﴿ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصَّلُبِ وَ التَّرَابِ الطارق: ٧].

٣- ونَحْوٌ ثالث يرجع إلى تعبير تقرر عند فقهاء المدينة من قبل اعتمده مالك وعبر به، وطبقه على محله، وفصل صوره، كما في لفظ «العُهدة» في تقسيمها إلى عهدة الثلاث، وعُهدة السنَّة، وتخصيصها بالرقيق. (٢)

⁽۱) ابن العربي: كتاب القبس، ج٢، ص٩٤٦. قال ابن العربي تعليقًا على ترجمة مالك أول باب من «كتاب الفرائض والمواريث» كلامًا نفيسًا يستحسن سوقه هنا: «وهي كلمة بديعة تلقنها مالك رحمه الله من القرآن في قوله: ﴿ يَغُرُّ مِنَ يَبُوالُشُلُ وَالتُرْآبِ ﴿ ﴾ ، فذكر قرابة الأب التي هي الأصل، وبدأ بها لأنها أصل الولادة، بها تجمع وعنها تتفرع. فإذا خرجت عنها وانفصلت منها، نزلت في منازل التطوير، وتغيرت بإحكام التقدير، وتفصلت بأحكام التدبير، حتى تعود خلقًا سويًا من السُّلالة إلى استواء الخلقة. فهاتان الحالتان هما أخصُّ الأحوال بالإنسان، فوجب أن تقع البداية بها. ولذلك لم يؤثر الله تعالى شيئًا عنها، قال الله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي آولَكِ حَكُم مَ اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ مَا أَنْ اللهُ على أنها عامةٌ جاريةٌ على شمولها، منتظمةٌ على جملتها وتفصيلها، لا تتبين إلا في جملة مسائل. » المسالك، ج٢، ص٤٥٥ - ٥٤٥. وقد جاء الكلام نفسه في القبس مع اختلاف يسير.

⁽Y) والعُهدة على هذا استثناء من الأصل الفقهي الكلي بتضمين المشتري كل عيب يحدث في المبيع بعد قبضه؛ إذ هو في ملكه وتحت يده. وقال ابن العربي: «ومن أعظم مسائل العرف والعادة مسألة العهدة، وقد انفرد بها مالك دون سائر الفقهاء.» ثم قال: «وهي أن تكون السلعة بعد قبض المشتري في ضهان البائع حتى تمضي ثلاثة أيام من وقت البيع في كل آفة تطرأ على المبيع»، وعول علماؤنا على أن هاتين العهدتين (أي عهدة السنة وعهدة الثلاثة أيام) إنها يُقضى بها لَمِنْ شرطهها أو حيث تكون العادة جاريةً بها». هاد: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، ص٣٥٥٠.

\$ - ونَحُوُّ رابع يرجع إلى التصرف بالاختيار بين لفظين وردَا مترادفَيْن في استعمال الحقائق الشرعية، ووقع الاقتصار على أحدهما حتى أصبح تخصيصُه بذلك مصطلحًا عرفيًّا، وذلك مثل اختيار لفظة «القراض» على لفظ «المضاربة». قال ابن رشد الجد في كتاب المقدمات الممهدات في القراض: «هذا اسمه عند أهل الحجاز. وأما أهلُ العراق فلا يقولون قراضًا ألبتة، ولا عندهم كتاب القراض. وإنها يقولون مضاربة، و(عندهم) كتاب المضاربة.» (١) ومن ذلك الحبس في مقابل الوقف، وقد قال ابن رشد في المقدمات أيضًا: «فأما الحبسُ والوقف فمعناهما واحد، لا يفترقان في وجه من الوجوه.» (٢) وقد استعمل الفقهاء حمالكية وغير مالكية - كلاً من اللفظين بمعنى واحد، إلا أن الإمام في الموطأ أكثرُ مَنِ استعمل لفظ الصداق وإن استعمل لفظ المهر أحياناً. (٣)

0- ونَحُوٌ خامس من الأنحاء التي ورد عليها التصرفُ اللغوي في الموطأ يظهر في أسهاء راجت على ألسنة الناس تبعًا لرواج مسمياتها، فعبر بها في مقام تقرير الحكم الشرعي المنطبق عليها، ومثال ذلك «بيع العينة»، وهو البيع بثمن إلى أجل، ثم اشتراء نفس المبيع بأقل من ذلك الثمن، كها فسرها في القاموس، (3) وقد عنون بها مالك صورة بيع الطعام قبل قبضه. (٥)

ومنه أيضًا لفظ «الصكوك» جمع صك، فقد قال مالك إنه بلغه «أن صكوكًا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار، فتبايع الناس تلك

⁽١) ابن رشد: المقدمات المهدات، ج٣، ص٥. وعبارة «وعندهم» غير موجود في كتاب ابن رشد حسب النشرة التي اعتمدنا عليها. – المحقق.

⁽٢) المرجع نفسه، ص٩٩. - المحقق.

⁽٣) الموطأ بشرح السيوطي ص ٦٧ ج ٢ ط الحلبي.

⁽٤) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٢١٥. - المحقق.

⁽٥) وأورد فيها ثهانية أحاديث. الموطّأ برواياته الثهانية، «كتاب البيوع»، الأحاديث ١٤٥٠–١٤٥٧، ج٣، ص٠٤٠-٤٠٤.

الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها. (١) ومن مثل هذا أيضًا (الرُّقبي)، وهي تحبيس رجلين دارًا بينهما، على مَنْ مات منهما فحظُّه حبسٌ على الآخر. وقد قال ابن القاسم: (لم يعرف مالك الرُّقْبَى، ففُسِّرت له فلم يجزها. (٢) ومن مثله أيضًا استعمال (الطعام) بمعنى البر، كما هو الجاري في تعبير أهل الحجاز كما صرح به الشيخ الحسن في شرح الرسالة. (٣)

7- ونَحْوٌ سادس من هذه الأنحاء هو معان فقهية قال بها الإمام مالك، وارتجل للتعبير عنها ألفاظًا تصلح للوفاء بمعناها، ولكنها لم تُستعمل عند غيره في خصوص ذلك المعنى، مثل «الاعتصار» للرجوع في العطية، وهو في أصل اللغة مطلق الطلب والأخذ. ومثل «البيع على البرنامج» الذي جعله عنوانًا للبيع بالصفات والمقادير الضابطة. وهذا راجعٌ لا محالة إلى ما عُرف به مالك من متانة السليقة، وقوة الارتجال في اللغة بتعبير فصيح. نقل السيوطي في المزهر عن كتاب ليس -ولا يوجد ذلك في النسخ التي بين أيدينا- أنه لم يُسمع جمعُ الدجال من أحد

⁽۱) وبقية الكلام: «فدخل زيد بن ثابت ورجلٌ من أصحاب النبي على على مروان بن الحكم، فقالا: أَتُّعل بيع الربايا مروان؟ فقال: أعوذ بالله، وما ذاك؟ فقالا: هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها، فبعث مروان بن الحكم الحرس يتبعونها ينزعونها من أيدي الناس، ويردونها إلى أهلها.» المصدر نفسه، الحديث ١٤٥٤، ص٢٠٥. - المحقق.

⁽۲) المدونة ص ۱٦٨ ج ١٥ مصر. - المصنف. ولفظه: «قلت [أي سحنون]: أرأيت الرقبي هل يعرفها مالك؟ قال [ابن القاسم]: سأله بعض أصحابنا -ولم أسمعه أنا منه - عن الرقبي، فقال: لا أعرفها ففسرت له، فقال: لا خير فيها. قلت: وكيف سألوه عن الوقت؟ قال: قالوا له الرجلان تكون بينها الدار فيحبسانها على أيها مات فنصيبه للحي حبسًا عليه. قال، فقال لهم مالك: لا خير فيه. [روى] يزيد بن محمد، عن إسهاعيل ابن علية، عن بن أبي يحيى، عن طاووس، قال: قال رسول الله عليه: «لا رقبي ومن أرقب شيئًا فهو لورثة المرقب».» المدونة الكبرى، «كتاب العارية»، ج٢، ص٧١٠. وانظر: الرصاع، أبو عبدالله محمد الأنصاري: شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبي الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣)، ج٢، ص٥٥٠. والرُّقْبَى -كها عرفها ابن عرفة في حدوده هي «تحبيسُ رجلين دارًا بينهها على أن من مات منهها فحظه حُبُسٌ على الآخر.» - المحقق. (٣) كفاية الطالب الرباني ص ١٣١ ج ٢ ط الخيرية بمصر.

إلا من مالك بن أنس فقيه المدينة فإنه قال: «هؤ لاء الدجاجلة».(١)

٧- وقد يلتحق بهذه الأنحاء نَحْوٌ سابع يرجع إلى مجرد الذوق في اختيار التعبير، أو اختيار المناسبة والترتيب، مما يُخترع له الإمامُ ما انفرد به ولم يُسبق إليه، مثل اختراع «كتاب الجامع» في ختام الموطأ للمعاني المفردة التي لم يتأتّ له جمعُها في كتاب، فجمعها أشتاتًا في «كتاب الجامع». وهو اختراعٌ له نَبّه إليه أبو بكر ابن العربي في «القبس». ومن ذلك الجوامع التي ختم بها كتبًا من الموطأ بجمع المسائل المفردة التي تفصّل على تراجم مثل «جامع الصيام» و «جامع الحج» و «جامع الطلاق» و «جامع بيع الثهار» و «جامع الطعام» و «جامع البيوع» و «جامع ما جاء في القرار» و «جامع العقول».

فمن هذه الأنحاء السبعة تكونت للموطأ قيمتُه ذات الأثر في وضع المصطلح الحاص بالفقه المالكي، المخالف في كثير من تفاصيله لمصطلح المأخوذ في المذاهب الأخرى. وكذلك اتجه المذهب المالكي، بعد تدوين الموطأ، يوسع هذا المصطلح ويقننه بها اقتضاه التوجيهُ الآتي من سير المخترعات التي وضعها الإمام مالك في تدوينه، فأخذ لغة الموطأ قبل فقهه وعلمه مأخذَ الشيء البديع النفيس. وأقبل علماءُ اللغة يتتبعون ألفاظه، ويشرحون غريبه.

⁽۱) السيوطي: المزهر، ج۱، ص ٢٤٢. و «كتاب ليس في كلام العرب» من تصنيف الحسين بن أحمد بن خالويه، المتوفّى سنة ٣٧٠. ولم أجد الكلام المنسوب إليه في النشرة التي حققها أحمد عبدالغفور عطار والصادرة في طبعتها الثانية بمكة المكرمة سنة ١٩٧٩/١٣٩٩ بدون ذكر لاسم الناشر مع قراءة الكتاب أكثر من مرة ومراجعة فهرس الأعلام الذي لا وجود فيه لاسم مالك بن أنس. وهذا يؤيد ما قاله صاحب المقال بأنه «لا يوجد في النسخ التي بين أيدينا». على أن مصحح كتاب «المزهر» ذكر في الحاشية ما يأتي: «وعبارته (يعني ابن خالويه): قال أبو عمر (كذا): الدجال: الموّه، يقال: دجلت السيف: موهته وطلبته بهاء الذهب. قال: وليس أحد جمعه إلا مالك بن أنس، قال: هؤلاء الدجاجلة»، محيلاً على ص ٤١ من «كتاب ليس»، ولكن دون أي ذكر لاسم محقق الكتاب، ولا لاسم ناشره، ولكان نشره وتاريخه! – المحقق.

وقد ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك ثلاثةً من الذين ألفوا في شرح غريب الموطأ: البراقي والأخفش وأبو القاسم العثماني المصري. وفي خزانة جامع الزيتونة الأعظم بتونس نسخةٌ عتيقة من شرح على غريب الموطأ اسمه «التعليق» لأبي عبدالله ابن السيد البطليوسي الأندلسي من أهل القرن الخامس والسادس، (۱) زيادةً على ما اهتم به القاضي عياض في كتاب «مشارق الأنوار» من ضبط وتحقيق وشرح لمفردات الموطأ مع صحيحي البخاري ومسلم. ثم إن لمالك وراء الموطأ مجالاً أوسع في التعبير عن المعاني الفقهية بتعابير تؤثر في وضع المصطلح الفقهي لمذهبه وضبطه، وذلك هو المجالُ المعتاد للإفتاء بالجواب الشفهي عن المسائل المعروضة عليه.

وقد بين عياض في «ترتيب المدارك» أن القاصدين إلى مالك كانوا صنفين: طالبي حديث يسمعون الموطأ، وطالبي فقه يتقدمون بالمسائل. وكان مالك في أجوبة المسائل يتكلم عن روية وتحرّ وأناة، كما هو معروف في ترجمته، فكان ذلك عونًا على ضبط كلامه واتزان عبارته، كما هو معروف في تحرير عبارة الإفتاء مثلاً أو قريبًا مما يبدو منه من تحرير عبارة الموطأ. فكثرت بذلك الاصطلاحاتُ الرائجة في كلامه، واتسع مجالُ التعبير على مثال الأنحاء التي تقدم ذكرها على الموطأ.

وقد اعتنى أصحابُه المتفقهون عليه بتدوين مسائله، وضبط صور تعبيره. وذكر عياض في ترتيب المدارك أن ابن وهب ألف سهاعه من مالك في ثلاثين كتابًا، وأن مالكًا لم يكن يتكلم بشيء إلا كتبه ابن وهب. وذكر أن أشهب وابن القاسم وأسد بن الفرات أيضًا دونوا أسهاعهم عن مالك. وفي ترجمة علي بن زياد أنه كتب سهاعه من مالك ثلاثة كتب. فتكونت من هذه المجموعة الضخمة مادةٌ واسعة للتعبير الاصطلاحي الفقهي في المذهب المالكي، مما اتفق فيه هذا المذهب مع المذاهب الأخرى أو ما اختلف عنها فيه.

⁽١) ترتيب المدارك ص ١٣١ ج ٢ ط فضالة المغرب. - المصنف.

[تطور المصطلح الفقهي بانتشار فقه الإمام مالك]:

ومن المعلوم أن المذهب المالكي قد انتشر بتفرق أصحاب مالك في الأقطار، واتخاذهم مراكز متعددة في المدينة والعراق ومصر والقيروان والأندلس. فكان تطبيقُ الفقه على أيدي أصحابه في الأقطار المختلفة، ممكّنًا لكل مركز من تلك المراكز أن يجد من الصور والأسهاء وفنون التعبير ما يمتاز به عن المراكز الأخرى. فاتسعت بذلك مادةُ المسائل، واتسعت لغةُ التعبير عنها، وتلاقت الأسهاءُ المتعددة والأساليبُ المختلفة وضبطُ الحقائق الفقهية والتعبير عن مواهيها.

وبدأت كتبُ المسائل تتردد بين الأقطار فتصل - في التعبير عن المواهي وتقريبها - بين قطر وقطر. وإذًا نقل عيسى بن دينار ويحيى بن يحيى - وهما أندلسيان عن ابن القاسم سهاعَه وهو مصري، ونقل أسد الفرات وسحنون - وهما من القيروان - سهاعَ ابن القاسم أيضًا، ورجع سحنون لسهاعه من علي بن زياد بتونس يعرضه على ابن القاسم بمصر، وروى أبو بكر الأبهري - وهو عراقي - سهاعَ ابن عبدالحكم - وهو مصري، فكان ذلك كلُّه زيادةً في التحقيق والضبط لعبارات مالك، وزيادةً في إشاعتها، وإحسانًا لتطبيقها على المحال المختلفة من صور الأحوال التي تُحقق باختلافها مقاصدُ العبارات ومدلولاتُ المصطلحات.

وصدرت بهذا العمل الجليل الموسوعاتُ الأولى للفقه المالكي في القرن الثالث: وهي المدونة لسحنون القيرواني، والواضحة لعبدالملك بن حبيب القرطبي، والمستخرجة لأبي الوليد العتبي القرطبي، وهي المشهورة بالعتبية. فجاءت مشتملة على عشرات آلاف المسائل إذ في المدونة وحدها أربعون ألف مسألة تضمنت أكثر ما كُتب من السماع من مالك مما دوّنه سحنون عن ابن القاسم وهو أوسع من ذلك، أو ما جمعه العتبيُّ من شتات الأسمعة غير ما في المدونة، أو ما جمعه ابن حبيب في الواضحة من أسمعة خارجة عن المدونة أيضاً.

وتلاقى في هذه الكتب مع كلام مالك المدوَّن عنه كلامُ تخريجِ وتوجيهِ وتفسيرٍ لأصحابه، اكتسب به كلامُ مالك وضوحًا في دلالته، ودقةً في انطباق ألفاظه على معانيها، كما نرى في المدونة في «كتاب حريم الآبار». قال سحنون بن سعيد:

"قلت لابن القاسم: هل للبئر حريم عند مالك، بئر ماشية أو بئر زرع أو غير ذلك من الآبار؟ قال: لا، ليس للآبار عند مالك حريمٌ محدودٌ ولا للعيون إلا ما يضر بها. قال مالك: ومن الآبار آبارٌ تكون في أرض رخوة، وأخرى تكون في أرض صلبة أو في صفًا، فإن ذلك على قدر الضرر بالبئر. قلت: أرأيتَ إن كانت في أرض صلبة أو في صفًا، فأتى رجلٌ ليحفر قربها فقام أهلها فقالوا: هذا عطنٌ لإبلنا إذا وردت، ومرابض لأغنامنا وأبقارنا إذا وردت، أيمنع الحافر من الحفر في ذلك الموضع، وذلك لا يضر بالبئر؟ قال: ما سمعت من مالك فيه شيئًا، إلا أنّي أرى أن يمنع من ذلك؛ لأن هذا حقٌ للبئر ولأهل البئر إذا كان يضر بمناخهم، فهو كالإضرار بهائهم. قلت: فإن أراد رجلٌ أن يبني في ذلك الموضع، أكان لهم أن يمنعوه كما كان لهم أن يمنعوه من الحفر فيه؟ قال: نعم، ولم أسمع هذا من مالك، ولكن لما قال مالك إذا كان يضر بالبئر وأهله.» (١)

فنرى أن هذا الحوار قد انتهى إلى إعطاء قول مالك: «ما يضر بالبئر يمنع»، دلالة واسعة على الضرر بأنواعه، سواء أتعلق بالبئر ذاتها، أم بمرافقتها، أم بمصالح مالكيها. وفي العتبية في سماع عيسى بن دينار عن ابن القاسم:

"سألتُ ابن القاسم عن قوم تفوتهم الجمعة فيريدون أن يجمعوا، قال ابن القاسم: كنتُ مع ابن وهب بالإسكندرية في بيت فلم نحضر الجمعة لأمر خفناه، ومعنا ناسٌ كانوا جاؤونا فأردنا أن نصلي، فقال ابن وهب: نجمع، فقلت أنا: لا، فألح ابن وهب فجمع بالقوم، وخرجت أنا عنهم. فقدمنا على مالك، فسألناه عن ذلك، فقال: لا تجمعوا، ولا يَجمع الصلاة مَنْ فاتته الجمعة، إلا أهل الحبس

⁽١) المدونة الكبرى، «كتاب حريم الآبار»، ج٦، ص١٩٩. - المحقق.

والمسافرين والمرضى، فأما غير ذلك فلا.» (١)

فنرى في هذا أن السؤال قد انتهى إلى تحديد كلام مالك عند منطوقه، وأنه لا يرى حالاتِ الاضطرار كلَّها مبيحةً لصلاة الظهر جماعةً يوم الجمعة إلا الأعذار الثلاثة التي حصر الأمر فيها.

ولقد انتشر المذهب المالكي وتفرع في هذا الدور، وكثرت فيه التخاريج والآراء، وتعددت الاصطلاحات وتداخلت بين المدوَّن من كلام مالك واللاحق به من تفسير وبيان أو اجتهاد مخالف لاجتهاده، فاحتاج إلى مزيد الضبط وتجديد التخليص والتهذيب، حتى تتحد الصور، وينسجم التعبير، ويتألف ما تفرق بين الأسمعة، ويجتمع ما تشتت من الأقوال. فكانت القيروان في القرن الرابع هي التي وفت للمذهب المالكي في عامة مراكزه شرقًا وغربًا بهذه الحاجة، وكان الذي تولى إمامة المذهب في هذا الدور الهام هو الشيخ أبو محمد عبدالله ابن أبي زيد القيرواني. فلقد قال القاضي عياض في ترجمته لترتيب المدارك: «إمام المالكية في وقته، وقدرتهم، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله.»(٢)

فكان ابن أبي زيد -بسعة فقهه، وفصيح بيانه، وقوة تحريره - هو الذي ضبط المصطلح الفقهي في المذهب المالكي الضبط الدقيق المتين. وفي مقامه الأدبي يقول عياض: «[وكان] فصيح القلم، ذا بيان ومعرفة بها يقوله... يقول الشعر ويجيده»، فكان أثره من فقه الأدباء لا من أدب الفقهاء، فهو كها يقول عياض: «الذي لخص المذهب وضم كسره.» (٣) فعمد إلى تلخيص المستخرجة، وألف كتاب النوادر والزيادات على المدونة، وألف كتاب الرسالة.

⁽١) ابن رشد: البيان والتحصيل، «كتاب الصلاة الرابع»، ج٢، ص٠٦. - المحقق.

⁽٢) اليحصبي: ترتيب المدارك، ج٢، ص٤٩٢. - المحقق.

⁽٣) المرجع نفسه، ص٤٩٢ - ٤٩٣. وما بين حاصرتين من كلام عياض ولم يورده المصنف. - المحقق.

فشاعت كتبه، وأقبل الناس عليها، وتناولوها بالشرح، حتى كان من شراح الرسالة معاصره بالعراق: القاضي عبد الوهاب. وكان من أعظم آثار ابن أبي زيد في المصطلح الفقهي أنه ردَّ إلى الفقه لغة الموطأ، بعد أن انصر فت عنها المدونات. فتحرَّى في الرسالة عباراتِ الموطأ وجعلها الأصل، ولخص الأحاديث. وقد نبه على ذلك شراحُ الرسالة في كثير من مواضعها، وأنه الذي لخَص المسائل التي كانت مبسوطة بطريقة الحوار والتصوير الجزئي في الكلمات الجامعة المحدودة الدلالة، كما يستعمل كلمة «الصفة» لما يقابل «العين». فيريد بالصفة ما يشمل الجنس والمقدار، كما عبر بذلك في السلف وفي السلم، وأنه يضبط النظريات الشاملة للصور الكثيرة فيعطيها صيغة القاعدة الكلية التي ترجع إليها الصورة في وضوح، كما يقول مثلاً: «يباع جزاف بمكيل من صفته»، أو يقول: «ولا يجوز سلف يجر منفعة»، أو يقول في الإجارة: «إذا ضربا لذلك أجلاً وسَمَّيا ثمناً.»

وكانت طريقة ابن أبي زيد هي التي ضربت المثل للاختصار، وفتحت الباب للمختصرات التي توالت على تجديد التعبير وضبط المصطلح، فظهر أبو القاسم البراذعي (۱) القيرواني تلميذ ابن أبي زيد بتهذيبه للمدونة واختصاره للواضحة. فشاع تهذيبه للمدونة وأقبل الناس على شرحه، وصار المرجع في المذهب، وتُركت المدونة، فأصبحت مسائلها لا تؤخذ إلا من طريقه. وظهر معاصرًا له القاضي عبدالوهاب بالعراق، فألف مختصره الذي سهاه «التلقين». وظهر معاصرًا لهما أيضًا أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين ألبيري الأندلسي، فألف مختصره للمدونة الذي سهاه «المقرب». وجميع هذه المختصرات رائجة ومعتمد عليها، وعلى تعبيرها تأسست

⁽۱) هو أبو سعيد خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني، الشهير بالبراذعي، توفي سنة ٤٣٨ه. يعد كتابه «التهذيب في اختصار المدونة» من أهم المختصرات لمدونة سحنون، قصد فيه مؤلفه تيسير فهم المدونة وتسهيل حفظها وتدريسها، فقام باختصارها وتقريب مسائلها. وقد صدر هذا الكتاب عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي بتحقيق الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ. - المحقق.

كتبُ المذهب المالكي التي توالت حتى القرن التاسع، من كتب اللخمي والمازري وعياض في الخامس والسادس، وابن الحاجب والقرافي في السابع، وابن عرفة وخليل وابن عاصم في الثامن، وابن ناجي في التاسع.

وإلى جنب هذه الطريقة التي تأصلت ورسخت منذ القرن الرابع، نشأت طريقة أخرى ظهر بها ابن أبي زمنين في الأندلس في كتابه «المنتخب». وهي طريقة التأليف في الأحكام، وإجراءات النوازل، وتحقيق النكت المتعلقة بالأحكام والوثائق والعقود، فزادت في توسيع المعاني الفقهية من حيث تطبيقها على الحياة العملية، وأحكمت الربط بين الأعراف الجارية في العوائد وفي الأوضاع التجارية والفلاحية والصناعية، وبين مقتضيات الحكم الشرعي في إجراء النوازل.

واستفاد هذا البابُ سعةً زائدة مما في أصل المذهب المالكي من أعمال الخط وقبول الاحتجاج بالشهادة المودعة بالكتابة قبل نشر القضية، بين يدي غير القاضي، وهي «وثيقة الاسترعاء». فتتابع على التأليف في هذه الناحية وتفصيل مسائلها ونظرياتها بعد ابن أبي زمنين: ابن فتوح في القرن الخامس فألف «الوثائق المجموعة»، والمتيطي في القرن السادس فألف «النهاية والتهام في مسائل الأحكام» وتعرف بالمتيطية، والجزيري في القرن السادس أيضًا فألف «المقصد المحمود في أحكام الوثائق والعقود» اختصر فيه وثائق ابن فتوح، وابن هشام في أواخر السادس وأوائل السابع فألف اختصر فيه وثائق ابن فتوح، وابن عات (۱) في أوائل السابع كذلك فألف طررًا على وثائق ابن فتوح. وهؤلاء كلهم أندلسيون، وكتبُهم كلُّها توجد محفوظةً بتونس وغيرها.

⁽۱) هو أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات النفزي الشاطبي، ولد سنة ٥٤٢. سمع أباه العلامة أبا محمد ، وأبا الحسن بن هذيل، والحافظ عليم بن عبد العزيز، والحافظ أبا طاهر السّلفي بالثغر، وأبا الطاهر بن عوف، وعاشر بن محمد، وعدة. وكان من بقايا الحفاظ المكثرين. كان الحافظ علي بن المفضل يذكره بكثرة الحفظ والميل إلى تحصيل المعارف. كان أحد الحفاظ، يسرد المتون، ويحفظ الأسانيد عن ظهر قلب، لا يخل منها بشيء، موصوفًا بالدراية والرواية، غالبًا عليه الورع والزهد، يلبس الخشن. له تصانيف دالة على سعة حفظه، مع حظ من النظم والنثر. استشهد في وقعة العقاب في صفر سنة ٢٠٩هـ – المحقق.

وتبعهم -من الأندلسيين والتونسيين في القرن الثامن- أمثالُ ابن راشد القفصي (١) الذي ألف كتاب «الفائق في أحكام الوثائق» في أربع مجلدات، وابن هارون وابن يلمون (٢) وابن فرحون مؤلف «تبصرة الأحكام»، وهو الجامع لما تفرق في غيره، والمشتمل من دقائق العبارات وبدائع التقاسيم والتصاريف على ما جعله المرجع الأعلى في هذا الفن، بها أحكم في ضبط التقاسيم والفروق، وتفصيل الأصناف، وتحقيق محامل الألفاظ.

وجاء قريبًا منه القاضي أبو بكر ابن عاصم الأندلسي، (٣) فأظهر في أرجوزته

⁽۱) هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن راشد البكري القفصي. فقيه مالكي وأصولي وأديب. ولد بمدينة قفصة في تونس، ونشأ وتعلم بها. ثم رحل إلى حاضرة تونس طلبًا للعلم، وأقام بها زمنًا طويلاً. ثم رحل إلى المشرق ونزل بالإسكندرية، وتفقه على علمائها. من أشهر شيوخه: ابن المنيّر، والشهاب العراقي، وابن دقيق العيد. له مصنفات كثيرة منها: شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب في أصول الفقه؛ المُذْهَب في ضبط قواعد المذهب في الفقه المالكي؛ الفائق في الأحكام والدقائق؛ النظم البديع في اختصار التفريع؛ تحفة اللبيب في اختصار كتاب ابن الخطيب؛ تحفة الوابل في شرح الحاصل في أصول الفقه؛ المرتبة السنية في علم العربية؛ شرح جامع الأمهات لابن الحاجب وغيرها. توفي بتونس سنة ١٣٣٦/١٣٦١. – المحقق.

⁽٢) هو الإمام الفقيه محمد بن هارون الكناني، الحافظ، أحد مجتهدي المذهب عند المالكية، كها حكى ابن عرفة الورغمي. تولى القضاء بغير تونس، وأخذ عنه أئمة علماء منهم المقري، والخطيب ابن مرزوق، وابن عرفة. له شرحان على مختصري ابن الحاجب الأصلي والفرعي، واختصار المتيطية، وشرح المدونة. توُفِّي سنة ٥٠ه. قال التنبكتي: «والعجب من ابن فرحون حيث لم يذكره في الديباج أصلاً مع كثرة نقله عنه في تبصرته وشرحه.» التنبكتي، أحمد باب: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق على عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٣/ ٢٠٠٤)، ج٢، ص٦١-

⁽٣) هو أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي، الفقيه، الأصولي، المحدث، المحقق المطلع المتفنن في علوم شتى، المرجوع إليه في المشكلات والفتوى. أخذ عن أعلام، منهم أبو إسحاق الشاطبي، وأبو عبدالله القيجاطي، وأبو عبدالله الشريف التلمساني، وأبو إسحاق ابن الحاج، وابن علاق وخالاه أبو بكر ومحمد ولدا أبي القاسم ابن جزي، وأبو سعيد ابن لب، وغيرهم. وعنه أخذ ولده القاضي أبو يحيى وغيره. له تآليف منها: «تحفة الحكام في نُكت العقود والأحكام»، اعتمدها العلماء وشرحها جماعة، واختصار الموافقات. وله أراجيز في وله أرجوزة في الأصول، والنحو،

السلسلة البديعة «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام» ما قرب مصطلحات هذه الناحية من الفقه، وأشاعها بشيوع حفظ العاصمية وكثرة شروحها واعتهادها في الدراسة، حتى أصبحت مسائل التوثيق والأحكام غالبةً على مسائل الفقه المالكي، واصطلاحاتُها جاريةً سائغة على الألسن والأقلام.

[منهجان في الفقه المالكي]:

وبهذا أصبح الفقه المالكي منذ القرن السابع يسير على منهجين:

المنهج الأول: منهج متابعة التلخيص من التحرير والتهذيب لمسائل الأحكام الموضوعية على السلوب الذي تركناه في القرن الخامس. وقد ظهر على هذا المنهج في القرن السابع على التعاقب الفقهاء المصريون الذين طال باعُهم في تحرير المذهب المالكي واختصاره: ابن شاس، ثم ابن الحاجب، ثم القرافي، ثم خليل.

وكان لمنهج الاختصار المحكم الذي ظهر به الإمام الغزالي في المذهب الشافعي بكتاب «الوجيز» تأثيرٌ قويٌّ في دفع العمل الفقهي على ذلك المنهج، كما صرح بذلك مقدَّمُ هذه الحلبة ابن شاس في خطبة كتابه «الجواهر الثمينة»، (۱) وهو الذي سار على خطته ابن الحاجب والقرافي ومن بعدهم.

⁼ والفرائض، والقراءات. وله كتاب «حدائق الأزهار» (في مستحسن الأجوبة المضحكة والحكم والأمثال والحكايات والنوادر)، وغير ذلك. ولد سنة ٧٦٠هـ وتوفي سنة ٧٦٩هـ – المحقق.

⁽۱) قال ابن شاس مبينًا اقتفاءه أثر الغزالي: «ولمّا كان كتابُ الوجيز لأبي حامد الغزالي رحمه الله من آخر ما حرره غيرُه من متقدمي الأثمة ومتأخريهم، فكان غاية منتهى التحرير، لخصت المذهب في هذا المجموع على القرب من محاذاته، فنظمت فرائد درر أحكامه المكنونة، وأظهرت جواهر معانية النفيسة المصونة، واستخرجت بالفحص والتأمل خفايا حكمه الدفينة، وسميته لانتظامه وكاله: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تنبيهًا على مقصد الكتاب وإرشادًا إليه، وتعريفًا لصاحب المذهب بها عرفه صاحب الشريعة صلوات الله عليه.» ابن شاس: عِقد الجواهر الثمينة، ج١، ص٤٠ - المحقق.

المنهج الثاني: منهج التفاصيل في الصور العملية لمسائل الأحكام والتوثيق، ودراستها من حيث الوفاء بتحقيق المصالح الشرعية المنوطة بها حسب مقتضيات الأحوال. وقد ظهرت على هذا المنهج الثاني كتبُ الأحكام والتوثيق التي نوهنا بها، وتبعها ازدهارُ التحقيق الفقهي في جزئياتِ المسائل العملية الذي طفحت به الفتاوى والرسائل في مسائل الالتزام، وصيغ الأحباس، وعقود المغارسة، وبيع الصفقة، ومسائل الأبنية والجدران، وحقوق الجوار، والإنزال والخلو، وبيع الهواء، وأحكام العرصة، والساباط والدكانة، وحقوق الطريق.

إلى غير ذلك مما برزت به أنظارٌ فقهية جديدة، وقوالبُ تعبيرية مبتكرة، حققت مواضيع تلك الأنظار، وأضافت في كل المواضيع شيئًا جديدًا إلى المصطلح الفقهي مأخوذًا مما تطلَعُ به الحوادث وتنزل به صورُ الأقضية، ولا سيما في الأندلس والمغرب. وإن ذلك ليتمثل في مجاميع الفتاوى والرسائل، مثل كتاب «جامع مسائل الأحكام» للبرزلي فقيه تونس في القرن التاسع، (۱) وكتاب «المعيار» للونشريسي فقيه الجزائر في القرن نفسه، وهو موسوعةٌ كاملة طبعت بفاس في اثني عشر مجلدًا في أوائل هذا القرن. (۲)

وقد نشأ من هذا الاتجاه القضائي التوثيقي في الفقه المالكي أن انفتحت للقضاء أبوابٌ واسعة للاجتهاد في الأخذ بالأحكام المنصوص عليها في دواوين المذهب على وجه قد يحملهم على مخالفة المنصوص أو المشهور، إذ يرون ذلك أدعى إلى تحقيق مقصد الشرع من صلاح الناس، فيصبح جريانُ العمل القضائي مخالفًا في جزئياته لما هو مأخوذ به في كتب الفقه.

⁽۱) هو أبو القاسم ابن أحمد البرزلي، القيرواني، التونسي، توقيّ سنة ٨٤٤هـ وقد طبع كتابه «جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام» (ويُعرف أيضًا بنوازل البرزلي والحاوي في النوازل) محققًا بعناية الدكتور محمد الحبيب الهيلة وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ٢٠٠٢ في ستة مجلدات. – المحقق.

⁽٢) وقد أعيد طبعه محققًا بإشراف الدكتور محمد حجي، وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٨٢/١٤٠١. – المحقق.

وقد جرى هذا كثيرًا في الأندلس، وذكر ابنُ عاصم منه صورًا في «تحفة الحكام». وكان معاصره بتونس الشيخ ابن عرفة قد سار على منهج في دراسته الفقة بني على مناقشة الأنظار المختلفة بينها، وحسب ما يرى من أدلتها قوة وضعفًا، فانتهى به ذلك إلى الخروج في بعض اختياراته عها اختاره أصحاب المختصرات، مثل ابن الحاجب. تأثر بمنهجه ذلك تلاميذُه من التونسيين والجزائريين والمغاربة والأندلسيين والليبيين، وذهب القضاةُ منهم ينتهجون نهجَ الاختيار في أقضيتهم، وأكدت عليهم الاضطرابات الاجتهاعية لزومَ اتباع ذلك المنهج قطعًا لما فشا من الفساد والحيل.

فبدأ يتقرر بذلك في الأقطار المغربية عمل قضائي جار على خلاف المعروف من دواوين المذهب المالكي، وكانت اليد الطولى في اختيار أوجهه لقاضي القيروان في القرن التاسع الشيخ أبي القاسم ابن ناجي. فاهتم المعتنون بفقه القضاء بجمع تلك الأقضية، ونظموا فيها أراجيز عرفت باسم «كتب العمليات»، وألفت عليها شروح. فأصبحت العمليات وشروحها مادة لأسهاء ومصطلحات كثيرة لا توجد إلا في القرون والأقطار التي جرى فيها العمل بتلك الأحكام، مثل «بيع الهواء» لإعطاء حق الاعتلاء على العقار بعوض، و «الخلو» لإعطاء حق الحبس «بوظيفة»، والإنزال للكراء المؤبد للحبسس، و «المعاوضة» لدفع الحبس في مقابلة ما يشترى به عقار يعوض الحبس، و «الرسم» بمعنى وثيقة التملك، و «المفاصلة» لتصفية ما بين الشريكين عند انحلال الشركة، و «المبارأة» للاتفاق المنهى للمخالطة باعتراف كلِّ من الطرفين ببراءة ذمة الآخر، و«العقلة» بمعنى توقيف الشيء وإخراجه من يد أحد المتنازعين، و «المناقلة» لتبادل وقفين بين المستحقين لهما، و «القطعة» بمعنى الترىء من تبعات أعمال الغبر، و «شهادة اللفيف» بمعنى الذين لم يتحقق فيهم شرط العدالة الشرعية ويعتمد القاضي على استفسارهم. إلى غير ذلك مما كثر في كتب العمليات وفي كتب التوثيق، وتجدد متتابعًا إلى أوائل القرن الحاضر، واختلف باختلاف البلدان بين تونس وقسنطينة وبجاية وتلمسان وفاس، وهي أم صناعة التوثيق ومصدر فقه القضاء وجريان العمل. واستتبع ذلك دخولَ ألفاظ كثيرة من لهجة التخاطب في استعمالات القضاء والتوثيق.

ولقد سبق هذا التطور الذي دخل على المعاني الفقهية وألفاظها الاصطلاحية نزعةٌ قوية إلى تحليل المعاني وتمحيصها، أنتجت تدقيقًا في المصطلحات والضوابط ارتبطت به التحاريرُ الفقهية في المذهب المالكي، وحفلت به الرسائل والفتاوى، واستندت إليه تصرفاتُ القضاة التي تولد عنها اختلافُ جريان العمل وتطوير الصيغ التوثيقية.

وهذه النزعة النظرية هي التي ظهر بها شهاب الدين القرافي بمصر في أواخر القرن السابع، وأبرزها في كتابه الشهير «كتاب الفروق» بها أحكم فيه من تحقيق المعاني الفقهية الهامة، وتدقيق العبارات المفصحة عنها بصورة تدفع الالتباس وتقابل بين المعاني بأسلوب حكيم، إذ تنبه إلى معاقد الفرق بينها.

وذلك ما زاد الفقهاء تعلقًا بالضبط، وحرصًا على وضع المعاني في نصابها، وأجرى على أقلامهم في القرن الثامن وما بعده دقائق العبارات التي اخترعها القرافي. فأصبحت مصطلحاتٍ مرجوعًا إليها ومحالاً عليها في تحقيق مناط الأحكام، مثل الفرق بين تملك الانتفاع وتمليك المنفعة، والفرق بين مَنْ مَلك أن يملك ومن انعقد له سبب المطالبة بالملك، والفرق بين الملك والتصرف، والفرق بين المدمة وأهلية المعاملة، والفرق بين الحكم والثبوت، والفرق بين النقل والإسقاط.

وذلك ما زاد في صقل المصطلحات الفقهية وجلائها بإرجاعها إلى هذه الفروق والضوابط العامة وربطها إليها، وفتح الباب لرجال من أئمة الفقه بالمغرب في القرن الثامن والقرن التاسع أن يمضوا في وضع القواعد والفروق مثل المقري والونشريسي.

وقد انضم إلى هذا العمل عملٌ آخر قُصِد به إلى ضبط المعاني الفقهية الفرعية بذاتها، بوضع حدود لأبواب العبارات وضروب المعاملات والعقود، بطريقة التحديد المنطقي الجامع المانع، وذلك ما قام به الإمام ابن عرفة التونسي في «المختصر» الذي ألفه في الفقه المالكي، واهتم فيه على الخصوص بها سهاه «تعريف ماهيات

الحقائق الفقهية الكلية». (١) والتزم ذلك بصورة مطردة في كل باب من أبواب الفقه التي اشتمل عليها مختصره، حتى إن تعاريفه تلك جُرِّدت عن المختصر فكُتب عليها شرحٌ مستقل من وضع أحد تلاميذه وهو الشيخ محمد الرصاع التونسي في آخر القرن التاسع. والتزم دارسو الفقه حدود ابن عرفة عمدةً يقيمون عليها بحوثهم وتجاربهم، فتداولتها الكتب والدروس شرقًا وغربًا على توالي القرون.

ومن أمثلة هذه التعاريف: تعريف الرهن بقوله: «مألٌ قبضه توثُّقٌ به في دين»، (٢) والحوالة بقوله: «طرحُ الدين عن ذمة بمثله في أخرى»، (٣) والإقرار بقوله: «خبرٌ يوجب حُكمَ صدقه على قائله فقط بلفظه أو لفظ نائبه»، (٤) والشفعة بقوله: «استحقاقُ شريكٍ أخذ مبيع شريكه بثمنه.»

ولا يخفى أن هذا العمل قد كان مُعِينًا على ضبط المصطلحات الفقهية بتعيين معانيها وإقرار أسهائها، وتكوين ملكة التصرف فيها والتوليد منها. كها كان مدخلاً لألفاظ كثيرة استُعْمِلت في التعاريف، فراجت في اصطلاح الفقهاء، مثل «الصفة الحكميّة»، و «المكايسة»، و «التمليك»، و «الإعطاء»، و «المنفعة»، و «ذي المنفعة».

فهذه على الإجمال هي الصورة التي تكون بها المصطلح الفقهي المالكي.

⁽۱) ابن عرفة الورغمي، محمد بن محمد بن حماد: المختصر الفقهي، تحقيق سعيد سالم فاندي وحسن مسعود الطوير (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط۱، ۲۰۰۳)، ص٥٣. وانظر كذلك: الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ج۱، ص٦٤.

⁽٢) الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ج٢، ص٩٠٤.

⁽٣) المرجع نفسه، ص٤٢٣.

⁽٤) المرجع نفسه، ص٤٤٣.

⁽٥) المرجع نفسه، ص٤٧٤.



فلرئيس الفرع الثاني فقه النبوة والسيرة

011	نسب الرسول ﷺ ومناسبته لعلي دلك المقام
011	سلسلة النسب النبوي
٥١٣	شرف هذا النسب
٥١٨	
019	زكاء هذا النسب
٥٣٠	قصة المولد والمبعث والرسالة
070	نسب رسول الله ﷺ
٥٣٨	طهارة النسب الشريف
٥٤٠	مولده ﷺ
0 & Y	
٥٤٦	
001	
008	
008	- 3
000	
oov	
ooA	شائله ﷺ وأخلاقه
009	
١٢٥	
٥٦١	
٥٦٥	الآثار المروية في الشمائل
٠ ٢٢٥	تفصيل الشهائل
٥٦٩	من يشبه رسول الله ﷺ
۰۷۱	محمد ﷺ رسول الرحمة
ንለገ	
2.4.3/	7 *1 + 11 7 . + 1 1 1 1

٥٨٩	المدد الروحاني
0 9 ٣	جوع الرسول ﷺ والحكمة منه
o q A	توجع بعض السلف عند ذكر ذلك
٦٠٠	تنافس آل النبي ﷺ وأصحابه في الاقتداء به
٦٠٣	معجزة الأمية
۸۱۲	المعجزات الخفية للحضرة المحمدية
719	ما هي المعجزات وأي شيء هي المعجزة الخفية
	أصناف المعجزات الخفية ً
٠ ۸۳۸	المقصد العظيم من الهجرة
787	الكتاب الذي هم به رسول الله ﷺ قبيل وفاته
	مشكلات
77	الحكم المتجلية من هذا المقام الجليل
٠,٠٠٠	مجلس رسول الله ﷺ
777	مقدمة
٧٢٢	صفة مجلس الرسول ﷺ
٣٧٢ ٣٧٧٢	كيفية التئام مجلس الرسول وخروجه إليه
٠٧٥	هيئة المجلس الرسولي
۸۷۶	ما كان يجري في مجلس رسول الله ﷺ
	وقت المجلس الرسولي
۳۸۳ ۳۸۲	آداب مجلس رسول الله
٦٨٧	أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة
٦٨٨	المقام الأول: في الحرية والمساواة في الشريعة المحمدية .
791	دعوة الإسلام إلى الحرية
797	مظاهر الحرية
٧٠٢	حرية العبيد
V•V	سد ذرائع انخرام الحرية
V•9	تحصيل
	المساواة
V \ V	موانع المساواة
الأمه غير أتباء الإسلام	المقام الثاني: أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة بين

٧٢٣	المدينة الفاضلة
٧٢٣	
٧٢٣	الفطرة وأصول الاجتماع الإنساني
٧٢٧	سعي الأنبياء والحكهاء لتأسيس المدينة الفاضلة
٧٣١	الإسلام وتأسيس المدينة الفاضلة
٧٣٢	قوام المدينة الفاضلة وخصائصها وصفاتها
	المحور الثالث
	في الأصول والفقه والفتوى
	الفرع الأول
	الأصول
٧٤٧	حكمة التشريع الإسلامي وأثره في الأخلاق
٧٥٤	المحكم والمتشابه
٧٧٥	بيان وتأصيل وتحقيق لحكم البدعة والمنكر
	الفرع الثاني
	الفقه والفتوى
	حكم قراءة القرآن على الجنازة
	قراءة القرآن في محطة الإذاعة
۸۱٤	السؤال
۲۱۸	الجواب: تمهيد: استحباب سماع القرآن
۸۱۹	في حكم تصدي القارئ للقرآن بمركز الإذاعة
۸۲۲	في حكم سماع السامعين قراءة القرآن من آلة الإذاعة
۸۲٤	ثبوت الشهر القمري
۸۲٤	الجواب
	ثبوت شهر رمضان بالهاتف أو المذياع
٢٤٨	النسب في الفقه الإسلامي
	القسم الأول: معلومات تمهيدية
۸٤٦ ٢٤٨	أهمية النسب في مباحثات الفقه
Λ ε ν	اقتضاء الفط قالوناية والنسوء

ΛζΛ	الأوهام التي علقت بالنسب
129	عناية الشريعة بحفظ النسب
٨٥٢	القسم الثاني: معنى النسب لغة، وحقيقته الشرعية، وأنواعه
NOY	معنى النسب
۸٥٣	حقيقة النسب
٨٥٤	أصناف النسب وأسماؤها الجارية في كلام الفقهاء
۲٥٨	القسم الثالث: طريقة ثبوت النسب
۲٥٨	مصادر استنباطها
۸٥٧	مبنى النسب
۸٥٨	الطريق الأول: الفراش
۸٦٣	الطريق الثاني: الحمل
ለፖለ	الطريق الثالث: البينة
۸۲۸	الطريق الرابع: الدعوى
۸۷۰	الطريق الخامس: الإقرار بالنسب
۸۷۸	الطريق السادس: حوز النسب
۸۷۹	الطريق السابع: شهادة السماع
۸۸۰	الطريق الثامن: القافة
۲۸۸	الطريق التاسع: حكم القاضي
	القضاء بالقرعة في النسب وغيره
191	القسم الرابع: مبطلات النسب وما لا يبطله
	تمهيد
	مبطلات النسب
۸۹٥	ما لا يبطل به النسب
۲۹۸	ما يتوهم أنه يقطع النسب
۸۹۹	القسم الخامس: آثار النسب
	الحفظ
	البر
	الصلة
9.0	الوقف وآثاره في الإسلام
9.0	تقدیہ

9.7	نص ما به من الاقتراح الذي في جريدة الأهرام
٩٠٨	أصل التملك قبل الإسلام
91	مقصد الشريعة الإسلامية في تصريف الأموال
917	الوقف في نظر الشريعة الإسلامية
۹۱۸	انقسام الحبس
	هل الوقف من الإسلام
	ليس الوقف حجراً على الرشداء
	هل في الوقف مصلحة أو مفسدة
۹۳۰	هل الوقف خرم لنظام الاقتصاد العام
944	هل من حق ولاة الأمور منع الناس من الوقف
٩٣٦	هل صدرت الفتوي بإبطال بعض أنواع الوقف؟
949	الصاع النبوي
لمسلمين ومقادير المكاييل الشرعية . ٩٤٠	المخالفة في مقادير المكاييل المستعملة في كثير من بلاد ا
	نشأة الصاع النبوي وما ظهر بعده من الأصواع
988	ضبط مقدار الصاع النبوي بوجه عام
9 £ £	ضبط مقدار الصاع النبوي بمكيال تونس الحالي
٩٤٨	خاتمة
	زكاة الأموال
	زكاة الحبوب
	التعامل بالأوراق المالية
٩٦٢	
٩٦٧	
۹٦٧	معنى الأوراق المالية المعروفة بتذاكر البانكة
٩٧٠	. 5 . 6
٩٨١	J
	مشروعية الزكاة
	المعنى الموجب للزكاة
	جواز تصريف رقاع الديون مع التعجيل بإسقاط
990	جواز القرض برهن

ملحق المحور الثالث

	33
1 • • • •	الصطلح الفقهي في المذهب المالكي
١٠٠٣	مقدمة: المصطلح الفقهي وترجمة القوانين الأجنبية
1 0	المصطلح الفقهي بين الوضع اللغوي والنقل الشرعي
1.11	عوامل تكون المصطلح الفقهي في المذهب المالكي
1 • 17	فقه الإمام مالك في الموطأ وتأسيس المصطلح الفقهي
1.18	تنوع أسلوب مالك في التعبير اللغوي عن مسائل الفقه
1.71	تطور المصطلح الفقهي بانتشار فقه الإمام مالك
1.77	منهجان في الفقه المالكي







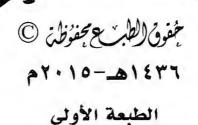
جمعها وقرأها ودنقها محمر (الطه هر (الميساوي

المحبكة التاليث









رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية ٢٠١٣/٦/٢٠٣

ابن عاشور، محمد الطاهر

توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي.-عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤

() ص.

ر. إ.: ۲۰۱۲/٦/۲۲۰۳

يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.

(R)



العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن

هاتف: 5693940 6 00962

فاكس: 5693941 6 00962

Email: alnafaes@hotmail.com

www.al-nafaes.com



دارالنفائس

النسسر والتوزيع-الأردن

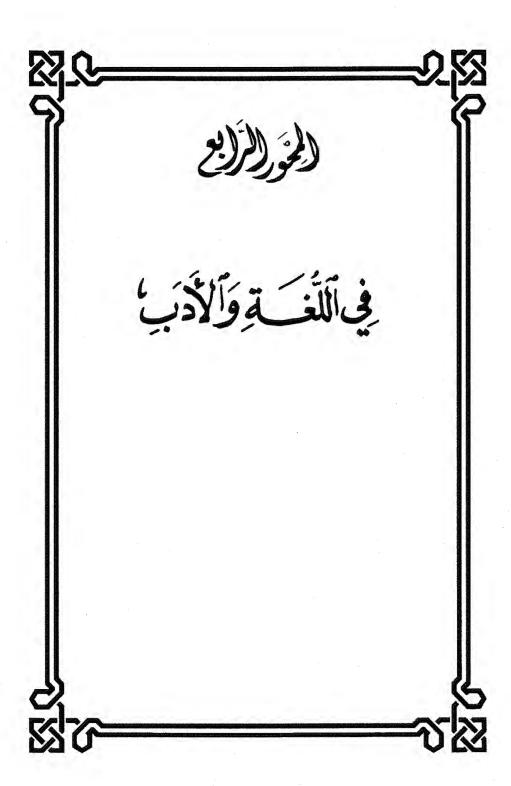
ISBN



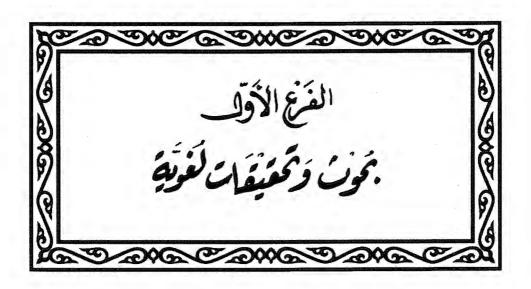
789957 801571



ردمك,









اللفظ المشترك في اللغة العربية(١)

مفرداتُ اللغة العربية، إذا قسناها إلى المعاني الموضوعة هي لها من حيث كميةُ معاني اللفظ أو ألفاظ المعنى، ثلاثةُ أنواع: محتص ومشترك ومترادف. فالمختص اللفظُ الدالُّ على معنى لا يدلِّ على غيره، ولا يدلُّ غيرُه عليه. والمشتركُ اللفظُ الدالُّ على معنيين فصاعدًا، مستقلِّ كلُّ معنى منها عن الآخر (يخرج الدال على معنى مركب مثل الرسْف). والمترادف اللفظُ الدالُّ على معنى له لفظٌ آخر يدل عليه (ونعني باللفظ الحروف المخصوصة المحركة بحركات مخصوصة).

فالنوع الأول جارٍ على الغرض الذي وُضعت له اللغة. والنوع الثالث توسعٌ في اللغة نفع أهلَ الشعر والخطابة في ارتجال الكلام، وتسهيل القافية، والسلامة من العييّ والإرتاج (الرّتج)(٢)، ولعله أن ينفعنا في النهوض باللغة العربية، ولنا في البحث عن أحواله وغاياته فرصةٌ أخرى(٣).

والنوع الثاني هو أغربُ الأنواع وقوعًا في اللغة، فهو هدفُ بحثنا اليوم. وهو أن يكون اللفظُ دالاً على معانٍ متعددة مستقلة دلالةً أولية، أي غير محتاجةٍ إلى تطلُّب علاقةٍ ولا إلى نصب قرينة، سواءً أكان اسْمًا أو فعلاً أو حرف. وذلك مثل العين

⁽۱) نُشر هذا المقال منجَّمًا في الهداية الإسلامية في المجلدة، الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥٢هـ (ص٣٠٠-٣١١)؛ والجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٢هـ (ص٣٥٤-٣٦١). (وأصلهُ -كها ذكر محرر المجلة- محاضرةٌ ألقاها المصنف في «مؤتمر اللغة والآداب العربية» الذي انعقد بتونس سنة ١٣٥٠هـ).

⁽٢) الإرتاج من أرتبع عليه، أي استُغلِق عليه الكلام، مأخوذ من رَتَج الباب وأرتجه: أحكم إغلاقه. والرِّتاج: الباب.

⁽٣) انظر البحث الآي بعنوان «اللفظ المترادف في اللغة العربية».

للباصرة، والنابعة بالماء، وسيد القوم، وعينُ المال (الذهب والفضة). ومثل الخال لأخي الأم وللظن، قال الشاعر: «وإن كنت للخال فاذهب فخل»(۱). ومثل الجد لأبي الأب، وللحظ والبخت. ومثل قضى بمعنى حكم، وبمعنى دفع الدين، وبمعنى مات. ومثل مَنْ للابتداء وللتبعيض وللتقليل، وإن للتأكيد والجواب، ومتى للاستفهام وبمعنى مَنْ الابتدائية. وأعجبُهُ ما كان منه دالاً على شيئين متضادّين(۱)، مثل الجون للأبيض والأسود، والجل للأمر العظيم والأمر الحقير، والسدفة للظلمة والضياء، والتلعة للمرتفع من الأرض والمنخفض.

(١) هذا عجز البيت، وتمامه:

فَ إِنْ كُنْ تَ سَ يِّدَنَا سُ دُتَنَا وَإِنْ كُنْ تَ لِلْخَ الِ فَاذْهَ بُ فَخَ لُ والبيت هو الرابع والأخير من مقطوعة أوردها أبو تمام في الحماسة ولم ينسبها لأحد، ولم يخرجها شارحاه أبو علي المرزوقي والخطيب التبريزي. وقد قُرئت خاء (فَخُلُ) بالفتح والضم، وأما اللام فهي ساكنة. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: شرح ديوان الحماسة، تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧١/ ١٩٥١)، ج١، ص١٥٥-٢٥٢ (الحماسية ٢٧)؛ الخطيب التبريزي، أبو زكريا يجيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، نشرة بعناية غريد الشيخ وأحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١)، ج١، ص١٨٥-١٨٧ (الحماسية ٢٨). ولكن أورده الكتبي ضمن مقطوعة من أربعة أبيات ناسبًا إياها لمحمد بن علي بن حسول الهمذاني الكاتب (توفي سنة ١٥٠). الكتبي، محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣)، ج٢، ص٢٩٠)،

⁽۲) من المشترك اللفظي ما يسمى «الأضداد»، وهي الألفاظ التي تدل على معنين متباينين، أو متعاكسين متناقضين، مثل لفظة «جون» للأسود والأبيض، و«مولّى» للعبد والسيد، و«السليم» للصحيح والملدوغ، و«البصير» للمبصر والأعمى، و«الحميم» للحار والبارد، و«القرء» للطهر والحيض، و«الجلل» للكبير والصغير، إلخ. فهذه الألفاظ وأمثالها تجري مجرى الكلمات التي تقع على معاني مختلفة، نظرًا لما تنطوي عليه من تعدد أو اختلاف في الدلالة. والضد -كما يتبين من تقريرات علماء العربية لا يعني بالضرورة النقيض أو العكس بصفة مطلقة؛ فهناك ألفاظ معدودة من الأضداد وهي لا تفيد معنى التناقض أو العكس المطلق، وإنها يدل كلُّ لفظ منها على معنين الأضداد وهي لا تفيد معنى قريب أو بعيد، كما يحصل لكثير من الألفاظ المشتركة المعاني. ومن أمثلة ذلك كلمة «الطعينة» التي تدل على الهودج وعلى المرأة في الهودج، وكلمة «الكأس» التي =

لا شكَّ أن وقوعَ المشترك في الكلام عجيب؛ لأنه ينافي الغرض الذي لأجله وضعت اللغة، وهو غرضُ الإبانة عن المراد، وخاصة اللغة العربية؛ فإنها لغةُ البيان. والمشتركُ يوقِع السامعَ في الحيرة والالتباس بين مختلِف المعانِي، ولا سيها الذي يدلُّ منه على معنيين متضادَّيْن.

من أجل ذلك اختلف علماء العربية وأصول الفقه في وجود هذا النوع من الكلام في اللغة العربية، فنفى وقوعَه جماعة، منهم ثعلب اللغوي وأبو بكر الأبهري من الفقهاء. وعلّلوا قولَهم بأن اللغة موضوعة للإبانة، ووجودُ المشترك يُعَدُّ تعمية، وتأولوا ما يتراءى في كلام العرب بتأويلات.

وذهب جماعةٌ إلى أنه لا يقع لِعنيين متضادَّيْن، قال ابن سيده: نقله أبو علي الفيارسي عسن بعض شيوخه (١). ومال إلى هاذا القول

تُطلق على الإناء ذاته وعلى ما فيه من الشراب، وكلمة «الغريم» التي تدل على الدائن وعلى المدين، وعلى الخصم أيضاً. وقد تندرج تحت ذلك كلُّ الصيغ الصرفية المهائلة التي تُستعمل للفاعل والمفعول، مثل سميع وعليم وقدير وكحيل وقتيل ودهين وجريح وطريد. وقد اهتم العلماء بهذا الصنف من الألفاظ وخصوه بالجمع والتصنيف، فألف فيها الأصمعي والسجستاني وابن السكيت وأبو الطيب اللغوي ومحمد بن القاسم الأنباري والصغاني وغيرهم كتبًا ورسائل. انظر مثلاً: ثلاثة كتب: الأضداد (للأصمعي وللسجستاني ولابن السكيت، ويليها ذيل كتاب الأضداد للصغاني)، نشرة بعناية أوغست هفنر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٣)؛ الأنباري، محمد بن القاسم: كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ٧٠٤ / ١٩٨٧)؛ اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: كتاب الأضداد في كلام العرب، تحقيق عزة حسن (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٩٦).

⁽۱) وقد التزم ابن سيده في بداية «كتاب الأضداد» من مخصصه أن يجرر الكلام في هذه المسألة، بناءً على ما انتهى إليه «من تعليل أبي علي الفارسي.» وتمام كلام أبي علي كها نقله: «وقد كان أحد شيوخنا يُنكر الأضداد التي حكاها أهل اللغة، وأن تكون لفظةٌ واحدة لشيء وضده.» ابن سيده، أبو الحسين علي بن إسهاعيل الأندلسي: المخصص (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، [مصور عن طبعة الأميرية، ١٣٢١)، ج١٣، ص٢٥٨ - ٢٥٩. وكلام أبي على هذا موجودٌ في كتابه

أبو الفتح ابن جنّي (١)، ونسبه علماءُ أصول الفقه إلى فخر الدين الرازي (٢).

وقال جمهورُ العلماء: هو واقع في اللغة. ومِمَّنْ قال بذلك الأصمعي، وابن الأعرابي، وأبو عبيدة، وأبو عبيد، وأبو زيد الأنصاري، والخليل بن أحمد، وسيبويه، وابن فارس، وابن الأنباري، وابن دريد (٣). وغلا فريقٌ منهم فقالوا: لولا المشترك لمَا

- "المسائل المشكلة»، وقد قال هو قبله: "وأما القسم الثالث: وهو اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فينبغي أن لا يكون قصدًا في الوضع ولا أصلاً، لكنه من لغات تداخلت، أو تكون كلُّ لفظة تُستعمل لمعنى، ثم تُستعارُ لشيء، فتكثُر وتغلب حتى تصيرَ بمنزلة الأصل. "النحوي [الفارسي]، أبو علي: المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، تحقيق صلاح الدين عبدالله السنگاوي (بغداد: مطبعة العاني، ۱۹۸۳)، ص٣٥٠. وهذا التعليل لوجود الأضداد هو نفسه ما قرره ابن درستويه، وبهذا يحتمل أن يكون هو المقصود بقول أبي علي الفارسي "أحد شيوخنا"، وإن كان لم يتتلمذ عليه. هذا وقد زعم الجواليقي أن المحققين "من علياء العربية يُنكرون الأضداد ويدفعونها، قال أبو العباس أحمد بن يحيى: ليس في كلام العرب ضد. قال: لأنه لو كان فيه ضدُّ لكان الكلام محالاً. الجواليقي، موهوب: شرح أدب الكاتب، تحقيق ودراسة طيبة حمد بودي (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ط١٥ ١٤ ١/ ١٩٩٥)، ص٢٠٥.
- (۱) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٠٤١/ ٢٠٠١)، ج١، ص٢٢٥- ٢٣٠ و ٥٩٥- ٤٦٥.
- (۲) وكلام الرازي يؤيد هذه النسبة، فقد قال: «دقيقة: لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركًا بين عدم الشيء وثبوته؛ لأن اللفظ لابد وأن يكون بحال: متى أُطلِق أفاد شيئًا، وإلا كان عبئًا. والمشترك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات، وهذا معلومٌ لكل أحد.» الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج١، ص٢٦٧.
- (٣) ومنهم كذلك أبو علي محمد بن المستنير المشهور بقطرب المتوفّى عام ٢٠٦، ومحمد التوّزي المتوفّى سنة ٣٠٠، وأبو الحسن الهنائي المعروف بكراع المتوفّى سنة ٣١٠، وأبو الحسن الهنائي المعروف بكراع النمل المتوفّى عام ٢٠٦ هـ. قال ابن فارس: «ومن سنن العرب في الأسهاء أنْ يُسمُّوا المتضادَّين باسم واحد، نحو الجون للأسود والجون للأبيض. وأنكر ناسٌ هذا المذهب، وأنَّ العرب تأتي باسم لشيء وضده. وهذا ليس بشيء، وذلك أنَّ الذين رَوَوا أنَّ العرب تسمي السيف مهنَّدًا والفرس طِرْفًا، هم الذين رَوَوْا أنَّ العرب تُسمِّي المتضادَّين باسم واحد». ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٤٨)، ص٣٠، وقال الأنباري: =

تألفت اللغة؛ لأن المعاني غيرُ متناهية والألفاظ متناهية، فيلزم الاشتراكُ ليمكن توزيعُ الألفاظ على المعاني.

الأسباب التي قضت بوقوع المشترك في اللغت:

لقد يخطر بالبال بادئ الرأي أن وقوع المشترك في لغة واحدة خللٌ في الوضع؛ لأنه ينافي قصد الواضع من وضع اللغة كها قدمته. فلذلك احتاج القائلون بوقوع المشترك إلى أن يعتذروا للواضع، فقال فريقٌ منهم: يجوز أن يكون المشترك من وضع واضعين لم يطلع أحدُهما على وضع الآخر على سبيل توارد الخواطر. وقال قوم: يجوز أن يكون الواضع الواحد يضع اللفظ لمعنى وينقله الناس عنه، ثم ينسى أنه وضعه فيضعه ثانيًا لمعنى آخر.

وأظنُّ أن عبَّادًا الصيمري(١) -الذي قال بأن الألفاظ وُضِعتْ لمعاني بمناسبة

[«]هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العربُ على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤديًا عن معنيين مختلفين، ويظن أهلُ البدع والزَّيغ والإزراء بالعرب أن ذلك كان منهم لنُقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم». الأنباري: كتاب الأضداد، ص١.

⁽۱) هو أبو سهل عباد بن سليان الصيمري، من شيوخ المعتزلة، كان من أصحاب هشام الفوطي ومن طبقة الجاحظ. وهو من أصحاب المقالات، وله ذكرٌ كثير في مواضع عديدة من «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، شأنّه في ذلك شأن النّظام وأبي الهذيل العلاف وهشام الفوطي وغيرهم. وقد وسم الأشعريُّ موافقيه في الرأي باسم «العبادية» و «أصحاب عباد بن سليان». وكذلك يتوارد ذكرُ الصيمري كثيرًا في كتب الأصول عند البحث في أصل اللغات. ترجم له ابنُ المرتضى ترجمة قصيرة جدًّا، فقال: «ومنها (أي الطبقة السابعة) عباد بن سليان، وله كتب معروفة، وبلغ مبلغًا عظيهًا، وكان من أصحاب هشام الفوطي. وله كتاب يسمى الأبواب، نقضه أبو هاشم (يعني الجبائي).» المرتضى، أحمد بن يحيى: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، نشرة بعناية توما أرنلد (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦)، طبع وقال البغدادي: (وقد جاء اسم والده عنده سلمان بدل سليمان): «كان أبو علي الجبائي يصفه بالحذق في الكلام.» من تصانيفه «إنكار أن يخلق الناسُ أفعالهم»، و «تثبيت دلالة يصفه بالحذق في الكلام.» من تصانيفه «إنكار أن يخلق الناسُ أفعالهم»، و «تثبيت دلالة الأعراض»، و «إثبات الجزء الذي لا يتجزأ». الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: =

في تركيب حروفها^(۱) - لو استيقظ إلى المشترك، لزعم أن الواضع وضع اللفظ الواحد لمعنيين فصاعدًا؛ لأنه رأى أن تلك المعاني جديرة بتلك الحروف، فكان يتخذ من وجود المشترك في كلام العرب حجة أدبية لمذهبه. لكن يُشكِل عليه الموضوعُ للضدين، وجوابُه: فإن للتضاد تناسبًا بذلك.

وأحسنُ ما رأيتُ في الاعتذار عن وقوع المشترك هو قولُ ابن درستويه (٢): اللغة موضوعةٌ للإبانة، والمشترك تعمية. ولكن قد جاء منه النادرُ لعلل، فيتوهم مَنْ لا يعرف العلل أن اللفظ وُضع لمعنيين، والسماع في ذلك صحيحٌ عن العرب. وإنها

⁼ تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٢٢/ ٢٠٠١)، ج١٠، ص٥١-٥٥-٥٥.

⁽۱) وقد حكى ابنُ جني هذا الرأي حيث قال: «وذهب بعضهم إلى أن أصلَ اللغات كلها إنها هو من الأصوات المسموعة، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك. ثُم وُلدت اللغاتُ عن ذلك فيها بعد. وهذا عندي وجهٌ صالح، ومذهب متقبَّل.» الخصائص، ج١، ص٩٨ - ٩٩. (والنزيب: صوت تيس الظبي عند السفاد). وقال السيوطي: «واحتج عباد بأنه لولا الدلالةُ الذاتية لكان وضعُ لفظٍ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحًا بلا مرجح.» المزهر، ج١، ص١٨. ويُعرف هذا الرأي بالمحاكاة أو المضاهاة الطبيعية، ويقوم على افتراض وجود مناسبة طبيعية وعلاقة ضرورية بين اللفظ والمدلول هي التي تحمل الواضعَ على وضع اللفظ إزاء معنى أو شيء معين. وعن قال بها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وقد أطنب في تحليلها والاستدلال عليها. انظر في ذلك: المسدي، عبدالسلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٣، عبدالسلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٣،

⁽٢) هو أبو محمد عبدالله بن جعفر بن دَرَسْتَوَيْه بن المرزبان، الفارسي، الفسوي. كان من النحاة المشهورين، والأدباء المذكورين. ولد سنة ٨٥٨/٢٥٨ وتوفّي سنة ٧٩٥/ ٩٥٨. أقام ببغداد، وأخذ عن أبي العباس المبرّد وقرأ عليه كتاب سيبويه، كها أخذ عن عبدالله بن مسلم بن قتيبة وعن الدارقطني وغيره. كان شديد الانتصار للبصريين في النحو واللغة. أخذ عنه عبيدالله المرزباني وغيره. كان ابن درستويه من كبار المحدثين، ثقة مع ما رُمي به من ضعف، وكان جيّد التصنيف كثيره. من تصانيفه: شرح كتاب المختصر للجرمي، وكتاب الإرشاد في النحو، وكتاب في المجاء، وشرح الفصيح لثعلب، وكتاب الانتصار لكتاب العين، وغريب الحديث، ومعاني الشعر، وغيرها.

يجيء ذلك من لغتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام، حتى اشتبه اللفظان، وخفي ذلك عن السامع فتأول فيه الخطأ^(١).

وهذا هو القولُ الفصل؛ وذلك أن عِمَّا يجب التيقُّظُ له أننا حين نذكر وضعًا لغويًّا وواضعًا لسنا نريد بذلك أن شخصًا أو جماعةً تصدَّوْا لوضع اللغة، فانتصبوا لذلك في أيامٍ أو ساعاتٍ يُركِّبون الحروف، ويصوغون الكلمات، ثم يلقنونها الأقوامَ الحافيّن بهم؛ لأن هذا أمرٌ يحتاج إلى نُظم وتواطؤ، ولم يكن في أحوال الأمم السابقة ما يسمح بتكوين هذه الفكرة.

وإنها نريد من الواضع مجموع الفصحاء في عصور مختلفة وقبائل متعددة من خطبائها وشعرائها وحكمائها، الذين لم يزالوا يُهذِّبون مفرداتِ كلامهم وصيغ تراكيبه، ليأتوا بالأحسن فالأحسن في أذواقهم، ويودعوه هم خطبَهم وأشعارهم، فيتلقفه عنهم

⁽١) ساق المصنف كلامَ ابن درستويه بتصرف، ولفظُه: «وإنها اللغةُ موضوعةٌ للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضعُ لفظٍ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضدٌّ للآخر، لمَا كان ذلك إبانةً بل تعمية وتغطية. ولكن قد يجيء النادرُ من هذا لعلل، كما يجيء فعل وأفعل، فيتوهم مَنْ لا يعرف العللَ أنهما لمعنيين مختلفين، وإن اتفق اللفظان. والسماعُ في ذلك صحيحٌ من العرب، فالتأويلَ عليهم خطأ، وإنها يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، أو لحذف أو اختصار وقع في الكلام، وخفي سببُ ذلك على السامع، فتأوَّل فيه الخطأ.» وقال قبيل هذا: «ولا يكون فعل وأفعل بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد، إلا أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين. فأما من لغة واحدة، فمحالٌ أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، كما يظن كثيرٌ من النحويين واللغويين.» ثم أضاف: «وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين كما بينا، أو يكون على معنيين مختلفين، أو تشبيه شيء بشيء، على ما شرحناه في كتابنا الذي ألفناه في افتراق معنى فعل وأفعل.» ابن درستويه: تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق محمد بدوي المختون ومراجعة رمضان عبد التواب (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص ٧٠-٧١. وانظر كذلك السيوطي: المزهر، ج١، ص٣٠٢-٣٠٣. وقال ابن درستويه في آخر الباب التاسع من الكتاب نفسه (ص١٨٥): «النوء: الارتفاع بمشقة وثقل، ومنه قيل للكوكب: قَدْ ناء، إذا طلع. وزعم قوم من اللغويين أن النوء السقوط أيضًا، وأنه من الأضداد. وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد.»

مَنْ يغشى مجالسَهم ومجامعَهم وأنديتهم. فبهذا يتضح لنا إمكانُ حدوثِ اللفظ المشترك من غير تبين للواضع. ولقد تتبعتُ ما استطعت، فانتهيتُ إلى عشرة أسباب لوقوع المشترك في اللغة وكتبها.

السبب الأول: تعدد الوضع وذلك على وجهين: الوجه الأول: تعدد الوضع في العربية أصالة؛ لأن قبائل العرب وإن اتحد معظمُ لغتها، فهي مع ذلك يختص بعضُها ببعض الألفاظ، ولا سيها الشعبان العظيهان عدنان وقحطان. وهذا مثل السدفة للظلمة في لغة تميم وللضوء في لغة قيس. ومثل العَجل، هو ضد البطء في لغة معظم العرب، وهو وهو الطين في لغة حمير. ومثل ييأس، أي: ينقطع رجاؤه في لغة معظم العرب، وهو بمعنى يتبين في لغة هوازن والنخع (۱). فإذا دخل لفظٌ من لغة في لغة أخرى واتفق أن كان مُكاثِلاً للفظ في اللغة المدخولة، سُمِّي مشتركاً.

الوجه الثاني: اشتراكٌ يعرض من إدخال العرب في لغتهم لفظًا من غير لغتهم، فإن عادتهم أن يغيروا اللفظ المعرَّب ليصيِّروه على زِنَةٍ قريبة من أوزانهم، فيصادف تارة أن يشبه لفظًا عربيًّا سابقاً. وهذا مثلُ الجُلِّل اسم للورد، وأصله فارسي «كُلْ»، وهو في الفارسية بين الجيم والقاف والكاف. فلما عرّبوه جعلوه بالجيم فأشبه الجُلِّل، وهو الرداء الذي يُجعل على كَفَل الفرس أو ظهر البعر، كقول الأعشى:

وَشَاهِدُنا الْجُلُلُ وَالْيَاسَمِي لَ وُ وَالْمُسْمِعَاتُ وَقُصًّا ثُمَا الْمُ

فَكَعْبَةُ نَجْرَانَ حَتْمٌ عَلَيْكِ نَرُورُ يَزِيدَ وَعْبَد المَسِيحِ وَشَاهِدُنَا الْجُهُلُّ وَالْيَاسَمِي

⁽١) النخع: قحطانيون. - المصنف.

⁽٢) كذا رواه أبو الفرج الأصفهاني خلال كلامه على نسب إسهاعيل بن عهار وأخباره ضمن مقطوعة من ستة أبيات، هي جزء من قصيدة من بحر المتقارب، قالها الأعشى في مدح بني عبد المدان الحارثين من بني الحارث بن كعب، وطالعها «تداويت منها بها». ومما جاء فيها:

حَتَّى تُذَ اخِي بِأَبُوابِمَ ا وَقَيْسًا هُ مُ خَدِيرُ أَرْبَابِمَ ا نُ وَالمُسْ مِعَاتُ بِقُصَّابِمَا =

فزعم مَنْ لم يعرفْ أصلَ الكلمة أن في البيت تحريفًا وأن صوابَه الفُل، والأعشى تنقَّل في القبائل وعرف مختلف اللغات. ومثل السَّري فهو الشريف بلغة العرب، وهو أيضا النهر معرب من السريانية. قال تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْنَكِ سَرِيًّا ﴿نَّ اللهِ اللهِ مثلها خلق لها الرطب، أو أريد به الابنُ الذي فاختلف المفسرون: هل أريد به النهر مثلها خلق لها الرطب، أو أريد به الابنُ الذي ولدته؟ وكذلك الشطرُ هو النصف عربي، والشطر بمعنى الجهة حبشي دخل في لغة العرب، قال تعالى: ﴿فَوَلِ وَجُهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٤٤] (١).

السبب الثاني: الاشتراك العارض من المجاز الذي يكثر في كلامهم حتى يساوي الحقيقة أو يقاربها. وهذا أوسعُ مداخلِ الاشتراك إلى كلام العرب، وأمثلتُه كثيرة، منها: عضه الكلب، وعضه الدهر. ومنه البعل: السيد، ثم صار للزوج، ثم صار بمعنى الذكر، فسمّى به النبتُ الذي لا يسقى.

وقد رأيتُ أحسنَ ما يُؤْذِنُ بنشأة الاشتراك عن هذا السبب ما رُوِيَ في الصحيح أن عبدالله بن مسعود قال: «كنا إذا صلينا خلف رسول على قلنا: السلام

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: كتاب الأغاني (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ)، ج١١، ص٠٨٠ الأغاني، تحقيق قصي الحسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١، ٢٠٠٢/١٤٢٢)، ج٤/١١، ص٨٤٤. وفيها اطلعت عليه من نشرات ديوان الأعشى جاء البيت محل الشاهد بلفظ «الورد» بدل «الجل». ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠)، ص١٧٣؛ ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)، ص١٨٠ وكذلك ديوان الأعشى، تحقيق لجنة بإشراف كامل سليان (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، بدون تاريخ)، ص٢٦.

⁽۱) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج۱، ص٠٤٠٠. وذكر المبرد أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس عن ذلك في الآية المذكورة فقال: «هو الجدول، فسأله عن الشواهد، فأنشده:

سلمًا ترى الدالج منها أزْورَا إذا يَعِمَّ في السري هرهرا» المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٤٠٤/ ٣٠٠)، ج٢، ص١٦٠.

على الله، السلام على النبي، على فلان، فالتفت إلينا رسولُ الله على فقال: "إن الله هو السلام (أي هو الذي يؤمننا)، فإذا صلَّى أحدُكم فليقل: التحيات لله» إلخ (١). فعوَّض لهم لفظَ السلام بالتحيات المرادفة للفظ السلام، لرفع ما يُوهِمُه لفظُ السلام من معناه الأصلي، وهو الأمان. ونظيرُ هذا في القرآن قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُ قَبْلَ هَذَا وَكَ نَتُ نَشَيًا مَنْ الله عَنَى الشيء الحقير (٢). فكان من بديع وكُنتُ نَشَيًا مَنسِيًا الله صفة تُنبّه إلى أصله، فإنه نُقل من الشيء المنسِيِّ فصار بمعنى الحقير؛ لأن شأنَ الحقير أن يُنسى.

⁽۱) يبدو أن المصنف جمع بين ألفاظ أكثر من رواية للحديث. وهو عند البخاري بلفظ: «كنا إذا صلينا خلف النبي على قلنا: السلام على جبريل ومكائيل، السلام على فلان وفلان، فالتفت إلينا رسول الله على الناس ققال: «إن الله هو السلام، فإذا صلى أحدُكم فليقل: التحياتُ لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فإنكم إذا قلتموها، أصابت كلَّ عبد لله صالح في السهاء والأرض، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».» البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسهاعيل: صحيح البخاري (الرياض: دار السلام، ط۲، ۱۹۹۹/۱۹۹۹)، «كتاب الأذان»، ۱۳۸، ص۱۳۵؛ وهو عند مسلم بلفظ: «كنا نقول في الصلاة خلف رسول الله على الله، السلام على فلان، فقال لنا رسول الله في الصلاة فأيقُل: التحياتُ لله، والصلوات ذات يوم: «إن الله هو السلام، فإذا قعد أحدُكم في الصلاة فليقُلْ: التحياتُ لله، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، عبده ورسوله، ثم يتخير من المسألة ما شاء».» النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج عبده ورسوله، ثم يتخير من المسألة ما شاء».» النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠١١)، «كتاب الصلاة»، الخديث ٢٠٤٤ ص١٥٠.

⁽۲) انظر في ذلك مثلاً: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ج٥١، ص٩٤٨؛ ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، الكتاب العلمية، ط١، الكتاب العلمية، ط١، الكتاب العرب الشيء الحقير الذي شأنه أن يُنسَى فلا يُتَألِّم لفقده».

السبب الثالث: ما يأتي من عوارض تصريفية. وهذا لا يمكن التحرزُ منه؛ لأنه يقع في الكلام اتباعًا لقواعد مطردة لم يخطر ببال الواضعين أنها إذا جرت على بعض المواد نشأ منها التباس، وقلما استحضر المتكلمُ جميع النظائر التي تشابهها. وذلك مثل فُلك للمفرد والجمع، بضم اللام وسكونها، فإن أصلَ المفرد بالسكون وأصل الجمع بالضم. ثم إنهم -أي العرب- يُتْبِعُون حركة العين لحركة اللام، وقد يخففون العينَ بالسكون فيهما، فاستويا عند الاستعمال في التقادير كلها.

ومنها وقوف مصدر وقف، ووقوف جمع واقف. فالأول بقاعدة مصدر فَعَل اللازم، والثاني بقاعدة جمع فاعل وصفًا. قال: «وقوفاً بها صحبي» (١). ومنه «مختار» مشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول، و «يضار» مشترك بين المبنيِّ للمعلوم والمبنيِّ للمجهول، ووقع في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُضَاّلَ كَاتِبُ وَلَا شَهِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٨٧].

ومن أجل ذلك اختلفوا: هل يجب على الشاهد التحملُ إذا كان ذلك يشغله عن عمله؟ وهذا النوعُ من الاشتراك عدّه ابنُ جني في الخصائص بناءً على ظهوره في الاستعمال في زِنَةٍ واحدة بقطع النظر عن كون بعضها أصلاً وبعضِها عارضاً (٢).

السبب الرابع: ما يعرض من الحذف كحذف المفعول في نحو: وجد الضالة، ووجد على فلان، أي: غضب، ووجد عليه وجدًا شديدًا، أي: حزن. فهذه المعاني راجعةٌ إلى معنى حصول ما لم يكن حاصلاً. وقد يعرض من حذف الحرف، مثل علّ فِعل لمعنى سقى ثانيًا

⁽١) هذا صدر البيت الثاني من معلقة طرفة بن العبد، وتمامه مع الأول:

لِتَوْلَدَةَ أَطْ الأَلْ ببرقة تَهْمَدِ تَلُوحُ كَبَاقِي الوَشْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ وَقُولَا مَهْرِ الوَسْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ وَقُولَا مَهْرِ الوَسْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ وَقُولَا مَهْلِكُ أَسَّى وَتَجَلَّدِ وَقُولَا مَهْلِكُ أَسَّى وَتَجَلَّدِ ديوان طرفة بن العبد، نشرة بعناية حمدو طياس (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ص٢٥؟ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٨/١٤٢٤)، ص١٩٧٠.

⁽٢) ابن جني: الخصائص، ج١، ص٢٦٦-٢٦٨.

بعد سقّي أول، وعلّ لغة بمعنى لعل بحذف اللام. وكذلك اشتراك إِنْ المخفَّفة من الثقيلة مع أن النافية، وأَنْ المخففة مع أن المصدرية. ومن هذا خير بمعنى الأمر المبارك، وخير الذي هو تفضيل بمعنى أُخير، وكذلك شر في ضديها.

السبب الخامس: ما يعرض من التخفيف والتثقيل، مثل قِط لذَكر الهر، وقط بالإدغام أصله قسط (۱)، ومثل أَدْفَأ مهموزًا، أزال عنه البرد، فإذا خففه القرشي على لغته في تخفيف الهمزة صار أدفا، فشارك أَدْفَا بمعنى قَتَل من دَفَوْتَ الجريح إذا أجهزتَ عليه، وسأنبه على قصةٍ في هذا.

السبب السادس: الإبدال كإبدال الفاء ثاء، مثل الفوم اسم الحنطة، فيصير كاسم البقلة المعروفة. وكذلك أرَّج مشتق من الأريج، وهو طيب الرائحة، وأرّج الذي أصله هرّج بالهاء وهو الشغب. يقال: هرج الأسد، وأسد مؤرّج بالهمزة مبدلة من الهاء. وكذلك قالوا في هرج: حرّش، بإبدال الهاء حاءً والجيم شينًا، جاء مشتركًا مع حرّش إذا أكثر صيد الضِباب (وقالوا فيه: أرش بإبدال الهاء بل بإبدال الحاء همزة، فصار مشبهًا مما يصاغ من الأرش، وهو غُرم الجراحات).

السبب الرابع: إطلاق اسم الشيء على ضد معناه الموضوع له، لتفاؤل أو تشاؤم أو تلطف أو تنزه، كإطلاق اسم السليم على الملدوغ، وإطلاق الجون على الأسود، وإطلاق البصير على الأعمى. والقاعدة في هذا هي أن نجزم أن المعنى الأصلي هو المعدول عنه، والمعنى العارض هو المعدول إليه.

السبب الثامن: ما طرأ على اللغة من المصطلحات الشرعية، كالإيهان والإسلام والتيمم من قوله تعالى: ﴿فَتَيَمُّوا صَعِيدًا ﴾ [المائدة:٦]. وكذلك المصطلحات العلمية، مثل المصدر والإضافة.

السبب التاسع: تساهلُ بعضِ علماء اللغة والنحو في تكثير معاني اللفظ الواحد بحسب اختلاف مؤدّي المعنى باختلاف المواقع، مثل معاني فَوْق. قال في

⁽١) ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ رَبُّنَا عَجِل لَّنَا قِطْنَا قَبْلَ رَوْمِ ٱلْحِسَابِ (١١) ﴾ [س:١٦].

أدب الكاتب: «وكذلك فوْق تكون بمعنى دون ذلك، قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِ اللهِ عَلَى وَجَلَ اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ عَلَى اللهِ اللهُ الله

وقد عدّ بعضُ أهل اللغة الزوج مشتركًا بين زوج المرأة وزوجة الرجل. والحق أن كلمة زوج لفظُ عدد يوصف به كلُّ ما يصير مع غيره ثانيًا، ولذلك لا يقولون للمرأة زوجة إلا نادرًا، كما سنبين وجه ذلك.

وقد أكثر النحاةُ من هذا النوع في معاني الحروف، وفي كتاب «مغني اللبيب» من ذلك شيءٌ كثيرٌ من معاني الحروف (٢). وقد أنكر أبو الفتح ابن جنّي في الخصائص على النحاة ادعاءَ وقوع حرف جر بمعنى حرف جر آخر، وأطال فيه بها لا داعيَ إلى ذكره هنا (٣).

⁽۱) الدينوري، أبو محمد عبدالله مسلم بن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (القاهرة: دار الطلائع، ۲۰۰۵)، ص١٣٨. وقد ساق المصنف كلام ابن قتيبة بتصرف وأثبتناه بلفظه، وما بين معقوفتين أوردناه حرصًا على بيان دقة ابن قتيبة في نسبة الأقوال إلى أصحابها.

⁽٢) انظر: الأنصاري، ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ص١٩٥-٤٣٠.

⁽٣) ابن جني: الخصائص، ج٢، ص ٩١ - ٩٧ (باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض). قال أبو الفتح (ص٩١ - ٩١): «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجًا من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه. وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى مع. ويحتجون لذلك بقول سبحانه: ﴿مَنَّأَنَصَارِيَ إِلَى اللّهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ

السبب العاشر: التوسعُ في استعمال بعض الأفعال قاصرًا مرة ومتعديًا أخرى، مثل: عاد بمعنى رجع وعاد بمعنى زار، فإن أصله واحد مشتقٌ من العود وهو الرجوع، تقول: عاد إلى وطنه. فلما استعملوه في العود إلى زيارة مريض أو حبيب، قالوا: عاده متعديًا بحذف حرف جر على سبيل التوسع، كما قالوا: «تمرون الديار»(١)، غير أنهم التزموا حذفَ الحرف إذا أرادوا معنى الزيارة، حتى نشأ من ذلك معنى ثان لعاد.

محاولة العرب إيجاد فروق بين الألفاظ المشتركة (٢):

أحسب أن العرب أحسوا بها يحدثه الاشتراك من الإبهام على الأفهام، فأخذوا يودِعون في كلامهم فروقًا حسنة، لكنهم لم يطردوها ولم يكثروا منها، ولعلنا غفلنا

⁽١) من ذلك قول الشاعر:

تَحُرُونَ الصديَارَ وَلَمْ تَعُوجُ وا كَلاَمُكُ مُ عَالَيْ إِذَنْ حَرِامُ هذا البيت نسبه ابن منظور والفيروز آبادي والزبيدي والبغدادي إلى جرير، وهي الرواية المشهورة عند النحاة، ومن قبل ذكر المبرد أنها رواية أهل الكوفة، ثم قال: إن هذه الرواية «ورواية بعضهم له: أتمضون الديار، فليس بشيء، لما ذكرت لك. والسياع الصحيح والقياس المطرد لا تعترض عليه الرواية الشاذة.» ثم قال: «قرأت على عُهارة بن عقيل بن بلال بن جرير: مَرَرْتُمْ بالدِّيَار وَلَمْ تَعُوجُوا.» وعبارة المبرد: «لما ذكرتُ لك» إشارة إلى قوله من قبل: «ولا يجوز: مررتُ زيدًا وأنتُ تريد: مررتُ بزيد؛ لأنه لا يتعدى إلا بحرف، وذلك أنه فعل الفاعل في نفسه، وليس فيه دليلٌ على مفعول. وليس هذا بمنزلة ما يتعدى إلى مفعولين، فيتعدى إلى أحدهما بحرف الجر، وإلى الآخر بنفسه؛ لأن قولك: اخترت الرجال زيدًا، قد علم بذكرك زيدًا أن حرف الجر محذوفٌ من الأول.» ولكن بالرجوع إلى نشرة أمين طه لديوان جرير، وجدتُ صدرَ البيت محلِّ الشاهد مختلفًا عما هنا؛ إذ جاء فيه: أَتمضون الرُّسومَ ولا تُحتَّى. والبيت هو السادس من قصيدة من بحر الوافر تشتمل على سبعة وأربعين بيتًا، ولم ينبه على اختلاف روايته محقق الديوان. المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٦١- ٢٦؟ ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص١٦٥؛ الزبيدي، السيد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعة من العلماء (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٤/١٣٩٦ -٢٠٠١/١٤٢٢)، ج١٤، ص١٠٢؛ ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ص ٢٧٨-٢٨٤.

⁽٢) من أوائل مَنْ خص هذا المجال بالتأليف ابن قتيبة في كتابه «أدب الكاتب»، كما ألف فيه أبو هلال العسكري كتاب «الفروق اللغوية» وأبو البقاء الكفوى كتاب «الكليات».

عن كثير منها. ولكن الذي انتهى إليه استقرائي في هذه العجالة أنِّي وجدتهم جعلوا فروقًا لفظية وخطية.

فأما اللفظيةُ فمنها التفرقةُ باختلاف المصادر، وهذه قد أشار إليها ابن دَرَسْتويه في شرح فصيح ثعلب عند ذكر فعل «وجد» ومعانيه، فقال: «وإنها هذه المعاني كلَّها شيء واحد، وهو إصابةُ الشيء خيرًا كان أو شرًّا. ولكن فرَّقوا بين المصادر؛ [لأن المفعولات كانت مختلفة، فجُعل الفرقُ بين المصادر بأنها أيضًا مفعولة]، والمصادر كثيرةُ التصاريف [جدًّا، وأمثلتها كثيرة مختلفة]، وقياسُها غامض، وعللُها خفية، [والمفتشون عنها قليلون، والصبرُ عليها معدوم]. فلذلك توهم أهلُ اللغة أنها تأتِي على غير قياس؛ لأنهم [لم يضبطوا قياسَها] ولم يقفوا على غوْرها.» (١)

وهذا بابُّ ينفتح لنا في إدراك أسبابِ كثرة المصادر المخالِفة للقياس. فمصادِرُ وَجَدَ: الوجْد والوِجدان والوُجود، وكذلك مصادر ذكر: ذِكر وذَكْر وذُكْر. وكذلك طال: له مصدر الطُّول بمعنى المحسوس، والطَّوْل للفضل، وفي الحديث: «أطوَلُكن يداً» (٢)، فظنن (٣) أن المراد الطولُ الحسى.

ومنها التفرقة في اسم المفعول، كقولهم في ظنَّ بمعنى مظنون به، وفي ظنَّ بمعنى التفرقة في اسم المفعول، كقولهم في ظنَّ بمعنى المحنى الصحبة على بمعنى اتهم ظنين. ومنها التفرقة في جمع التكسير، كما جمعوا خُلَّة بمعنى الصحبة على خلال: ﴿ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَلُ اللهُ اللهُولِيُولِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ ال

⁽۱) ابن درستویه: تصحیح الفصیح وشرحه، ص۱۸۸؛ وما بین معقوفتین لم یورده المصنف، ورأینا جلبه لمزید تبین لمساق الحجة عند ابن درستویه. وانظر كذلك السیوطي: المزهر، ج۱، ص۳۰۲ (والراجح أن المصنف اعتمد في النقل علیه).

⁽٢) الحديث عن عائشة رضى الله عنها، سيأتي تخريجه بعد قليل.

⁽٣) يعني أزواج النبي ﷺ .

[ابراهيم: ٣١]، وجمعوا خلّة بمعنى الحبيبة على خلائل (أكرم بها خلة) وفي الحديث: «فيبعث بها في خلائل خديجة.» (١)

ومنها التفرقةُ بالحركات والسكنات، مثل القُرح بالضم للجراح وبالفتح للمصائب المعنوية كالهزيمة والخسارة. قال امرؤ القيس: «وبدلت قَرْحًا دامياً بعد نعمة.» (٢) وقال تعالى: ﴿إِن يَمْسَسُكُمْ قَرْحُ ﴾ آل عمران:١٤٠]، أراد به الانهزام يوم أحد. وقال الحريري في المقامة الثانية والثلاثين: «اختار بعضُ أهل اللغة تسكينَ الخاء من الفَخْذ الذي بمعنى العشيرة، ليحصل الفرقُ بينه وبين الفَخِذ الذي هو العضو.» (٣)

ومنها التفرقةُ بقطع الهمزة ووصلها، ذكر ابن جنّي في مقدمة شرح أعلام الحماسة أن العَلَم المنقول من فعل الأمر كتسمية فلاة بـ «أُصمُت»، فإن أصله أمر من الصمت بهمزة وصل، ولكنهم قطعوا الهمزة للدلالة على أنه نقل إلى العلمية. وكذا تسمية مكان أطرِقا، فهو فعلُ أمرٍ للمثَنَّى، سُمِّيَ به المكانُ، وقطعوا همزته (٤).

⁽۱) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما غرت على امرأة للنبي على ما غرت على خديجة، هلكت قبل أن يتزوجني، لما كنت أسمعه يذكرها، وأمره الله أن يبشرها ببيت من قصب، وإن كان لَيَذْبح الشاة فيهدي في خلائلها منها ما يسعهن». صحيح البخاري، «كتاب مناقب الأنصارا»، الحديث قيهدي مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٢٤٣٥، ص ٩٤٩، واللفظ للبخاري.

⁽٢) هذا صدر البيت قبل الأخير من قصيدة من أربعة عشر بيتًا من البحر الطويل، قالها الشاعر عندما أصيب بالقروح، وتمامه:

وَبُكِّ لَّتُ قَرْحًا دَامِيًا بَعْدَ صِحَةٍ فَيَالَكِ مِنْ نُعْمَى تَحَوَّلْنَ أَبْؤُسَا ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٠)، ص١٠٧٠.

⁽٣) الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: مقامات الحريري المسمى بالمقامات الأدبية (٣) (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تارخ)، ص٣٥٥. وقد أورد المصنف كلام الحريري بتصرف يسير.

⁽٤) ابن جني، أبو الفتح عثمان: المبهج في شرح أسهاء شعراء الحماسة، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم / بيروت: دار المنارة، ط١، ١٤٠٧ / ١٩٨٧)، ص١٢ – ١٣. وقد ساق المصنف كلام ابن جني بتصرف يسير.

ومنها التفرقةُ بالتأنيث لِمَا لم يؤنِّثوا من قبل. فقد جعل المتأخرون من العرب علامةَ التأنيث في زوجة إذا أريد بها المرأة، مع أن حقَّه أن لا يؤنث؛ لأنه وصفٌ باسم العدد، وهو الزوج ضد الفرد، كما تقدم، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَتَادَمُ اَسَكُنُ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْعَدَد، وهو الزوج ضد الفرد، كما تقدم، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَتَادَمُ اَسَكُنُ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْعَدَد، وهو الزوج ضد الفرد، كما تقدم، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَتَادَمُ اسْكُنُ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْعَدَد، وهو الزوج ضد الفرد، كما تقدما التفاسد في هذا الإطلاق، ابتدؤوا يُدخلون على وصف المرأة، فقال الفرزدق:

وإنَّ الذِي يَسْعَى لِيُفْسِدَ زَوْجَتِي كَسَاعٍ إِلَى أُسْدِ الشَّرَى يَسْتَبِيلُهَا(١) وقال ذو الرمة:

أَذُو زَوْجَةٍ بِالمِصْرِ أَمْ ذُو خُصُومَةٍ أَرَاكَ لَهَا بِالبَصْرَةِ العَامَ ثَاوِيَا (٢) وَكَا اللهُ وَكَا وكلاهما حجةٌ في العربية، ولذلك اعتمد الفقهاء على هذه التفرقة لشدة حاجتهم إليها.

وأما الفروق الكتابية، فمنها تفرقتُهم بين عضَّه الكلب وعظّه الدهر، فجعلوا الأولَ بالضاد الساقطة والثاني بالمشالة، مع أن الثاني مأخوذٌ من الأول، ذكره ابن عطية عند قوله تعالى: ﴿عَضُّوا عَلَيْكُمُ ٱلْأَنَامِلَ مِنَ ٱلْفَيَظِ ﴾ [ال عمران:١١٩](٣). وكذلك وزن فاعل

⁽۱) البيت من قصيدة قالها الشاعر في قصة زواجه من نوار بنت أعين بن ضبيعة ثم استعدائها ابن الزبير عليه، وطالعها:

لَعَمْ رِي فَقَدُ الْرَدَى نَدُوارَ وَسَاقَهَا إِلَى الغَدُورِ أَحْدَلاَمٌ قَلِيكً عُقُولُكَ العَمْ وقد جاء أول البيت في الطبعة التي اعتمدنا عليها بلفظ: « فَإِنَّ أَمْراً يَسْعَى يُحَبِّبُ زَوْجَتِي». ديوان الفرزدق، نشرة بعناية إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط١، ١٩٨٣)، ج٢، ص١٧٧. ومعنى يستبيلها: يأخذ بولها في يده. ومعنى البيت أن الوصولَ إلى زوجه وإفسادَها عليه أمرٌ مستحيل.

⁽٢) البيت من قصيدة من بحر الطويل بعنوان «أبوك الأغر». ديوان ذي الرمة، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص٢٨٩.

⁽٣) ذكر ابن عطية أن قوله تعالى في الآية المذكورة «عبارة عن شدة الغيظ مع عدم القدرة على إنفاذه»، وأورد لذلك بعض الشواهد الشعرية، ثم قال: «وهذا العض هو بالأسنان، وهي هيئة في بدن =

إذا سُمِّيَ به كتبوه بدون ألف، نحو الحارث ومالك، وكها كتبوا (على) بالإمالة لئلاَّ تلتبس بفعل بفعل (علا) من العلو. وكذلك (بلى) حرف جواب، كتبوه بالإمالة لئلاَّ يلتبس بفعل (بلا) بمعنى اخْتَبَرَ. وقال ابن جنِّي: «حقُّ الحرف أن لا يُهال، وحق حتى أن تُكتب بالألف، ورأيتها مكتوبةً بالألف بخط محمد بن يزيد» (۱)، (يعني المبرد).

أثر المشترك في التخاطب:

للمشترك آثار في أدب العرب:

١ - منها التورية، وهي إطلاقُ لفظٍ له معنيان قريب وبعيد، قال عنترة:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكُرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَاللَّرْهَمِ (٢) البِكرُ (بكسر الباء): السحابةُ السابق مطرُها، والحرَّةُ الخالصة من البرد. وقال

المعري:

الإنسان تتبع هيئة النفس الغائظة، كما أن عض اليد على اليد يتبع هيئة النفس النادمة فقط، إلى غير ذلك من عد الحصى والخط في الأرض للمهموم ونحوه. ويُكتب هذا العض بالضاد، ويُكتب عظُّ الزمان بالظاء المشالة.» المحرر الوجيز، ج١، ص٤٩٧.

⁽۱) لم أجد هذا الكلام المنسوب لابن جني لا في اللمع ولا في الخصائص ولا في المبهج له. ولكن وجدتُ له كلامًا يعبر عها ذكره المصنف، قال (في باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة وبين العلة المجوز): «وضربٌ آخر يُسمَّى علة، وإنها هو في الحقيقة سبب يُجوِّز ولا يوجب. من ذلك الأسباب الستة الداعية إلى الإمالة، وهي علةُ الجواز لا علة الوجوب. ألا ترى أنه ليس في الدنيا أمرٌ يوجب الإمالة لا بد منها، وأن كل ممال لعلة من تلك الأسباب الستة لك أن تترك إمالته مع وجودها فيه. فهذه إذًا علة الجواز لا علة الوجوب.» الخصائص، ج١، ص١٩٢.

⁽٢) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٢١٤؛ ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤)، ص١٩٦٠. هذا لفظ البيت كها رواه أبو زيد القرشي، ولفظه في الديوان:

جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ عَالِيْ قَرْقٍ فَيْرَكُن كُلُّ كُلُّ كَديقَةٍ كَالَّ دَّرْهَمِ وقد أشار محققه في الحاشية إلى القراءة التي ساق بها المصنف البيت الذي ترتيبه الحادي والعشرون في المعلقة.

إِذَا ضَاق الجَدُّ افْتَرَى العَمَّ لِلْفَتَى مَكَارِمَ لاَ تُكْرَى وَإِنْ كَذَبَ الخَالُ(١) ٢- ومنها التجنيسُ التام، ولقد شاع بين اللغويين في ذكر المشترك أبياتُ الخليل بن أحمد:

إِذَا رَحَلَ الجِيرَانُ عِنْدَ الغُرُوبُ وَدُمعُ عيني كَفَيْضِ الغُرُوبُ (٢) وَدمعُ عيني كَفَيْضِ الغُرُوبُ (٢) تَفَيَرُ عَنْ مِثْلِ أَقَاحِي الغُرُوبُ (٣)

يَا وَيْحَ قَلْبِي مِنْ دَوَاعِي الْهَوَى أَتْبَعْتُهُمْ طَرْفِي وَقَدْ أَزْمَعُ وا بَسَانُوا وَفِيهِمْ طِفْلَةٌ حُرَّةٌ

⁽۱) أراد بالجد الخال، وبالعم جماعة الناس، وبالخال المخيلة والظن. وقوله تكرى، أي: تنقص. - المصنف. المعري، أبو العلاء: سقط الزند، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٤٩٨ / ٢٠٠٧)، ص ٢٤٩٠. والبيت هو الأخير من القصيدة التاسعة والخمسين من الطويل، وقد جاء بلفظ «إذا صدق» بدل «إذا ضاق».

⁽٢) جمع غَرْب، وهو الدلو. - المصنف.

⁽٣) جمع غرب، وهو الوهادُ. – المصنف. قال أبو الطيب اللغوي في ترجمة الخليل بن أحمد: "وأحدث الخليل أنواعًا من الشعر ليست من أوزان العرب"، ثم قال: "ومن بدائعه ما أخبرنا به محمد بن يحيى قال: أنشدني أبو الفضل جعفر بن سليهان ابن محمد بن موسى النَّوفلي عن الحِرماني: للخليل أبياتٌ ثلاثة على قافية واحدة يستوي لفظها، ويختلف معناها. وإنها أراد بهذا أن يُبين أن تكرارَ اللفظ في القوافي ليس بضائر، إذا لم يكن لمعنى واحد، وأنه ليس بإيطاء [والإيطاء هو اتفاق قافيتين أو أكثر بمعنى واحد في قصيدة واحدة]». ثم قال بعد أن ذكر الأبيات: "فالغروب الأول: غروب الشمس. والغروب الثاني: جمع غرب، وهو الدلو العظيمة المملوءة. والغروب الثالث: جمع غرب، وهي الوهاد المنخفضة". أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٩٢ / ٢٠٠٢)، ص٨٤ – ٤٤. وقد أورد السيوطي هذا الكلام بحرفه، والراجح أن المصنف اعتمد في نقله عليه. المزهر، ج١، ص٢٩٧ – ٢٩٨. قلتُ: الحرماني هو أبو على الحسن بن علي، أعرابي بدوي، راوية، قدم البصرة ونزل بها، منسوبٌ إلى حِرمان بن مالك بن عمرو بن تميم.

٣- ومنها الأسلوبُ الحكيم، ومثالُه المشهور قولُ الحجاج للقَبَعْثَرى:
 «لأحملنك على الأدهم، وعنى القيد فتجاهل [أي ابن القبعثري]، وقال: مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب»(١).

وقال خالد بن الوليد لعبد المسيح الغساني كبير الحيرة: «ما سنُّك؟ قال عظم، فقال له مغضبًا: أتعقل لا عقلت؟ قال: إي والله أعقِل وأقيِّد»(٢).

ومنها الإلغاز، وقد ذكر من ذلك صاحبُ كتاب «اللفظ الرائق والمعنى الفائق» كثرًا، فمنه قوله:

إِنِّي رَأَيْتُ -وَفِي الْأَيُّامِ تَجْرِبَةٌ - كَبْشًا عَلَى العَرْشِ وَالْأَقْوَامُ قَدْ حَضَـرُوا(٣)

⁽۱) الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن محمد: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء، ويليه «كتاب الكناية والتعريض» لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ٥٠٤/ ١٤٠٥)، ص ٦٩؛ الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص ١٣٨، ولم يذكر الجرجاني اسم القائل. وابن القبَعْثرَى هو الغضبان بن القبَعْثرَى، من بني همام بن مرة. كان خارجيًّا، وله مع الحجاج حكايات مشهورة في كتب الأدب والتاريخ.

⁽۲) انظر تفاصيل القصة في: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠١٤ ١٤ ١٤ ٢٠ ٢٠)، ج١/٢، ص٩٦٩؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ «تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨)، ج٣، ص٣٦٣. وهو عبد المسيح بن عمرو ابن قيس بن حيان بن بُقيلة، اسمه ثعلبة بن بسير، الغساني. ويقال: عبدالمسيح بن عمرو بن مازن ابن واسمه الحارث بن شبين بن سعد بن عدي بن نمر بن صوفة بن العاص بن عمرو بن مازن ابن الأزد الغساني. شاعر جاهلي نصراني معمر، وهو صاحب الحيرة. ترجم له الحافظ ابن عساكر ترجمة طويلة، وذكر تفاصيل قصته مع خالد بن الوليد وما جرى بينها من محاورة. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبد الله بن عبدالله: تاريخ مدينة دمشق وذكر فصلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق أبي سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٦٥ ١٤٤ ١٩٩١)، ج٣٧، ص ٣٠٠ – ٣٦٦. وما ذكره المصنف من رواية الجاحظ.

⁽٣) كتاب «اللفظ الرائق والمعنى الفائق في الحقائق والطرائق» من تأليف الإمام جلال الدين السيوطي، ولم يتسن لنا الاطلاعُ عليه لتوثيق البيت الذي نقله المصنف منه وتحقيق نسبته.

أراد بالكبش سيد القوم.

وكذلك ما جاء به الحريري في المقامة الثانية والثلاثين مثل قوله: «قال: فإن حمل جِرْوًا وصلىً؟ قال: هو كما لو حمل باقِلَى - الجرو صغار القثاء والرمان... قال: فإن أمَّهم مَنْ فَخْذُهُ بادية؟ قال: صلاتُه وصلاتُهم ماضية. الفَخْذ: العشيرة، وبادية أي: يسكنون البدو.» (١)

٤ - ومنها اتساع اللغة في التعبير عن المعاني بطرق مختلفة.

٥- ومنها قصدُ الإبهام كقول الرسول الله لأزواجه: «أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي أَطُولُكُنَّ يدا» (٢). وللإبهام آثارٌ سيئة: منها اللبسُ الذي تَحْدُث عنه مضار، من ذلك ما رُوي أن ذا جدَن -ملك حمير- كان بظفار، فوفد عليه رجلٌ من مُضر من بني عامر، فأُدخل على الملك، وكان الملك جالسًا على سطح مرتفع، فلما سلّم وتمثل قائبًا قال له الملك: ثِبْ، فقال العامري: ليعلم الملك من فعله وسأل عن سبب رميه

وتوجد منه مخطوطاتٌ في مصر وغيرها، ولا نعلم إن كان حقق ونشر. ولم نعثر على البيت المذكور فيها أمكننا الرجوعُ إليه من دواوين اللغة والأدب، وعسى قارئًا ناصحًا يدلنا عليه فنتدارك هذا النقص في طبعة قادمة لهذا المجموع، والله نسأل أن يحسن إليه. وصدر البيت مأخوذٌ مع اختلاف يسير من بيت لعلي بن أبي طالب يقول فيه:

إِنِّي وَجَـــدْتُ - وَفِي الأَيَّـــامِ تَجْرِبَـــةُ - لِلصَّــبْرِ عَاقِبَـــةً مَحْمُ ــودَةَ الأَثَـــرِ وهو في مقطوعة من أربعة أبيات من البسيط قيل إنه قالها في صفين. ديوان الإمام علي بن أبي طالب هما، نشرة بعناية عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤٢١/ ٢٠٠٥)، ص٧١

⁽۱) الحريري: مقامات الحريري، ص ٣٣٥.

⁽٢) عن عائشة رضي الله عنها «أن بعض أزواج النبي على قلن للنبي على: أيّنا أسرعُ بك حُوقًا؟ قال: «أطولُكن يداً». فأخذوا قصبة يذرعونها، فكانت سودةُ أطولَمن يدًا، فعلمنا بعد أنها كانت طول يدها الصدقة، وكانت أسرعَنا خُوقًا به، وكانت تحب الصدقة.» صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٢، ص ٢٢٩؛ ولفظ مسلم: «عن عائشة أم المؤمنين قالت: «قال رسول الله على: «أسرعُكُنَّ لِحَاقًا بِي، أطْولُكُنَّ يداً». قالت: فكن يتطاولن أيتهن أطولُ يداً. قالت: فكانت أطولَنا يدًا زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتَصَدَّقُ.» صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، يدًا زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتَصَدَّقُ.» صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة الحديث ٢٤٥٧، ص٢٥٠.

بنفسه، فقيل له: إن ثب عند مضر بمعنى الطفر، قال الملك: ليس عندنا عَرَبِيَّتْ من ظفر حَمَّر، أي: من دخل ظفار تكلم بالحميرية (١).

وقد ذكروا أن سببَ قتل مالك بن نويرة أنه أُتِيَ به أسيرًا إلى خالد بن الوليد وكان يُرعَد من شدة البرد، فقال لهم خالد: أدْفوه (خُخَفَّفًا) لا أدفئوه؛ لأن قريشًا يخففون الهمزة، فظنَّ السامعون أنه أراد الأمر من: دفَوْتَ الجريح، إذا أجهزت عليه (٢).

٦ - ومنها أنه يوقع المتكلم في الهزء به، كقول أبي تمام:

أَعْطَيْتَ لِي دِيَةَ القَتِيلِ وَلَيْسَ لِي عَفْلٌ وَلاَ حِلْفٌ هُنَاكَ قَدِيمُ (٣)

إِنِّي امْــــرُؤٌ حِمْـــيَرِيٌّ حِـــينَ تَنْسِـــبُنِي لاَ مِــــنْ رَبِيعَــــةَ آبَـــائِي وَلاَ مُضَــــرِ - المصنف.

ما جاء في هذا الهامش أورده المصنف بين قوسين في المتن، ورأينا وضعَه في الحاشية أولى. وقد ذكر السيوطي القصة نقلاً من كتاب الترقيص للأزدي عن أبي بكر بن دريد قال: «حدثنا عن عبدالرحمن عن عمه قال: خرج رجلٌ من بني كلاب، أو من سائر بني عامر بن صعصعة، إلى ذي جَدَن، فأُطلع إلى سطح، والملك عليه. فلما رآه الملك اختبره، فقال له: ثِبْ، أي: اقعد. فقال: ليعلم الملك أني سامع مطيع، ثم وثب من السطح. فقال الملك: ما شأنه؟ فقالوا: أبينت المعن! إن الوثب في كلام نزار الطَّمْر. فقال الملك: ليست عربيتنا كعربيتهم، مَنْ ظفر حَرَّ، أي مَنْ أراد أن يقيم بظفار فليتكلَّمْ بالحميرية. السيوطي: المزهر، ج١، ص٢١٣. وانظر كذلك ابن منظور: لسان العرب، هرحرف الراء – فصل الحاء المهملة»، ج٤، ص٢١٥.

- (۲) هذا حسب رواية الطبري. تاريخ الرسل والملوك، ج٣ (أخبار سنة ١١ للهجرة)، ص٢٧٨. وقد جاءت رواياتٌ أخر مختلفة في مقتل مالك بن نويرة. انظر فيها مثلاً: البلخي، أبو زيد أحمد سهل: كتاب البدء والتاريخ، نشرة بعناية خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧/١٤١٧)، ج٢، ص١٩٥٠.
- (٣) ديوان أبي تمام، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٢٨٣. والبيت من قصيدة قالها الشاعر في مدح أبي الحسين محمد بن الهيثم بن شبانة، وفيه: "ولا حقَّ عليك قديم" بدل قولاً حِلْفٌ هُنَاكَ قَدِيمُ."

⁽۱) قوله: «ليس عندنا عربيت» هكذ رويت بتاء مفتوحة، وليس في الكلام الحميري هاء التأنيث، ومعنى كلامه أنا لا نعرف العربية والعربية هي لغة العرب، وحمير لا يسمون أنفسهم عربًا، وإنها العرب عندهم سكانُ عربة، وهي تهامة وما وراءها من نجد والحجاز. قال شاعرهم:

فكان في قوله: «ليس لي عقل» معرِّضًا نفسَه لأن يقول له قائل: نعم! ليس لك عقل، أو يوقعه بمرمى التكفير، كما وقع لأبي الطيب في قوله:

يَتَرَشَّفُنَ مِنْ فَمِنِ وَشَفَاتٍ هُنَّ أَحْلَى عِنْدِي مِنَ التَّوْجِيدِ (١) فرماه أعداؤه بالزندقة، وقالوا: إنه فضَّل رشفات الثغور على توحيد الله، وحمَّلهم على ذلك الجهلُ والحسد.

٧- ومنها اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام اختلافًا ناشئًا عن الاشتراك كالاختلاف في قدر عدة المطلقة، لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَقَنَتُ يَرَّبَصَنَ بِأَنفُسِهِنَ كَالاختلاف في قدر عدة المطلقة، لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَقَنَتُ يَرَّبَصَنَ بِأَنفُسِهِنَ كَالَّهُ مُرُوّعٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وقد عدّ أبو محمد ابن السيد البطليوسي (٢) في كتابه «الإنصاف» المشترك من أسباب إثارة الخلاف بين فقهاء الإسلام (٣).

⁽١) البيت مما قاله المتنبي في صباه، وجاء في المطبوع بشرح البرقوقي:

يَتَرَشَّ فْنَ مِنْ فَمِنْ وَمِنْ فَمِنْ وَمُنْ فَاتِ هُنْ فِي مِنْ التَّوْجِيدِ وَفِي شرحه قال البرقوقي: «قال ابن جني: يُروى أن المتنبي أنشده هكذا: هن فيه حلاوة التوحيد. وقالوا - للتخلص من هذه المبالغات المفرطة - إن التوحيد نوعٌ من ثمر العراق. والوجه أن يُقال إن مثل هذه المبالغات مقبولٌ مستساغ في مذاهب الشعراء؛ على أن أفعل لا يُراد به تفضيلُ الأول على الثاني في كل المواضع. وهنا مثلاً قد يراد أن هذا الترشف بلغ المبالغ في الحلاوة حتى ليشبه حلاوة كلمة التوحيد.» البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي (بيروت: دار الكتاب العربي، كلمة التوحيد.» البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي (بيروت: دار الكتاب العربي، الريق وترشفته إذا مصصته. يقول: كن يمصصن ريقي لحبهن إياي، كانت تلك الرشفات أحلي في فمي من كلمة التوحيد، وهي لا إله إلا الله، وهذا إفراطٌ وتجاوزُ حدِّ.» الواحدي، علي بن أحمد بن متويه أبو الحسن: شرح ديوان المتنبي، مخطوط بخط أحمد بن محب الدين الحنفي (فرغ من نسخها في ذي الحجة سنة ١٥٠١هـ)، ورقة ٢٤.

⁽٢) هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن السِّيد (بكسر السين) البَطَلْيُوسي (بفتح الباء والطاء وسكون اللام) من بَطَلْيُوس، مدينة بشرق الأندلس. تُوفِّي سنة ٢١هه في بلنسية. - المصنف.

⁽٣) ابن السِّيد البَطَلْيُوسي، أبو محمد عبدالله بن محمد: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ٣٥/١٤٠٣)، ص٣٥-٦٧.

وسائل علاج الأثر السيئ للمشترك:

لا سبيل إلى إبطال الاشتراك، ولا غاية من ذلك. فإن جميع اللغات مملوءة التسامح والمجاز ونحوه، ولا ضير في ذلك مع الاعتباد على القرائن. ولكن سبيلنا أن نزيّف اعتقاد كون الاشتراك جاء من أصل الوضع، وأن نسعى في تقليله من قواميس اللغة بقدر الإمكان، ونعوضه بنزع بعض الألفاظ المترادفة ووضعها لبعض معاني الألفاظ المشتركة. إذ ما من لفظ مشترك إلا ولبعض معانيه لفظ آخر مختص بذلك المعنى، فيصير بهذا الاعتبار مترادفاً. فتعين للنهوض باللغة أن نعالِجَ هذه الآثار، ويسعنا ما وسع العربَ فيها حاولوه من الفروق.

الوسيلة الأولى: يجب أن نسعى إلى تأليف قاموس تُحقَّقُ فيه معاني الألفاظ التي يتراءى لنا أنها مشتركة، فنبين عروض الاشتراك لها من الاستعمال لا من الوضع، أو من توسع المستعملين لا من حق الاستعمال، لنرفع بذلك الملامَ عن واضعي اللغة؛ وذلك بأن نُرجِع الألفاظ المشتركة إلى الأنواع التي ذكرناها آنفًا في أسباب وقوع الاشتراك. وهذا يدفعنا إلى التنقيب عن أصول الكلمات ومساربها، وهو ما تعرو منه قواميسُنا الآن في غالب موادها.

وقد أحس بالحاجة إلى هذه الوسيلة بعضُ المحققين من أئمة اللغة، فقد تكلم أبو الفتح ابن جنّي في كتاب «الخصائص» على نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، وورود بعضها بمعنى بعض، فقال: «لا سبيل إلى إطلاق القول فيه؛ لأنه يفضي إلى إفساد الكلام، ولا وجه لإنكاره مع وروده في الكلام الفصيح.»(١) وبين أن العرب

⁽۱) ساق المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار كبيرين، ولفظه (كها جاء في باب استعمال الحروف بعضها مكان بعض): «هذا بابٌ يتلقاه الناسُ مغسولاً ساذَجًا من الصنعة، وما أبعدَ الصواب عنه وأوقفَه دونه. وذلك أنهم يقولون: إن (إلى) تكون بمعنى مع، ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه:

﴿ مَنْ أَنصَارِى إِلَى اللَّهِ ﴾ آل عمران:٥٠؛ الصف:١١٤، أي مع الله. ويقولون: (في) تكون بمعنى على، ويحتجون بقوله عز اسمه: ﴿ وَلَأَصَابَانَكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾ [طه:٢١]، أي: عليها. ويقولون:

تحرص على الاختصار مع توفير المعاني، فربها أتوا بالفعل وعدّوه بحرف غير الحرف الذي حقه أن يتعدى به ليشعر السامع بفعل محذوف فيكون كمن غير جملتين كقوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَلَ لَكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَى ﴿ النازعات:١٨]؛ لأن العرب تقول: «هل لك في كذا؟»، وتقول: «أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى»(١).

وتكلم العلامة الزمخشري في طالعة كتاب «أساس البلاغة» على التفرقة بين ما هو حقيقة وما هو مجاز، فقال في تعداد منافع كتابه: «ومنها تأسيسُ قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة، والكناية عن التصريح» (٢). وكذلك حاول العلامة السكاكي -في باب الإنشاء من المفتاح- إرجاع معاني بعض الأدوات إلى جمع معنيي أداتين، مثل حروف التنديم والتحضيض نحو «هلاً»

تكون الباء بمعنى عن وعلى، ويحتجون بقولهم: رميت بالقوس، أي عنها وعليها، كقوله: أرمي عليها وهي فرعٌ أجعُ.» ثم يواصل فيقول: «ولسنا ندفع أن يكون ذلك كها قالوا، لكنا نقول إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه، والمسوِّغة له. فأما في كل موضع وعلى حال فلا؛ ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا، لا مقيدًا، لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه، وزيد في عمرو، وأنت تريد: عليه في العداوة، وأن تقول: رويت الحديث بزيد، وأنت تريد: عنه، ونحو ذلك عما يطول ويتفاحش. ولكن سنضع في ذلك رسمًا يُعمل عليه، ويؤمن التزام الشناعة لمكانه. اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانًا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه. وذلك كقول الله عز اسمه: ﴿أُحِلَّ لَكَمُّمُ لِيَلَةٌ ٱلصِّيكَامِ ٱلرَّفَ إِلَى نِسَامٍ كُمُّ الله في معنى الإفضاء، وكنت تعدي أفضيت بـ (إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت بـ (إلى) موقع الرفث، إيذانًا وإشعارًا أنه بمعناه. كما ها كان في معنى اعورً واحولً، وكما جاؤوا بالمصدر فأجرَوْه على غير فعله لما كان في معناه.» الخصائص، ج٢، ص ٩١ – ٩٢.

⁽١) المصدر نفسه، ص٩٣.

⁽٢) الزنخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٩١٩ / ١٩٩٨)، ج١، ص١٦.

و «أَلاَ» و «لو لا» و «لو ما»، فادعى أنها مأخوذةٌ من هل ولو اللتين للتمني مركبتين مع لا أو لو وما (١).

الوسيلة الثانية: يجب إبطالُ اشتراك الضديّة في استعمال المتكلمين بالعربية في المستقبل، ونعتبر ما وقع من ذلك أنه مما أثارته عوائد قد اضمحلت، كعوائد التشاؤم والعيافة التي كانت تمحق عقولَ أهل الجاهلية.

الوسيلة الثالثة: أن نعتمد على لغة قريش؛ لأنها انتخبت الأفصح من لغات العرب، العرب، فنجعلها حكمًا في كل لفظ مشترك نشأ اشتراكه من لغتين من لغات العرب، فنُمِيتُ ما كان منه من لغة تخالف لغة قريش، فضلاً عن إماتة ما كان من لغة أخرى كالجلّ للورد والسَّريّ للنهر.

الوسيلة الرابعة: أن نُمِيت سائرَ الأحوال التصريفية التي تؤدي إلى المشترك، مثل جمع فَلَكَ على فُلْك بل نجمعه على أفلاك. وكذلك نجتنب بعض صيغ الاشتقاق، فإذا أردنا تعدية مشى إلى مفعول نقول: مشّى بالتضعيف، ولا نقول: أمشى بهمزة التعدية، لئلا يشترك مع أمشى بمعنى صار ذا ماشية. وكذلك نجتنب كلّ تخفيف أو إدغام أو إبدال يفضى إلى الاشتراك والإلباس.

وكذلك إذا أردنا أن نجمع نية نجمعها على نوايا، ولا نجمعها على نوى الذي أصله نَوَيٌ، لئلا يلتبسَ بالنوى الذي هو جمع نواة، ولئلا يلتبسَ بالنوى الذي هو مفرد بمعنى البعد. وإذا كان العربُ قد أماتوا بعضَ الأفعال تجنبًا للثِّقل، مثل ماضي «ودع» و«وذر»، وأثبتوا مضارعَهما لمَا فيه من خفة الحرف، فكيف لا نُميت ما يؤدي إلى أضر من الثقل وهو الإلباس؟

الوسيلة الخامسة: أن نُخَصِّص بعضَ الأفعال ببعض المصادر، وأن نرسم بعضَ الكلات برسم يميز بعضَها عن بعض في الكتابة، كما فعلوا في عضّ وعظ، كما تقدم.

⁽۱) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۲۰۲۰/ ۲۰۰۰)، ص۲۱۸؛ مفتاح العلوم، تحقيق أكرم عثمان يوسف (بغداد: مطبعة دار الرسالة، ط۱، ۲۰۲/ ۱۹۸۲)، ص۲۹۵.

ولعل هذه الوسائل تسد الفوهاتِ التي نبع لنا منها اللفظُ المشترك، وليس فيه حرجٌ ولا اعتداء على ما سبق من الاستعال؛ لأنا نريد أن نقتصرَ على بعض ما كان متكاثرًا من الألفاظ في هذا الباب في استعالنا من دون أن نبطل معاني ما سبق استعاله منها فيما سلف، ولا أن نحمل الناسَ على جهل معانيه. ألا ترى أن المولّدين هجروا استعال كلماتٍ كثيرة كانت شائعةً في شعر الجاهلية -مثل المعلقات وغيرها- من دون أن تُجهل معاني تلك الكلمات.

كيفية استعمال المشترك:

إطلاق المشترك على معنى من معانيه هو أصل استعماله، وهو بين لا يحتاج إلى البحث. وبقي النظرُ في أنه هل يُستعمل في جميع معانيه أو عددٍ منها في إطلاق واحد، بأن يُطلقَ لفظُ العين مثلاً ويراد به جميعُ معانيه أو عددٍ من معانيه. وقد منع من ذلك معظمُ علماء العربية، وكأنهم رأوا أن حكمة وضع اللغة ثُحتِّم على الناطق بها سلوكَ سُبل البيان بقدر الإمكان.

فعلى فرضِ أَنْ وُجد اللفظُ المشترك لسبب من الأسباب الماضية، فإن تعددَ المعاني يدل على أن أهلَ اللغة وضعوه أو استعملوه فيها على شريطة أن لا يُطلَق إلا إطلاقًا موزَّعًا، نظير وضع أهل العلم، فإنه صالح لأن يُسمَّى به كلَّ أحد من الصنف المعلم به، ولكن على شريطة أنه إذا سُمِّي به هذا لا يُطلق على الآخر. ولذلك يقولون في المعارف كلها: إنها كلياتٌ بحسب الوضع، جزئياتٌ بحسب الاستعال (۱). فنحن نقول في المشترك: إنه موضوعٌ لمتعدد، بشرط استعاله في واحد بعد واحد.

⁽۱) قال السيوطي في باب «المعرفة والنكرة»: «وعلى التفاوت اختُلِف في أعرف المعارف: فمذهب سيبويه والجمهور إلى أن المضمر أعرفُها. وقيل العَلَمُ أعرفها، وعليه الصيمري، وعُزي إلى الكوفيين. ونُسب إلى سيبويه، واختاره أبو حيان؛ قال: لأنه جزئيٌّ وضعًا واستعمالاً، وباقي المعارف كلياتٌ وضعًا جزئيَّاتٌ استعمالاً.» السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، المحام ١٨٥/١٤١٨)، ج١، ص١٩٩٠

وجوّز بعضُ علماء أصول الفقه إطلاق المشترك على عدة معان في إطلاق واحد، ونُسب هذا إلى الإمام الشافعي وإلى أبي بكر الباقلاني وأئمة المعتزلة (١٠). غير أنهم لم يستشهدوا له بشيء من كلام العرب، واستأنس لهم المتأخرون بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ وَمَلَيْكَ تَهُ, يُصَلُّونَ عَلَى النّبِيِّ ﴾ [الاحزاب:٥١، بناءً على أن معنى الصلاة من الله غيرُ معنى الصلاة من الملائكة؛ لأن صلاة الله إحسانٌ وصلاة الملائكة استغفار. قال تعالى: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضُ ﴾ [الشورى:٥]، وهو استشهادٌ قابلٌ للتأويل بإرادة معنى الصلاة الصالح لأن يُسند إلى الله والملائكة والمؤمنين، ولم أر لهذا الاستعال شاهدًا في كلام العرب، فالظاهرُ أن هذا مفروضٌ على سبيل البحث.

ومن العلماء مَنْ سوَّغ جمعَ معاني اللفظ المشترك إذا وقع في حيِّز النفي بلا النافية للجنس، بناءً على أن النفي قرينةٌ على نفي جميع المعاني. وهو غلط؛ لأن النفي في كلام العرب يتعلق بأفراد معنى اللفظ لا بالمعاني المنفردة للمادة اللغوية.

وتتفرع عن هذه المسألة مسألة تثنية اللفظ المشترك وجمعه باعتبار معنيين أو معان، بناءً على أن التثنية والجمع هل يُشترط فيهما أن يكون اللفظُ المثنى أو المجموع متعددًا بالذات متحدًا بالنوع أم يجوز كونُه متعددًا بالنوع أيضاً؟ فإن اشترطناه، لم

⁽۱) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد «الصغير»، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط۲، ۱۹۸۸/۱۶۱۸)، ج۱، ص۲۲۸–۲۲۹ وانظر في ذلك: الرازي: المحصول في علم الأصول، ج۱، ص۲۹۸–۲۲۹؛ البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله ومعاونيه (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ۱۳۸٤/۱۹۸۱–۱۹۲۵/۱۹۲۵)، ج۱، ص۲۲۳ ۲۳۲؛ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: نفائس المحصول في شرح المحصول، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۲۲۱/۲۰۰۰)، ج۱، ص۳۲۸ ص۳۲۸–۳۲۹؛ الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق (دمشق/بيروت: دار ابن كثير، ط۱، ۱۲۲۱/۲۰۰۰)، ص۲۰۱. وانظر بحثًا جيدًا لمسألة إطلاق اللفظ المشترك على أكثر من اثنين من معانيه عند الأصوليين للأستاذ أبي زنيد في مقدمة تحقيقه لكتاب الباقلاني: الإرشاد والتقريب، ج۱، ص۱۳۵۰–۱۲۱.

يجز تثنيةُ المشترك، وإن لم نشترطه، جازت تثنيةُ المشترك؛ لأن تعدد المعاني اختلافٌ في النوع لا محالة.

وعِمَّنْ جوّز تثنيةَ المشترك وجمعه ابن الأنباري، والحريري، وابن مالك. واحتجوا بقول الرسول الله " «الأيدي ثلاث: يد الله [العليا]، ويد المعطي [التي تليها]، ويد السائل [السفلي إلى يوم القيامة، فاستعفف عن السؤال ما استطعت]» (١)، وعليه بني الحريري قولَه في المقامة العاشرة:

جَادَ بِالعَيْنِ حِينَ أَعْمَى هَوَاهُ عَيْنَهُ فَانْثَنَى بِلاَ عَيْنَيْنِ الْأُولِي الذهب، وبالثانية البصيرة.

ومنع ذلك الجمهور، و لحَنوا الحريري. ولعلهم أجابوا عن الحديث بأن إضافة اليد إلى اسم الجلالة على طريق المشاكلة، فكان جمع الأيدي بهذا الاعتبار. وقال ابن عصفور الحضرمي الإشبيلي ثم التونسي (٣): «إن اتفق معنى الاسم المشترك في موجب تسميتهما باللفظ المشترك، نحو عين للذهب والبصيرة.» (٤)

⁽۱) كذا أخرجه الحاكم، وما بين معقوفتين لم يورده المصنف. وجاء في رواية أخرى عنده وعند أبي داود بلفظ: «الأيدي ثلاث: فيد الله العليا، ويد المعطي التي تليها، ويد السائل السفلى، فأعط الفضل ولا تعجز عن نفسك.» النيسابوري، أبو عبدالله الحاكم: المستدرك على الصحيحين، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٨٦، ج١، ص٥٦٥؛ السجستاني، أبو داود سليان ابن الأشعث: سُنَنُ أبي دَاوُد، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، الشعث: سُنَنُ أبي دَاوُد، نشرة بعناية محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، برقم ١٤٨٤ منازكاة»، الحديث صحيحُ الإسناد، ولم يخرجاه.» برقم ١٤٨٤ مختلفة في بعض ألفاظها، وقال بعدها: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد، ولم يخرجاه.»

⁽۲) الحريري: مقامات الحريري، ص١٠٥.

⁽٣) الإمام النحوي الجليل علي بن مؤمن بن عصفور الحضرمي الإشبيلي، ولد بإشبيلية من بلاد الأندلس، ووفد إلى تونس واستوطنها. [ولد سنة ٥٩٧هـ] وتُوفِي سنة ٦٦٩هـ ألف كتبًا مهمة، منها كتاب المقرب. – المصنف. ومن مصنفاته أيضًا «الممتع الكبير في التصريف».

⁽٤) لم أعثر على كلام ابن عصفور فيها تيسر لي مراجعته من مصنفاته.

مثال من المشترك هو أغرب تصرفاته:

ذلك فعل (كذب) في قول العرب «كذب عليك»، ذلك أن أصل كذب أخبر بخلاف الواقع، ثم صار كذب في معنى ضلّل وغلط. من ذلك قوله: كذبتك عينك، وفي الحديث: «وكذب بطنُ أخيك» (١). ثم صار بمعنى استخفّ به؛ لأن الذي يضلل أحدًا فقد استخف به. ثم نُقِل إلى معنى الإغراء على الانتقام؛ لأن العرب أباة الضيم لا يرضون باحتقار، قال الأسود بن يعفر:

كَـذِبْتُ عَلَيْكَ لاَ تَـزَالُ تَقُوفُنِي كَمَا قَافَ آثَارَ الوَسِيقَةِ قَائِفُ (٢)

ثم أُطلق على الإغراء مطلقًا في قول عمر بن الخطاب: «كذب عليكم الحج، وكذبت عليكم العمرة، وكذب عليكم الجهاد، ثلاثة أسفار كذبن عليكم.» (٣)

⁽۱) عن أبي سعيد الخدري «أن رجلاً أتى النبي على فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه الثانية، فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه الثالثة فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه فقال: قد فعلت؟ فقال: «صدق الله، وكذب بطن أخيك، اسقه عسلاً»، فسقاه فبرأ.» صحيح البخاري، «كتاب الطب»، الحديث ٥٦٨٤، ص٦٧٠، صحيح مسلم، «كتاب السلام»، الحديث ٢٢١٧، ص٥٣٨.

⁽٢) الشاعر هو الأسود بن يعفر النهشلي، الدارمي، التميمي، أبو نهشل، وأبو الجرَّاح. شاعر جاهلي، من سادات تميم، من أهل العراق. كان فصيحًا، جوادًا، نادم النعمان بن المنذر. ولمَّا أسنَّ كُفَّ بصره. ويقال له أعشى بنى نهشل. توُفِّي سنة ٢٠٠م. أشهر شعره داليَّتُه التي مطلعها:

نَامَ الْحَارِقُ مَن عَتار أشعار العرب وحكمها»، كما قال الأصفهاني. كتاب الأغاني (نشرة الهاهرة)، ج١٣، ص١٥؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج١٨، ص١١. والوسيقة: جماعة من إبل أو حمير. والبيت أنشده الأصمعي بلفظ الوقيفة بدل الوسيقة، كما ذكر ابن السكيت، ولم ينسبه لأحد. ابن السكيت: إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٤، بدون تاريخ)، ص٢٩٢. وذكر السيوطي أن الأصمعي أنشده للأسود بن يعفر. المزهر، ج١، ص٢٠٣. وهو عند أبي عبيد كما أورده المصنف. الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: غريب الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ج٢، ص٢٦٠.

⁽٣) ذكر أُبو عبيد القاسم أن الأصمعي قال: «معنى كذب عليكم معنى الإغراء، أَي عليكم به، وكان الأصل في هذا أن يكون نصبًا، ولكنه جاء عنهم بالرفع شاذًا على غير قياس. قال: ومما يحقق ذلك أنه مرفوعٌ في قول الشاعر:

قالوا: مر أعرابي بعيسى بن عمر الربعي فرآه يعلف بعيرًا له، فقال له: «كذب عليك البزر والنوى»؛ أي النابل ونوى التمر. قال الزمخشري: «هذا اللفظُ جرى مجرى المثل، فلذلك لزم طريقةً واحدة.» (١)

ومضر ترفع الاسمَ الواقع بعده على الأصل، ويجعلون (على) حرف الجرِ لتعدية كذب. وقحطان ينصبون الاسم، ويجعلون (عليك) اسم فعل، بمعنى الْزَم، مثل «عليكم أنفسكم»، وهو عندهم كلامان أصلُها كذَب عليك كذا عليك كذا، فحذف من الأوائل لدلالة الأواخر. وقد قيل إن النصب غير معروف، فلعل عرب اليمن نقلوا هذا التركيب عن مضر، فنصبوه على اعتقاد أن عليك اسم فعل، والعربي إذا خرج عن لغة قومه وتكلم بلغة قوم آخرين يعتريه الغلط؛ لأنه يكون متصنعًا، كما وقع للفرزدق -وهو تميمي - في قوله:

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرُ (٢)

بنصب مثلَهم، تَوهَّم أن قريشًا يُعمِلون «ما» عمل «أن» بلا شرط، مع أنه مشروطٌ بأن لا يتقدم خبرها على اسمها، وإلا فإنها تهمل، فيستوي قريش وتميم في رفع الاسمين بعدهما.

⁽١) أورد المصنف كلام الزمخشري بتصرف، ولفظه: «هذا، وعندي قولٌ هو القول: وهو أنها كلمةٌ جرت مجرى المثل في كلامهم، ولذلك لم تصرف ولزمت طريقةً واحدة في كونها فعلاً ماضيًا معلَّقًا بالمخاطب ليس إلا. وهي في معنى الأمر: كقولهم في الدعاء: رحمك الله.» الفائق في غريب الحديث (الكاف مع الذال)، ج٣، ص٢٥١.

⁽٢) البيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في خمسة وأربعين بيتاً من بحر البسيط، قالها الفرزدق في مدح الخليفة عمر بن عبدالعزيز. ديوان الفرزدق، ج١، ص٣١١–٣١٧.

المترادف في اللغة العربية(١)

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلاةً وسلامًا على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين.

قد سبق لي حينها ألقيتُ محاضرة في اللغة المشتركة، لدى مؤتمر الآداب الإفريقية الشهالية المنعقد في تونس سنة ١٣٥٠هـ وهي المحاضرة التي نشرت بعد في مجلة «الهداية الإسلامية» الغراء في المجلد التاسع يومئذ أن وعدتُ أن أقفيها بمحاضرة في اللفظ المترادف، إذ بين هذين النوعين من ألفاظ العربية نسبة متينة. ولم أكن، حين قطعتُ وعدي وعقدت عهدي، بمظنة مُضمِر المطال، ولا بمقدِّر مرور زمنٍ قد نَأى مِنْ بعدُ وطال. ذلك أن شواغل ومهاتٍ ألهَتِ الذهن، وأغلقت اللهاة، فكان مثلي بعكس مثل قوله: «واللها تفتح اللها» (٢)، وبحال قول الآخر: «فقولا لها: لها» (٣).

⁽١) مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية (مجمع اللغة العربية لاحقًا)، الجزء الرابع، ١٩٣٧/١٣٥٦، طبعة سنة ١٩٣٩ هـ، المطبعة الأميرية ببولاق (ص٢١ –٢٦٨).

 ⁽٢) يحكى أن المعتمد بن عباد اللخمي صاحب قرطبة وإشبيلية أنشد يومًا في مجلسه بيت المتنبي، وهو
 من جملة قصيدته المشهورة:

إِذَا ظَفِرَتْ مِنْكِ العُيُّونُ بِنَظْرَةٍ ثَابَ بِهَا مَعِي الْمَطِيِّ وَرَازِمُهُ وَجعلَ يردده استحسانًا له، وفي مجلسه أبو محمد عبدالجليل بن وهبون الأندلسي، فأنشد ارتجالاً: لَسِينْ جَادَ شَعُرُ ابِنِ الحُسَيْنِ فَالِّهَا مُعِينَ اللَّهَا وَاللَّهَا وَهُو مِع اللَّهُوة (بالضم): العطية. واللَّها (بفتح اللام) اللحمة المشرفة على الحلق في أقصى سقف الفم، ويستخدم مجازًا عن الفم. وبيت المتنبي من قصيدة قالها في مدح سيف الدولة سنة ٣٣٧ه عند نزوله أنطاكية بعد ظفره بحصن بَرْزُويه. ومعنى رازم: الذي سقط من الإعياء فلا يبرح. شرح ديوان المتنبي البرقوقي، ج٤، ص٤٤)

⁽٣) جزء من مقطوعة لجميل بثينة من خمسة أبيات من بحر الطويل، جرى فيها على نمط واحد في آخرها، وهي:

حتى أظلَّ موسمُ افتتاح مجمع اللغة العربية الملكي، فأحببتُ أن أُجريَ مع رُبانيه في بحر العربية فلكي، ولكن أين زورقي من تلك السفائن؟ وشتَّان بين ملاَّح يظل من خوفه معتصمًا بالخيزرانة، وبين أمثال ابن يامن! (١) فالآن أوان أن أفي بوعدي، وأن أقتدحَ لتنوير مشكلةٍ من العربية زندي. وقد بذلتُ الجهدَ لإجلاء هذا المبحث مجلى تحقيقٍ لمَ أُسبق إليه، فإن لم أكن فيه مجليًا كنت مرتاحًا بإقبال فرسان الحلبة عليه. وأنا أحمِّل زورقي حمولةً من عنبر التحية (١) للجهابذة حماة اللغة العربية الذين جمعتهم الكنانةُ لإصابة أغراضِ سنية.

(١) أشرتُ أولاً إلى قول النابغة:

يَظَلُ مِنْ خَوْفِ مِهِ المَلاَّ مُعْتَصِيًا بِالْخَيْزُرَانَ قِبَعُ لَا لَاَيْ نِ وَالنَّجَ لِهِ وَثَانِيًا إلى قول طرفة في معلقته: «عَدْوَلِيَّةٌ أَوْ مِنْ سَفِينِ ابْنِ يَامِنِ»، وابن يامن هذا ربان من البحرين. - المصنف. وبيت النابغة هو السادس والأربعون من قصيدته الدالية (من البحر البسيط) التي قالها في مدح النعان بن المنذر والاعتذار إليه مما وشى به عنه بنو قُريع في أمر المتجردة زوج النعان. ديوان النابغة الذبياني، ص٧٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٨٨ (نشرة ابن عاشور). وبقية بيت طرفة (وهو من المعلقة): «يَجُورُ بِهَا الملاَّحُ طوْرًا وَيهْتَدِي». ديوان طرفة بن العبد، ص٢٠؛ القرشي: جمهرة أشعار العرب (معلقة طرفة بن العبد)، ص١٩٧.

(٢) اقتباسٌ من قول ابن المعتز في وصف الهلال وما حوله من سواد بقبة كرة القمر:

فَانْظُرْ إِلَيْ بِهِ كَارُوْرَقٍ مِنْ فِضَ قِي وَقَادُ أَثْقَلَتْ مُ مُولَ قُ مِنْ عَنْ عَنْ بَرِ

المصنف. والبيت ثاني اثنين قالهما الشاعر عند قدوم عيد الفطر، وفيه يصف الهلال. ديوان ابن
المعتز، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٢٤٧؛ عبد الله بن محمد

المبحث الأول: في ما هو الترادف وتحقيقه:

أختار أن أُحُدّ المترادف بأنه «لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى قد دل عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كله، إذا شاءت، أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط استقلال تلك المفردات في الاستعمال وفي الدلالة.»

فقولي: «لفظ» يشمل الاسم والفعل والحرف، وقولي: «دال بالوضع على معنى»، أردتُ به أن يفيد بأصل الوضع مفهومًا معينًا؛ لأن الدلالة هي ما ينشأ عن وضع اللغة، إذ الوضعُ قد فسروه بأنه جَعْلُ اللفظِ (١) دليلاً على المعنى، وسنوضح كيفيتَه. وقد خرج عن ذلك استعمالُ الألفاظ في معان مجازية أو كنائية؛ لأن ذلك الاستعمال دالًّ بالقرينة المانعة أو المعينة.

وقولي: «قد دل عليه بالوضع لفظ آخر»، جملةً هي صفة لمعنى. وإنها عبرتُ فيها باللفظ دون الكلمة؛ لأني أردتُ كلَّ ما يدل على معنى في العربية، لكي لا يظن ظانٌ أن المترادف لا يكون إلا بين الكلهاتِ المختلفة في حروف مادة الاشتقاق، كها يسبق إلى أذهان الباحثين فيقصرون الترادف على الكلهات المفردة، مثل القمح والبر، ومثل الذهب والعسجد. والصوابُ أن الترادف أوسعُ من ذلك، فإن الصيغ المختلفة الدالَّة على معنى واحد -أي المؤدية مؤدَّى واحدًا - هي من المترادف، كدلالة صيغ جمع السلامة، وجمع التكسير على مطلق الجمع، ودلالة الجموع المتعددة للمفرد الواحد على الجمع في التكسير أو التقليل.

المعتز بالله الخليفة العباسي: ديوان أشعار الأمير أبي العباس، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ج٢، ص١٨٥ (وفيه و «انظر» عوض «فانظر»).

⁽١) في الأصل: «بأنه قد جعل اللفظ دليلاً على المعنى»، وقد حذفنا أداة التحقيق «قد» لكي يستقيم الكلام، وإن كان يمكن تصويب العبارة بقراءتها على النحو الآتي: «بأنه قد جُعِلَ اللفظُ دليلاً على المعنى»، ولكنها قراءة فيها تطويح لا طائل من ورائه ولا تناسب دقة التعبير عند المصنف.

وكذلك دلالة الأدوات على معنى واحد، كدلالة الأمر وصيغة الأمر على معنى الطلب الجازم، ودلالة بعض الحروف على ما يدل عليه حرف آخر نحو مذ ومنذ. ودلالة جمع الكثرة للمفرد الواحد على معنى الجمع مثل جبال وأجبال، فإذا شاع استعمال كليهما في معنى القلة أو في معنى الكثرة (وذلك واقع بكثرة في العربية) صارا مترادفين.

والتقييد بالمفرد؛ لأنه لا ترادف بين المركَّبات التقييدية والإضافية والإسنادية (١)؛ فإن المركبات قد تفيد معاني متساوية، لكن تلك الإفادة بسبب ما يحصل في جمع الكلمتين، نحو إفادة رجل معنى آدمي ذكر، وكذلك عبدالله يساوي عابد الرحمن، وكذلك غربت الشمس يساوي انقضى النهار، فليس شيء من ذلك بمترادف.

وقولي: «يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كله إذا شاءت»، لأُريك أن الاعتداد في اعتبار اللفظين مترادفَيْن إنها هو الاختلاف في الحروف الموضوعين^(۱) عليها أصالة. ولذلك زدتُ الحيثيةَ لزيادة البيان، لئلا يُعدَّ من الترادف ما كان بين اللفظين أو الألفاظ من الاختلاف في كيفية نطق قبائل العرب أو القبيلة الواحدة من إثبات همز وتسهيله، ومن إشباع حركة أو ضده، ومن إثبات حرف وحذفه تخفيفًا، ومن إبدال حرف بمقاربه، ومن زيادة بعض الحروف لغير معنى جديد، ومن إبدال حركة بغيرها، ومن اختلاف اللغات في الواوي واليائي. ومن اختلاف في النطق بالحرف كها قالوا: ذئب وذيب، وبئس وبيس، وكها كانت بعضٌ قبائل العرب تبدل السين تاء في النطق، لا يحولون عن ذلك فيقولون في الناس والأكياس النات والأكنات، قال راجزُهم:

⁽١) المركبات التقييدية هي ما رُكِّب من صفة وموصوف ينزلان منزلة كلمة واحدة، كقولنا الحيوان الناطق للإنسان. والمركبات الإضافية هي ما صارت من المضاف والمضاف إليه لفظًا واحدًا، نحو عبد شمس. والإسنادية هي ما يُسمَّى به من الجمل عَلَم، نحو تأبط شرّاً. - المصنف.

⁽٢) في الأصل «الموضوعة»، والصواب ما أثبتناه؛ لأن هذه اللفظة جاءت في مقام نعت لكلمة «اللفظين».

يَا قَبَّحَ اللهُ بَنِي السِّعُلاَتِ عمرَو بن يَربوعِ شرارَ النَّاتِ غَيراً عَنْ اللَّهُ بَنِي السِّعُلاَتِ عمرو

وبعضُ العرب ينطق بالتاء دالاً، يقول في ستار سدار. ومن هذا القبيل عجعجةُ قضاعة، وكشكشة تميم وعنعنتهم (٢). ومن العرب مَنْ يبدل واوَ فُعْلَى ياءً، ويبدل الضمة كسرةً للمناسبة، فيقول في طُوبَى طِيبَى، ولا يكاد يستطيع النطق بها واوًا، رُوي عن أبي حاتم قال: قرأ علي أعرابي : ﴿اللَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَتِ طُوبَى لَهُمُ ﴾ [الرعد: ٢٩]، فقال الأعرابي طيبى، فقلت: طوبَى، فقال: طيبى. فأردت أن أبين له فقلت: طوطو، فقال: طي طي، فأبَى أن يرجع عن لغته (٢).

⁽۱) هذا الرجز لعلباء بن أرقم اليشكري، من بني بكر بن وائل، شاعر جاهلي كان معاصرًا للنعمان بن المنذر. رواه بهذا اللفظ ونسبه إليه أبو زيد الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد (بيروت/القاهرة: دار الشروق، ط۱، ۱۹۸۱/۱۶۰۱)، ص٣٤٤-٣٤٥. كها رواه بلفظ «قاتل» بدل «قبح» (ص٤٢٣). وأورده بدون نسبة ابن جني وابن عصفور بلفظ «قاتل»، والأنباري بلفظ «لعن» و «ميمون» بدل «يربوع». الخصائص، ج۱، ۱۳۵۱ الأنباري، كهال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: الإنصاف في مسائل الاختلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق حسن حمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۶۱۸ الإشبيلي، ابن عصفور: الممتع الكبير في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة (بيروت: مكتبة لبنان ناشر ون، ط۱، ۱۹۹۲)، ص۲۵۷.

⁽Y) العجعجة هي جعل الياء المشددة جيهًا، فيقولون في تميمي: تميمج. وكذا يجعلون الياء الواقعة بعد عين، فيقولون في الراعي: الراعج، وهكذا. وكانت قضاعة إذا تكلموا غمغموا؛ فلا تكاد تظهر حروفُهم، وقد سمى بعض العلماء ذلك منهم «غمغمة قضاعة»، وتُنسب العجعجةُ كذلك إلى بعض قبائل تميم. والكشكشةُ إبدالُ الكاف في ضمير المخاطبة إلى شين، كقولهم: «زوجش يحبش»، و«ابنش يطيعش»، أي: زوجكِ يحبكِ، وابنكِ يطيعكِ. وما زال هذا شائعًا حتى الآن في القطيف وقراها. أما العنعنة فهي إبدالُ الألف عينًا، كما حدث لصالح بن سليمان، راوية شعر ذي الرمة، حينها كان ينشد قصيدةً لهذا الشاعر، وأعرابي من بني عدي يسمع، فقال: «أشهد عنك -أي: أنّك لفقيهٌ تحسن ما تتلوه.» وهي ليست خاصة بأن المفتوحة، بل هي عامة في كل همزة. و مازال يُسمع في بادية جنوب العراق وفي بعض النواحي بتونس مَنْ يقول للقرآن «القرعان».

⁽٣) ابن جني: الخصائص، ج١، ص١٢٠.

فهذا النوعُ لا يُعَدُّ به اختلافُ حالة الكلمة ترادفًا؛ لأن كلَّ قبيلة تنطق بصورة من صور ذلك اللفظ؛ لأن العربي يعسر عليه النطقُ بخلاف لهجته، ولا ينطق بالصورة الأخرى. بخلاف الترادف، فإن القبيلة الواحدة تستعمل الألفاظ كلَّها إذا شاءت.

ومن أجل ذلك رُخِّص لقبائل العرب أن يقرؤوا القرآن بلهجاتهم في ألفاظ القرآن: في مد، وإمالة، وتخفيف همزة، ونحو ذلك. وهذا أحدُ التأويلات لحديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه»(۱). وخرج به أيضًا -من باب أوْلَى - اختلافُ الكلمتين في حركة العين في المضارع من الأفعال التي جاء فيها وجهان، نحو الضم والكسر في يَعْتِلُ مضارع عتل، ونحو الكسر والفتح في يحسب مضارع حسب، ونحو الضم والكسر في يشدّ مضارع شدّ.

وقولي: «بشرط استقلال تلك المرادفات في الاستعمال»، لإخراج ما يسمى بالإتباع، وهو لفظ يتبع لفظًا آخر في الاستعمال يماثله في الميزان وفي الحرف الأخير. وفي أكثر الحروف يُقصد من الثاني تأكيدُ الأول بحكاية ما يقارب لفظه، فلا يُستعمل ثانيها بدون الأول. وهذا نحو قولهم: حسن بسن، وعطشان نطشان، وحَقْر ونَقْر. وقد ذُكر منها في المزهر عددٌ مهم (٢).

وقد عُرِف كونُ الثاني مقصودًا للإتباع فقط من عدم استعماله مستقلاً في كلامهم، ومن عدم وجود معنى للفظ الثاني، وبذلك فارق التوكيدَ اللفظي. وقال

⁽۱) عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: «سمعت عمر بن الخطاب في يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام: يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله في أقرأنيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لببته بردائه، فجئت به رسول الله في فقلت: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها، فقال لي: «أرسله». ثم قال له: «اقرأ». فقرأ، قال: «هكذا أنزلت». ثم قال لي: «اقرأ». فقرأت، فقال: «هكذا أنزلت، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا منه ما تيسر».» صحيح البخاري، «كتاب الخصومات»، الحديث ٢٤١٩، ص٣٨٩؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٢٤٩٩، ص٩٩٨؛ «كتاب فضائل القرآن»، الحديث ٢٩٩١، الحديث ٢٩٩٠، ص٣٩٩؛ صحيح مسلم، «كتاب

⁽٢) صفحة ١٩٩ طبعة بولاق سنة ١٢٨٢ه. - المصنف. السيوطي: المزهر، ج١، ص٠٣٢-٣٢٣.

ابنُ الأعرابي: «سألتُ بعضَ العرب عنه فقال لي: هو شيء نَتِدُ به كلامَنا» (١) أي: نشده ونقويه، كما يُشَدُّ البيتُ بالوتد.

وقولي: «في الدلالة»، لإخراج التوكيد المعنوي، وهو لفظ النفس والعين؛ فإنها لا يدلان على ما يدل عليه الاسمُ الموكد قبل جلبهما للتأكيد.

واعلم أن اللفظ المترادف قد يرادف لفظاً من نوعه، وهو الغالبُ الكثير، كمرادفة الاسم للاسم، والفعل للفعل، والحرف للحرف. وقد يرادف لفظاً من غير نوعه، وهو قليل، كمرادفة أسهاء الأفعال للأفعال الدالة على معناها، كمرادفة شتان له (بَعُدَ)، وصَهْ له (اسْكُتْ). ولا يرادف فعلٌ اسْمًا، ولا يرادف فعلٌ حرفًا، إلا نادرًا جدًّا، كمرادفة ليس لا النافية. ولا يرادف حرفٌ اسْمًا بحال؛ لأن ما في الحرف من المعنى الجزئي يمنع من دلالته على تمام يدل عليه الاسم (٢). ولا يرادف حرفٌ فعلاً

⁽۱) الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۶۲۱/ ۲۰۰۰)، ج۱، ص۶۸۳. والإتباع - كها عرَّفه ابن فارس ونقله الزركشي (المرجع نفسه، ص۶۸۱) هو «أن تُتْبعَ الكلمةُ الكلمةُ على وزنها أو رويًا إشْباعًا وتأكيدًا (توكيداً).» ابن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص۲۰۹ (وقد ساق الكلام الذي استشهد به المصنف على معنى الإتباع دون ذكر راويه).

⁽٢) إلا ما شذ من معاملة بعض حروف الجر معاملة أسهاء معانيها الكلية، كدلالة «على» على معنى العلو المطلق في قول الشاعر: «غَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظِمْوُهَا»، وكذلك (عن) في قول الآخر: «مِنْ عَنْ يَمِينِ الحُبِيَّا نَظْرَةٌ قَبَلُ». - المصنف. والشطر الأول لمزاحم بن عمرو بن مرة بن الحارث، من بني صعصعة، شاعر بدوي غزِل، شجاع، كان في زمن جرير والفرزدق، وشهدا له بالتقدم في الشعر. وتمام البيت:

غَدَتْ مِنْ عَلَيْ مِ بَعْدَ مَا تَمَ ظِمْؤُهَا تَصِلُّ وَعَنْ قَيْضٍ بِزِيزَاءَ مَجُهُ لِ وَهُ مِنْ قَيْضٍ بِزِيزَاءَ مَجُهُ لِ وهو من قصيدة طويلة من أربعة وثمانين بيتًا، طالعها:

خَلِيلَيَّ عُوجَا بِي عَلَى الرَّبْعِ نَسْأَلِ مَتَى عَهْدُهُ بِالظَّاعِنِ الْمُتَحَمِّلِ البغدادي، عبدالقادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٤، ١٥ / ١٩٩٧)، ج١٠ ، ص٠٥١؛ البغدادي: =

إلا نادرًا، كمرادفة (لكن) لفعل استدرك، و(كأن) لفعل أُشَبِّه، و(ليت) لفعل أتمنى، و(لعل) لفعل أترجى. والحروف يرادف بعضها بعضًا، وفي عد ترادف بعضها لبعض تسامح، بينتُه في محاضرة اللفظ المشترك.

وإنها سُمِّيَ هذا المترادف مترادفًا؛ لأنه ردفه لفظٌ آخر في الدلالة على معناه، أي لحقه، وردفه الآخر في ذلك المعنى، وحيث كان مجهولاً أولُ اللفظين أو الألفاظ المترادفة في الدلالة على المعنى، اشتُقَّ لذلك صيغةُ تفاعل الدالةُ على وقوع الفعل من جانبين أو أكثر غير معين منهما المبتدئ بالفعل مثل تخاصم وتقاتل وتعاقب.

واعلم أن النسبة بين المترادف والمشترك نسبة العموم والخصوص الوجهي، أعني أن كل مشترك فهو مترادف، ولا عكس؛ إذ اللفظ المشترك حين يدلُّ على معنى ثان أو أكثر يكون بتلك الدلالة مرادفًا للفظ آخر على ذلك المعنى. ولم أظفر بلفظ مشترك هو مختصُّ الدلالة على بعض معانيه، بحيث لا يكونُ لذلك المعنى لفظ آخر، فالعين حين يدل على معنى الذهب يكون مرادفًا للفظ ذهب ولفظ عسجد، وحين يدل على معنى منبع الماء يكون مرادفًا للفظ ينبوع.

فظهر أن لفظ الترادف هو دلالة لفظ على معنى دل عليه لفظ آخر فصاعدًا في اصطلاح التخاطب، سواء أكان اللفظان فصاعدًا دالَّيْن على ذلك المعنى بالأصالة اي بالحقيقة - أم كان بطريق النقل وغلبة الاستعمال المساوي للحقيقة. فالسيف والحسام مترادفان لدلالة كلِّ من هذين اللفظين على شيء واحد، سواء أكان الحسام في القديم دالاً على وصف في السيف أم لم يكن؛ لأن لفظ الحسام قد أصبح مساويًا في الدلالة للفظ السيف.

منتهى الطلب من أشعار العرب، ص٦١٨ - ٦٢٢. أما الشطر الثاني فهو صدر البيت السابع والعشرين من قصيدة للقطامي يمدح فيها عبدالواحد بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص، وتمام البيت: فَقُلْتُ تُ لِلرَّ حُسِبِ لَلَّا أَنْ عَسلاَ بِهِ مِ مِ نَ عَسنْ عَسنْ يَمِينِ الحُبَيَّا نَظْرَةٌ قَبَلُ القطامي، عُمير بن شُيئم: ديوان القطامي، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠)، ص ٢٨.

وظهر أن ليس من المترادف أن نؤول دلالة اللفظين أو الألفاظ إلى مآل واحد، إذا كان المعنى المدلولُ لأحد اللفظين مختلفاً بالمفهوم، فإن كثيرًا من الألفاظ المتقاربة المعاني تفيد عند الاستعمال مَفاداتٍ متحدة.

وأُمَثِّل لذلك بها ذكره أبو الفتح في الخصائص: «[ومن ذلك ما جاء عنهم في] الرجل الحافظ للهال، الحسن الرِّعْية له [والقيام عليه، يقال:] هو خَالُ مال، وخَائِلُ مَال، وصَدَى مال، وشُر سُوْر مال، وسُؤْبان مال، ومِحْجَن مال، وإزَاءُ مال، وبِلُو مال، وجِبْل مال، وعِسْل مال، وزِرُّ مال. وجميع ذلك راجعٌ إلى الحفظ لها، [والمعرفة بها].»(١)

وكذلك مآل اللفظين إذا كان أحدهما حقيقةً والآخر مجازًا غير منقول إلى الحقيقة. وأمثل أيضًا باللفظ الدال على معنى واللفظ الدال على نفي نقيضه، نحو قوله تعالى: ﴿ وَأَضَلَ فِرْعَوْنُ قُومَهُ وَمَا هَدَىٰ ﴿ وَاللهِ اللهِ اللهِ عَالَى: ﴿ وَأَضَلَ فِرْعَوْنُ قُومَهُ وَمَا هَدَىٰ ﴿ وَاللهِ عَالَى: ﴿ وَأَضَلَ فِرْعَوْنُ قُومَهُ وَمَا هَدَىٰ ﴿ وَاللهِ عَالَى اللهِ عَالَى اللهُ عَلَى اللهِ عَالَى اللهِ عَالَى اللهِ عَالَى اللهِ عَالَى اللهُ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهُ عَلَى

وَمَوْطِئُ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخْرِ قَائِمًا قَدَمَيْ وَحَافِيًا غَيْرَ نَاعِلِ (٢)

المبحث الثاني: هل المترادف واقع في اللغة العربية ؟

هذا نُحتَكَفُ فيه بين أئمة العربية اختلافًا غريبًا منشؤه اختلافُ وجهة أنظارهم في عده لمزًا للغة وعدم عده إياه (٢)، وذلك أنه لا خلاف في أن المقصد من اللغة الإبانة عن المراد، فوضع الأسماء للمسميات طريقٌ للإبانة، فإذا وضع للمسمى اسمٌ حصلت فائدةُ الإبانة، فيكون وضعُ اسم ثان فصاعدًا لذلك المسمى زيادة على اللازم للإبانة، فمن هنا سلكوا مسلكين:

⁽١) ص٢١٥ طبع الهلال سنة ١٣٣١ه. - المصنف. ابن جني: الخصائص، ج١، ص٤٨٦.

⁽٢) سبق توثيق هذا البيت في مقال «شرف الكعبة» من القسم الأول، وبيان ما هناك من خلاف في روايته.

⁽٣) هكذا في المطبوع في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ويبدو أن فيه اضطرابًا، فإذا كانت كلمة «لفظًا» صحيحة أي من وضع المصنف، فينبغي أن يكون الضمير في عبارة «عده إياه» للجمع لا للمفرد معادًا على «أئمة العربية». وهناك احتمال لقراءة أخرى لعبارة «في عده لمزّا للغة وعدم عده إياه» على الوجه الآتي: «في عدهم إياه من مزايا اللغة وعدم عده». والله أعلم.

١ - فَمَنْ رأى تلك الزيادة فضولاً وعبثًا، جزم بوجوب تنزيه اللغة العربية
 عن اللفظ المترادف؛ لأنه لا يتناسب وما عُرفت به اللغةُ العربية من إتقان الوضع.

٧ - ومَنْ رأى تلك الزيادة غيرَ خاليةٍ عن فائدة، جزم بوقوع الترادف.

وقد اتفق الفريقان على أننا نجد في الكلام المستعمل ما يلوح منه ببادئ الرأي أنه مترادف. وإنها اختلفوا في الأخذ بها يلوح بادئ الرأي حتى نجزم بوقوع المترادف، أو في لزوم اعتبار التفرقة بين الألفاظ التي يلوح ترادفُها حتى نتعمق في البحث عن التفرقة بينها.

معنى الوضع:

وإذ قد كان نصبَ أعين الفريقين اعتبارُ حكمة الوضع اللغوي، فعلينا أن ننبه الباحثَ في هذا الغرض إلى حقيقة وضع اللغة العربية حتى يكون رأيه فيصلاً بين الفريقين عقب حكاية خلافها. وقد تعين أن أُحَرِّرَ القولَ في هذا الغرض؛ لأنه ملاك صواب الفهم في هذا المبحث، وهو أيضًا عونٌ على إدراك كثير من أسرار العربية عند عروض النظر فيها.

إن معظمَ الذاكرين لفظ «وضع» و«واضع» يسبق إلى أذهانهم عند ذلك ما يُوهمه لفظُ «الوضع» من وجود فردٍ أو طائفةٍ أخذت على نفسها تعيينَ الألفاظ للدلالة على الأشياء. وهذا الرأيُ مِنْ رأي أمَنْ رأى أن اللغاتِ اصطلاحية. وغلا بعضُهم فزعم أن الذي تولَّى هذا العملَ الحكيمَ هو الله سبحانه وتعالى، وهذا رأي مَنْ زعم أن اللغات توقيفية (۱).

وكلا القولين ليس بسداد؛ لأننا لسنا نبحث عن وضع اللغة الأُولَى للبشر، وإنَّما نبحث عن لغةِ أمةٍ من أمم البشر تتميز عن غيرها من لغات الأمم بكلماتها وتراكيبها. ومع ذلك نجد أكثرَ اللغويين والأدباء، إذا بسطوا القولَ في شرف اللغة

 ⁽١) انظر بحثًا وافيًا وتحليلاً عميقًا للآراء المختلفة في أصل اللغة (من توقيف إلهي ومواضعة اجتماعية ومحاكاة للطبيعة) في: المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص٦٧-٨٥.

أو في وضعها، صدرت منهم كلماتٌ تنبئ أنهم يتخيلون للعربية واضعًا هو شخصٌ واحد أو جماعة. فمن الناس مَنْ يقول: إن واضعَها هو يعرب بن قحطان، ومنهم مَنْ يقول: «الواضع» ولا يعينه. قال ابن الأثير في «المثل السائر»:

"وحضر عندي في بعض الأيام رجلٌ من اليهود، وكنتُ إذ ذاك بالديار المصرية، وكان لليهود في هذا الرجل اعتقاد؛ لمكان علمه في دينهم وغيره، وكان لعمري كذلك. فجرى ذكرُ اللغات، وأن اللغة العربية هي سيدةُ اللغات، وأنها أشرفهن مكانًا وأحسنهن وضعًا، فقال ذلك الرجل: كيف لا تكون كذلك، وقد جاءت آخرًا فنفت القبيحَ من اللغات وأخذت الحسن؟ ثم إن واضعَها تصرَّف في جميع اللغات السالفة، فاختصر ما اختصر، وخفف ما خفف. فمن ذلك اسم الجمل؛ فإنه عندنا في اللسان العبراني كوميل مُمالاً على وزن فُوعيل، فجاء واضعُ اللغة العربية وحذف منها الثقل المستبشع، وقال: جمل، فصار خفيفًا حسنًا، وكذلك فعل في كذا وكذا، وذكر أشياء كثيرة. ولقد صدق في الذي ذكره، وهو كلام عالم به.» (١)

وقال ابن جني في «الخصائص»:

«اعلم أن واضع اللغة لمَّا أراد صوغَها، وترتيبَ أحوالها، هجم بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوره وجوه جملها وتفاصيلها، وعلم أنه لا بد من رفض ما شَنُع تألفُه منها، نحو هع وقج وكق، فنفاه عن نفسه.»(٢)

فهذا يُنْبِئ عما كانوا يتخيلون في صفة الوضع والواضع، وأن ذلك وضع شخص أو جماعة تصدوا لوضع اللغة (٣)، فانتصبوا لذلك في أيام وساعات يركبون الحروف، ويبنون منها الكلمات، ويزيدون وينقصون، وقد حفت بهم أقوامٌ

⁽۱) ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/ ١٤٢٠)، ج١، ص١٩٣٥. وقد ساق المصنف كلام ابن الأثير بتصرف واختصار وجلبناه بتمامه.

⁽٢) ابن جني: الخصائص، ج١، ص١١١.

⁽٣) في الأصل: «لواضعها»، ورأينا إثبات معاد الضمير تطلبًا للوضوح.

متشوِّفون إلى نتيجة عملهم طيلةَ مدة الاشتغال بالوضع، فيُلقِّنونَهُم كلَّ يومٍ أو كلَّ ساعة ما بثوا وضعَه (١) من الكلمات الدالة على أشياء.

فيخرج أولئك الأقوام سراعًا يتكلمون بها قُسم لهم في ذلك اليوم، ويبثونه في أهلهم وأحيائهم؛ لأن مثلَ هذا العمل لا يساعد على إيجاده حالُ المجتمع القديم في البساطة لاحتياج هذا إلى نظام علمي وتواطؤ عقلي.

ولم يكن في أحوال الأمم ما يسمح بتكوين هذا النظام العلمي، بل المعروف أن الأمم لما أخذوا يتدرجون في الحضارة على اختلاف مبالغهم وحظوظهم فيها، وجدوا لأنفسهم لغة سابقة على يقظتهم المدنية، ثم هو لا تساعد على انتظاره وتلقيه (٢) حاجة الناس إلى الإعراب عما في ضمائرهم، إذ لا تطيق أنفسهم أن يبقوا خرساً مدة من الزمن حتى يفرغ الواضع من وضعه.

وإنها المراد من الوضع عند إطلاقه، هو ما حصل في لغة العرب من مجموع نتائج خطبائهم، وشعرائهم، وحكمائهم، وفصحائهم، وأهل التأنق من محدثيهم في أنديتهم وأسهارهم، من كل من شهدوا له بحسن الذوق، وجرَّبوا منه حسن الابتكار، من رجال قبائل كثيرة العدد، وعصور عريقة في القدم، وتصرفهم في اللغة التي نشؤوا عليها، وتلقوها من أسلافهم، تصرف التهذيب والاختبار.

فلم يزالوا بسلامة أذواقهم، يهذب اللاحقُ منهم ما نطق به سلفُه في صناعته اللسانية من مفردات الكلام، وصيغ التراكيب، ليأتوا بالأحسن فالأحسن، الخفيف المنطق، الحسن المسمع، من غير أن يُودِعُوا ذلك في سِفْر، ولا أن يتراسلوا به في كتاب. وإنها يودعونه أشعارهم وخطبَهم وأمثاهُم وجوامع كَلِمِهم، عند احتشاد المجامع، واكتظاظ الأندية. فيتلقفُه عنهم مَنْ شهد تلك المجامع والأندية، ويحفظونه عن ظهر قلب (والعرب معروفون بقوة الحافظة).

⁽١) جاءت بعد هذا الموضع عبارة «عليه»، ويبدو أنه لا داعي لها فحذفناها.

⁽٢) ضمير المفرد الغائب في لفظتي انتظاره وتلقيه عائد إلى النظام العلمي.

وكانت المجامعُ في عكاظ، وفي ذي المجاز، وفي موسم الحج بمكة وبمنى، قائمةً لهم مقام المؤتمرات والمجامع اللغوية. فربها سمعوا اسمَ الشيء عند قبيلة خفيفًا على اللسان، متناسبَ الحروف، فأخذته قبيلةٌ أخرى وكثر في كلامها. فتارة يُميتون مرادفَه في لسانهم، مثل الصبير والجحلنجع (۱). وتارة يشيع اللفظان بينهم، فيجيء الترادف. قال أبو هريرة (وهو من دوس): «ما سمعتُ السكينَ حتى سمعتُ قولَ رسول الله في الحديث عن سلهان: «إيتوني بالسكين»، وما كنا نقول إلا المدية.» (۱)

ولقد بعد عهدُنا بعصر العرب الأول حتى نتقصَّى بعضَ ما صدر من أهل بلاغتهم من مبتكرات استعمال الألفاظ في المجامع، فيتسنى لنا التمثيلُ ببعض ذلك في مقامنا هذا. ولكنا نعرف حادثةً قد تصلح أن تكون مثالاً هنا، وهي ما رواه أبو هلال العسكري أن كعب بن زهير لَـيًا أنشد الرسولَ السَّيِينَ قصيدتَه المعروفة فبلغ قوله في وصف الناقة:

قال الفيروزآبادي بعد ذكرها: «ذكروه ولم يفسروه، وقالوا: كان أبو الهميسع من أعراب مدين، وما كنا نكاد نفهم كلامه.» الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، قدم له وكتب حواشيه الشيخ أبو الوفاء نصر الهوريني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/٢٠٠٧)، ج٣، ص١٣ (باب العين: فصل الجيم).

(۲) عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله على قال: ««كانت امرأتان معها ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنها ذهب بابنك، وقالت: الأخرى: إنها ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليان بن داود فأخبرتاه، فقال: اثتوني بالسكين أشقه بينهها، فقالت الصغرى». قال أبو هريرة: والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية.» صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٤٢٧، ص٧٦ - ٥٧٧ وكتاب الفرائض»، الحديث ٢٧٦ مصريح مسلم، «الأقضية»، الحديث ٢٧٦، ص٢٥ - ٥٧٠، واللفظ للبخارى.

⁽١) في قول أبي الهميسع، وهو شاعر قديم من شعراء مدين: «من طمحة صبيرها جحلنجع». - المصنف. وذلك في قوله:

قَنْ واءُ فِي حُرَّتَيها لِلْبَصِيرِ بِهَا عِنْ قُ مُبِينٌ وَفِي الخَدَّيْنِ تَسْهِيلُ

قال رسول الله للحاضرين: «ما حُرَّتاها؟»، فقال بعضُهم: عيناها، وسكت بعضُهم، فقال رسول الله: «هما أذناها».»(۱) فسؤال الرسول للحاضرين، وعدم اهتداء العرب الحاضرين لمراد الشاعر من إطلاق لفظ الحرتين على الأذنين، دليلٌ على أنه إطلاقٌ لم يكن معروفًا للعرب من قبل، وأن الشاعر أراد بالحُرتين علامة الحرية، أي علامة النجابة؛ لأن العرب تطلق وصفَ الحر من كل شيء على مستكمل أوصاف الكهال فيه، وأن الرسول المنظ علم مراد الشاعر من فرط فطنته، إذ كان لا يصلح من شِيَّات الإبل أن يكون دالاً على النجابة إلا الأذنان.

وقريبٌ من مثالنا هذا ما قاله علماءُ العربية من أن أمية بن أبي الصَّلْت [كان] ينطق بكلماتٍ لا يعرفُها العرب ثم تشيع، كقوله: «قَمَرٌ وَسَاهُورٌ يُسَلُّ ويُغْمَدُ»، أراد بالساهور الظلمة البادية مع الهلال من بقية كرة القمر، وقوله أيضًا: «هُوَ السَّلْطيطُ فَوْقَ الأَرْض مُقْتَدِرٌ» (٢)، أراد به الله تعالى، حتى توهم بعضُهم أنها كلماتٌ جاءت من العبرية؛ لأنه كان مِنَنْ تَحَنَّت في الجاهلية وقرأ في كتب اليهود (٣).

⁽١) سبق توثيقُ هذه الحكاية والتعليقُ عليها في مقال «مجلس رسول الله ﷺ» من القسم الثاني. ولكني لم أعثر على هذا الخبر فيها اطلعت عليه من كتب أبي هلال العسكري.

⁽٢) كُذا قال الأصفهاني، وذكر شطري البيتين، ثم قال: «وقال ابن قتيبة: وعلماؤنا لا يحتجون بشيء من شعره لهذه العلة»، أي بسبب إتيانه بألفاظ لا تعرفها العرب. كتاب الأغاني (نشرة القاهرة)، ج٣، ص ١٢؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٢/٤، ص ٩٢. وتمام البيت الأول:

لاَنَقْ صَ فيه غَيْرًانَّ خَبِيتَ هَ قَمَ رُّ وَسَاهُورٌ يُسَلَّ ويُغْمَدُ وهو من قصيدة طويلة من البحر الكامل. أما البيت الثاني فمن قصيدة من البحر البسيط، وتمامه: إن الأَنَامَ رَعَايَا الله كُلَّهُ مُ هُو السَّلْطِيطُ فَوْقَ الأَرْضِ مُقْتَدرُ ديوان أمية بن أبي الصلت، ص ٤٩ و ٨٠ (نشرة الجبيلي)؛ ص ٣٠ و ٤٠ (نشرة سيف الدين وأحمد الكاتب، وفيها «مستطر» بدل «مقتدر»). ونلاحظ هنا أن هناك فرقًا كبيرًا بين النشرتين من حيث عدد الأبيات التي تشتمل عليها القصيدة المذكورة.

⁽٣) كتاب الأغاني (نشرة القاهرة)، ج٣، ص١٢٢؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٢/٤، ص٩٢. وانظر بحثًا ممتعًا في المضمون الديني لشعر أميَّة في: سلمان، ختام سعيد: «مرجعيات القصص الديني في =

ثم إن لدخول الكلمات المعربة من (١) اللغات غير العربية أثرًا قويًّا في إيجاد المترادف في العربية، مثل الإستبرق والقسطاس.

مذاهب العلماء في إثبات المترادف:

الآن تعلمُ أنه قد ذهب جماعةٌ إلى إنكارِ وقوع المترادف في العربية، قال بذلك ابنُ الأعرابي، وأحمد بن يحيى ثعلب، وتلميذُه أحمد بن فارس. قال ابن الأعرابي:

«كلُّ حرفين أوقعَتْهما العربُ على معنى واحد في كل واحد منهما معنَّى ليس في صاحبه، ربها عرفناه [فأخبرنا به]، وربها خفي علينا، فلم نُلزم العربَ جهله»(٢).

وقال ابن فارس: «ويُسمَّى الشيءُ الواحد بالأسهاء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألفاظ صفات. ومذهبنا أن كلَّ صفة معناها غير معنى الأخرى. وقد خالف في ذلك أقوامٌ فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها، فإنها ترجع إلى معنى واحد؛ وذلك قولنا: سيف وعضب وحسام. وقال آخرون: ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير الآخر. قالوا: وكذلك الأفعال، نحو مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام وهجع. قالوا: ففي قعد معنى ليس في جلس، وكذلك القول فيها سواه. وبهذا نقول، وهو مذهبُ شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب.» (٣)

⁼ شعر أمية بن أبي الصلت»، التجديد (مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا)، المجلد ١١١، العدد ٢٢، ص ١٦٩-٢٠٢.

⁽١) في الأصل «في»، والأولى ما أثبتناه.

⁽٢) وقال: «الأسماء كلها لعلة خصت العربُ ما خصت منها من العلل، (منها) ما نعلمه ومنها ما نجهله.» الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار: الأضداد في اللغة، تحقيق محمد عبدالقادر سعيد الرافعي (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٥٥)، ص٦-٧. وما بين معقوفتين لم يذكره المصنف. أما عبارة «منها» في كلام ابن الأعرابي الذي سقناه في الحاشية فزيادة اقتضاها السياق.

⁽٣) ابن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة العربية، ص٥٥ (باب الأسهاء كيف تقع على المسميات). وقد أورد المصنف كلام ابن فارس باختصار وسقناه كاملاً.

ويظهر أن أبا علي الفارسي يميل إلى هذا؛ قال ابن العربي في «أحكام القرآن» في سورة الأعراف(١٠):

«أخبرنا [...] أبو المظفر محمد بن العباس لفظًا، قال: سمعت الأستاذ المُعظَّم عبد القاهر الجرجاني يقول: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعةً من أهل المعرفة فيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسمًا، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسمًا واحدًا، وهو السيف! فقال ابن خالويه: فأين المهند؟ وأين الصارم؟ وأين الرَّسُوب؟ وأين المِخْذَم؟ وجعل يعدِّد، فقال أبو على: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة.»(٢)

وربها احتجوا بها وقع في الكلام من عطف أحد المترادفين على الآخر، نحو قول عدي بن زيد: «وألفى قولها كذبًا ومينًا» (٣)، قائلين: إن العطف دليلٌ على المغايرة بين المتعاطفين، وسنتعرض له.

⁽١) ص ٣٣٠ طبع السعادة.

⁽Y) ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن، ج Y، ص YVY (وقد ساق المصنف كلام ابن العربي بتصرف يسير). وانظر السيوطي: المزهر، ج ١، ص ٣١٨. هذا ومع ما أثر عن أبي علي الفارسي مما يفيد ظاهره إنكار الترادف، إلا أن تلميذه ابن جني قد أثبت أنه من القائلين به حيث قال «باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» من الخصائص: «وكان أبو علي رحمه الله يستحسن هذا الموضع جدًّا، وينبه عليه، ويُسَرُّ بها يُحضره خاطره منه»، ثم ذكر نهاذج مما كان شيخه يمثل له من باب الترادف: «وقال أبو علي رحمه الله: قيل له حبِيٍّ كها قيل له سحاب، تفسيره أن حبيًا فعيل من حبا يجبو، وكأن السحاب لثقله يحبو حبوًا، كها قيل له سحاب وهو فعال من سحب؛ لأنه يسحب أهدابه، وقد جاء بكليهها شعرُ العرب.» أما ابن جني فقد عد الترادف ميزةً للعربية تشرف بها فخصه بباب «في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» وصفه بقوله: «هذا فصلٌ من العربية حسن، كثير المنفعة، قوي الدلالة على شرف هذه اللغة.» ابن جني: الخصائص، ج ١، ص ٤٧٤.

⁽٣) من شعر قاله عدي بن زيد العبادي تصويرًا للقصة المشهورة للزباء ملكة الجزيرة في شهال العراق، التي سعى عمرو بن عدي لقتلها انتقامًا لخاله جذيمة الأبرش الذي قيل إن الزباء غدرت به فقتلته. وعندما وصل إليها عمرو بعد ضروب من التحيل والمتاعب وأوشك على النيل منها، سَمَّتْ نفسَها وقالت قولتها المشهورة: «بيدي لا بيد عمرو». وصدر البيت الذي ذكر المصنف مصراعه الثانى: «وقددت الأديم لراهشيه». أما القصيدة فأولها:

وعندي أن الذي جر المنكرين إلى إنكاره أمران: أحدُهما أنهم خالوا المترادف منافيًا لحكمة الواضع؛ لأنه تحصيلُ حاصل. والثاني ما وجدوه في مترادفات كثيرة مشتقة مع الاختلاف في مواد اشتقاقها اختلافًا يؤذن باختلاف مدلولاتها، مثل الصارم، والفيصل، والحُسام، المشتقة من الصّرم، والفصل، والحسم. وهذا الثاني هو الذي يرمى إليه كلامُ أبي على الفارسي في مناظرته مع ابن خالويه (۱).

وكشفُ شبهتهم أن نقول: أما منافاتُه للحكمة فممنوعة؛ لأن حكمة وضع اللغة المتسعة ليست منحصرةً في الإبانة، بل له حكمةٌ أخرى وهي قصدُ التوسع في الكلام، كما قال قطرب^(۲)، وإيجاد مادة لأدب تلك اللغة. وإن منكري الترادف لما قصروا نظرَهم على التوجه نحو حكمة الوضع من جهة حصول الإبانة فقط قد غبنوا العربية حقّها من الشرف إذ نزّلوها بمنزلة اللغات الساذجة التي قصاراها الدلالةُ على بسيط المعاني الجائشة بالنفس. وليس كذلك معظمُ همِّ اللغات الكبرى، فإنها يُقصد منها أن تكون صالحةً لأنْ يتملك المتكلمُ بها مشاعرَ السامع في حال الشعر، والخطابة، والمراسلة، والملح. وإن العربية سيدةُ اللغات، فوجب أن يكون لها الشعر، والخطابة، والمراسلة، والملح. وإن العربية سيدةُ اللغات، فوجب أن يكون لها

وَلَمْ أَجِدِ الْفَتَدَى يَلْهُ و بِشَدِي عَلَى وَلَدُو أَثْدَى وَلَدُو وَلَد البَيْنَا العباسي، عبد الرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد: كتاب شرح شواهد التلخيص المسمى معاهد التنصيص (القاهرة: المطبعة المهية المصرية، ١٣٦٦ه)، ج١، ص١٠٤-١٠١.

⁽١) سبق توثيقها.

⁽٢) قال أبو علي قطرب بعد أن ذكر الوجه الأول من الأوجه الثلاثة التي يأتي عليها الكلام في ألفاظ العربية: «والوجه الثاني اختلاف اللفظين والمعنى متفق واحد، وذلك مثل: عَيْر وحمار، وذئب وسيد، وسمسم وثعلب، وأتى وجاء، وجلس وقعد. اللفظان مختلفان والمعنى واحد، وكأنهم إنها أرداوا باختلاف اللفظين -وإن كان واحد مجزيًا- أن يوسعوا في كلامهم وألفاظهم، كها زاحفوا في أشعارهم ليتوسعوا في أبنيتها ولا يلزموا أمرًا واحدًا.» قطرب، أبو علي محمد بن المستنير: كتاب الأضداد، تحقيق حنا حداد (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٤)، ص٦٥.

من الثروة، ووسائل الوفاء بآثار تفكير أهلها، وبمقتضيات أحوال الفصاحة والبلاغة في تلك المقامات، أعظمُ حظٍّ وأوفرُه.

ولوجود المترادف عونٌ كبير على الوفاء بذلك الغرض الشريف؛ إذ به يتمكن الخطيبُ من استرساله في ارتجاله، والشاعر من التعجل بإقامة ميزان شعره وتسديد قوافيه، والأديب من مراعاة التفنن اللفظي في مجانسة الكلام ومجانبة ثِقَل إعادة الألفاظ إن هو لُزّ إلى إعادة القول في غرضه، والمراسل كذلك في رسائله، وصاحب اللّكح إليه أحوج. وسأبسط ذلك في المبحث الرابع.

على أنا نعود هنا إلى ما قدمناه في بيان معنى الوضع، فننفي أن يكون ثمة واضعٌ يوصف بالحكمة، ويُحسب عليه الإخلال بها. فإن المتكلمين باللغة إذا تناقلوا استعال بعضهم بعضًا طفحت عليهم اللغات، فيتكون المترادفُ بلا رغم منهم، ثم ينتفعون به.

بيد أن هذا التوجيه وإن كان يدفع النكد عن الواضع، فهو يناكدُ اعتبارَ الوصف الذي لاحظه أبو علي الفارسي ومنكرو المترادف. فوجب السعيُ إلى الاعتراف بأن بعضَ ما يُتوهَّم أنه من المترادف هو غيرُ مترادف، بل هو من الأسماء التي حصلت دلالتُها على معان واحدة باعتبار المآل، فرجع إلى ما أخرجناه من ماهية المترادف عند الكلام على حده بقولي: "وظهر أن ليس من المترادف..." إلخ، وأن أهل اللغة تساهلوا في كثير من المفردات بعدِّها من المترادف، وما هي منه على التحقيق. ووجب الاعتراف بتزييف معظم ما زعمه مُنْكِرُو الترادف وأبو علي الفارسي من كون المترادفات مشتملاً بعضها على قيود واعتباراتٍ غير مشتمل البعض الآخر عليها؛ فإني أراها دعوى عريضة.

وأما احتجاجُهم بعطف أحد المترادفين على الآخر فلا حجة فيه؛ لأنه من النادر، وهو من أفانين البديع في الكلام، بتخييل معنى التوكيد اللفظي في خيال معنى التأسيس، تنزيلاً له منزلة إجراء وصفٍ ثان، ليشير المتكلم إلى أن الوصف بلغ من

الشدة في الموصوف مبلغ إنشاء وصف ثان عنه. ونظيرُه عطفُ المركَّب أو الجملة على معطوف قد أفاد معنى المعطوف عليه دون زيادة، مثل قوله تعالى: ﴿قَدَّ ضَلُوا وَمَا كَانُوا مُهَتَدِينَ ﴿ لَا يَعَالَ لَنَا ﴾ [الانعام: ١٤٠]، وقول الأعشى: ﴿إِمَّا تَرَيْنَا حُفَاةً لاَ نِعَالَ لَنَا ﴾ (١).

وأما وجودٌ مترادفاتٍ مُؤْذِنةٍ بأوصاف، فلا يقضي بإنكار الترادف من أصله؛ إذ غايةٌ ما يقتضي أن يُحرَّرَ الخلافُ في ثلة من المترادفات، لا بإنكار الترادف كله، إذ لا محيصَ من الاعتراف بأن الجوامدَ الواقعة على معنى واحد هي مترادفة، كالخمر والعُقار، وبأن المشتقات التي أُجرِيت مجرى الأسهاء بغلبة الاستعمال صارت في حكم الجوامد، بقطع النظر عن أصل الاشتقاق. فإن الحسام والصارم والفيصل، وإن كانت أسهاء مشتقةٌ من أوصاف، وكانت في الأصل جاريةٌ مجرى الأوصاف للسيف باعتبار المعاني المشتقة هي منها، فإنه لما كثر ذكرُها بدون موصوفاتها لتعين الموصوف بذكر وصفه نظير وصفه، نظير قوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَيَحٍ وَدُسُرٍ الله على النفر: ١١٤ الله المتعمال، فعوملت معاملة الجوامد، فصارت مترادفاتِ بالاستعمال.

وبعضُ هذا النوع أقربُ إلى التوصيف من بعض، وبعضه لم يبلغ مبلغ الأسهاء، ألا ترى أن إطلاق المشرفي والمهند على السيف أقرب إلى اعتبار التوصيف فيه من إطلاق نحو الحسام والصارم. ألا ترى أنهم أطلقوا على السيف اسْمًا مركّبًا

⁽١) وتمام البيت:

إِمَّا تَرَيْنَا حُفَااةً لآنِعَالَ لَنَا إِنَّا كَانَدِكَ مَا نَحْفَى وَنَتَعِلُ هَذَا وليس في صدر البيت عطف، وإن كان قوله: «حفاة» يرادف قوله: «لا نعال لنا». لكن العطف في الشطر الثاني الذي لم يذكره؛ فإن قوله: «وننتعل» يرادف «ما نحفى». والبيت من المعلقة الأولى للأعشى، التي طالعها:

وَدِّعْ هُرَيْ رَوَّا الرَّحُ بَ مُرْتَحِ لَ وَهَ لَ تُطِيدَ وَدَاعً الرَّجُ لَ لَ الرَّجُ لَ الرَّجُ لَ الرَّجُ لَ ديوان الأعشى، نشرة عطوي، ص١٩؛ ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، نشرة حسين، ص٥٥.

من موصول وصلته في حكم الوصف ولم يجروه على موصوفه؟ ولكنه لم يشتهر بينهم، وذلك في قولمم: «ما ضُمَّتْ عليه الأنامل»، كما في قول النابغة: «وَمَهْرِي وَمَا ضَمَّتْ لَدَيَّ الأَنَامِلُ.» (١) وأطلقوا عليه ذا رونق في قول أبي ذؤيب:

فَكِلاَهُمَا مُتَقَلِّا دُّ ذَا رَوْنَ قِ صَافٍ إذا مَسَّ الأَيَابِسَ يَقْطَعُ (٢) ولكنه لم يشتهر، فلم يصر مرادفًا للسيف.

وإن الأسماء المنقولة من المنسوب أدلُّ على سبق الوصفية فيها كقولهم: مشرفي للسيف، وقولهم: رُدَيْني، وخطي، وسَمْهَرى، ويَزَنِيّ للرمح، وقولهم: تُبَّعِيّة للدرع، وقولهم: صَرْخَدِيّ وبَابِليَّ للخمر، حتى أصبح لا يطلق المشرفي بدون موصوف إلا على الخمر، فإذا أردت على السيف، ولا يُطلق البابليُّ -مثلاً - بدون موصوف إلا على الخمر، فإذا أردت غير الخمر قلت: سحرٌ بابلي، أو رجل بابلي.

وقد يُخرج العربُ الوصفَ عن الوصفية إلى اللقبية، أي إلى اعتباره لقبًا، وما يزالون يتعاهدون الوصفية. وهذا مثلُ إطلاق الليث صفةً بمعنى الوثاب، ولذلك

⁽١) وتمام البيت:

وَأَنَّ تِللَادِي إِنْ ذَكَرْتُ وَشِكَّتِي وَمُهْرِى وَمَا ضَمَّتْ لَدَيَّ الأَنَامِلُ ديوان النابغة الذبياني، ص١١٩ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٨٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة قالها النابغة يرثي النعمان بن الحارث بن أبي شمر الغساني.

⁽٢) ديوان الهذليين، تحقيق أحمد الزين (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)، ج١، ص٠٢. ولفظه فيه بلفظ:

وَكِلاَهُمَــا مُتَوَشِّ جُ ذَا رَوْنَ قِ عَضْ بَا إِذَا مَ سَّ الضَّ رِيبَةَ يَقْطَ عُ كَا جَاء بلفظ «الكريهة» بدل «الضريبة» في رواية السكري، السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين: شرح أشعار الهذليين، نشرة بعناية خالد عبدالغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٣٠٠٦)، ج١، ص٣٦. وانظره كذلك في: الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد: المفضليات، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، المفضليات)، ص٤١٩)، ص٤١٩.

سموا دويبة من العنكبوت ليثًا، ثم شاع وصفُ الأسد بالليث حتى صار مرادفًا للأسد. وقد يتعاهدون الوصفية فيجرونه صفة للأسد، كقول كعب بن زهير:

مِنْ خَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الْأُسْدِ مَسْكَنُهُ فِي بَطْنِ عَثَّرَ غِيلٌ دُونَهُ غِيلُ (١)

ويظهر ذلك في الغيث، فهو مرادف للمطر، لكنهم لا يستعملونه في المطر الضار كحجارة البرد. وفي القرآن: ﴿أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ ﴾ [الفرقان: ١٤]، ﴿فَأَمْطِرَ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّكَآءِ ﴾ [الانفال: ٣٢] وقال: ﴿كُمْثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفّار نَبَائُهُ ﴾ [الحديد: ٢٠]، فسماه غيثًا؛ لأنه مطر نبات.

المبحث الثالث: أسباب وقوع الترادف في اللغت:

السبب الأول: أن اللغة العربية قد تميزت عن أخواتها من اللغات السامية من حين انفصال العرب عن مواطن بقية الساميين لحلولهم في عربة، وهي تهامة (التي لأجلها سموا عربًا)، وهي الشاطئ الكائن على بحر القلزم (الأحمر) في جنوبه وشهاله، وانتشروا حينئذ على ذلك الشاطئ، ثم على شاطئ بحر عدن. واستوطنوا ذلك الشاطئ وبعض سرواته، وهو بلاد اليمن، فتكلموا بلغتهم العربية العتيقة، أعني اللغة القحطانية. وتفرقوا قبائل، فنزلوا حضر موت، والأحقاف، وبلاد عمان، وبلاد البحرين، والسروات الفاصلة بين تهامة والبحرين، وهي المساة بنجد ثم بالحجاز.

وكانت لغتُهم متهاثلةً متقاربة؛ إذ كانوا أمةً واحدة. ثم جاء إبراهيم بن تارح العبري الكلداني (الخليل المناقلة) بامرأته هاجر وابنه الغلام إسهاعيل، فأودعهما بديار جُرهم في طريق تِهامة، بمحلٍّ يُقال له مكة أو بكة. فنزلت هاجر بغلامها في جوار

⁽۱) البيت من قصيدة «بانت سعاد» التي قالها كعب في مدح الرسول على وقد جاء صدره في رواية السكري بلفظ: «مِنْ ضَرْعَ مِنْ ضِرَاءِ الأُسْدِ مُخْدَرُهُ». السكري، أبو سعيد بن الحسين الحسين ابن عبيد الله: شرح ديوان كعب بن زهير، تحقيق عباس عبد القادر (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط۳، ۲۰۲۲)، ص۲۱.

جرهم، وكانت تتكلم باللغة الكلدانية، أخت اللغة العربية، وأصل اللغة العبرانية. فاضطر المتجاوران للتعارف، واقتبس بعضهم لغة الآخر. وكان حكم الطبع قاضيًا أن تتغلب لغة جُرْهُم على لغة امرأة نزلت بين ظهرانيهم، لكن ذلك لا يمنع أن تكون اللغة الخالبة قد اجتذبت بعض كلهاتٍ انتخبتها من اللغة الجديدة حَسُن وقعُها في أسهاع القبيلة.

وقد رأيتُ بعضَ الأدباء يزعمون أن اللغة العدنانية تميزت عن القحطانية بسبب دخول العَبْرانية فيها، وتصرف العرب في اللغة العبرانية بالتهذيب، كما حكاه ابن الأثير في «المثل» أن بعضَ علماء اليهود بالديار المصرية علَّلَ فصاحةَ العربية بأنها جاءت آخرًا فنفت القبيحَ من اللغات قبلها، وأخذت الحسنَ وخففته؛ فمن ذلك اسم الجمل فإنه في العبراني كوميل فصار في العربية جمل. قال ابن الأثير: «لقد صدق في الذي ذكره، وهو كلامُ عالمِ به.» (١)

وأنا أَعُدُّ هذا جهلاً من اليهودي بقدم العربية، وظنَّا منه أن العربَ تكلموا بالعربية بعد إبراهيم الخليل. والحقيقةُ أن العربية أقدمُ من العبرانية، فإن قحطان أعلى طبقةً في سلسلة النسب السامي من إبراهيم الخليل، وتماثُلُ الكلمات في لغتين لا يعيِّن كونَ أحدهما فرعًا عن الأخرى؛ لأن تعيين الأصل منهما لا يخلو من تحكم.

على أنّي أرى أن إبراهيمَ ما وقع اختيارُه في وضع أهله في بلاد العرب إلا وكان رائدُه الأول في ذلك إمكانَ عيش زوجه وابنه بينهم. وأولُ وسائل ذلك اتحادُ اللغة أو تقاربُها، أو تقاربُ الأخلاق والعوائد. ثم إنّي لا أستبعد أن إبراهيمَ الذي عُرِفَ بأنه داعيةُ صلاح، وناشرُ حضارة وتهذيب -والذي قد جاب البلادَ يدعو إلى الدين وإلى نبذ الوثنية، وإلى أصول الحضارة والمدنية، فدعا إلى إصلاح التفكير

⁽١) انظر المثل السائر، صفحة ١١٣ طبع بولاق سنة ١٢٨٢ه. - المصنف. سبق توثيقُ ما حكاه ابن الأثير من الطبعة المحققة لكتاب «المثل السائر».

بمفارقة الوثنية، وإلى إصلاح العمل بتأسيس أصول الحنيفية - قد كان يبث بين أصحاب أمانته كلماتٍ من لغته ليسَ عندهم ما يرادفها، أو تكون أخفَّ من مرادفها في لغتهم، ويبث فيهم أساليبَ من لغته تكون أتقنَ من أساليبهم، فيكون بمقامه بينهم قد أدخل في لغتهم كثيرًا من آثار اللغة التي كان ينطق بها، إذا جوزنا أن تكون لغته يومئذ أتقنَ من لغتهم.

السبب الثاني: اختلاف قبائل العرب في أسهاء بعض الأشياء، فتشيع الأسهاء التي ينطقون بها كلها في جميع قبائلهم لا سيها في الحجاز؛ لأنها قرار القبائل. قال الجاحظ في البيان والتبيين: «القمح لغة شامية، والحنطة لغة كوفية، والبر لغة حجازية. وقال أمية بن أبي الصلت: «لبابَ البُرِّ يُلْبَكُ بالشِّهادِ.»(١) قلت: وأهل يشرب يسمونه الفوم، قاله المفسرون في قوله تعالى: «وفومها» في سورة البقرة، وأنشدوا على ذلك قول أُحيحة بن الجُلاح (٢):

قَدْ كُنْتُ أغْنَى الناسِ شَخْصًا واحدًا سَكَنَ المَدِينةَ مِنْ مَزَارِع فُوم (٣)

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ص٣٣ جزء ١، طبع المطبعة التجارية سنة ١٣٤٥هـ. – المصنف. ساق المصنف كلام الجاحظ بشيء من التصرف، ونورده هنا بتهامه. وسياق الكلام بيان كيف كان

ساق المصنف كلام الجاحط بشيء من التصرف، ونورده هنا بتمامه. وسياق الكلام بيال كيف كان واصل بن عطاء يتجنب في كلامه وخطبه حرف الراء بسبب لثغته فيه. قال الجاحظ: «وكان إذا أراد أن يذكر البر قال: القمح والحنطة. والحنطة لغة كوفية، والقمح لغة شامية. هذا وهو يعلم أن لغة من قال: بر أفصح من لغة من قال: قمح أو حنطة». وبعد أن أورد بيتًا للمتنخل الهذلي قال: «وقال أمية بن أبي الصلت في مدح عبدالله بن جدعان:

دَاعِ بِمَكَّ ـــ ةَ مُشْ ـــ مَعِلٌ وَآخَــ رُ فَـــ وْقَ دَارَتِـــ هِ يُنَـــادِي اللهِ عِبَمَكَّ ـــ اللهِ اللهِ عَعِلُ وَآخَــ رُ فَـــوْقَ دَارَتِـــ هِ يُنَـــادِي الْمَلَـ وَلَى رُدُحِ مِـــــــنَ الشَّـــهَادِ» المَّلَان والتبيين، ج / ١، ص ١٩ ديوان أمية بن أبي الصلت، ص ٦١ - ٦٤.

⁽٢) أحيحة بن الجلاح الأوسي، شاعرٌ جاهلي من دهاة العرب وشجعانهم. تُوُقِيَ سنة ١٣٠ قبل الهجرة (٢) (٤٩٧). - المصنف.

⁽٣) قال ابن كثير: «وأما الفوم فقد اختلف السلف في معناه، فوقع في قراءة ابن مسعود: وثومها بالثاء، وكذلك فسره مجاهد والربيع بن أنس وسعيد بن جبير. وقال ابن جرير الطبري: فإن كان ذلك =

ثم قد يكون أحدُ اللفظين مجهولاً في بعض القبائل، كما رُوي أن عبدالله بن مسعود أقرأ بعض العرب: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُومِ ﴿ اللَّهُ مَا ٱلْأَثِيمِ ﴿ اللَّهُ اللَّا الللَّهُ اللَّهُ اللَّا اللّهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الل

صحيحًا، فإنه من الجروف المبدلة كقولهم: وقعوا في عاثور شر وعافور شر، وأثافي وأثاثي، ومغافير ومغاثير، وأشباه ذلك مما تُقلب فيه الفاء ثاء والثاء فاء لتقارب مخرجيهها... وقال المبخاري: وقال بعضهم: الحبوب التي تُؤكل كلها فوم.» شاكر، أحمد محمد (اختصار وتحقيق): مختصر تفسير القرآن العظيم المسمى عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (المنصورة/مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج١، ص١٩٥ - ١٢٠.

⁽۱) هو محمد بن مناذر اليربوعي بالولاء، شاعر كثير الأخبار والنوادر، كان عاليًا باللغة والأدب، تفقه وروى الحديث. غلب اللهو والمجون ووصف بالزندقة، اتصل بالبرامكة ومدحهم. أخرج من البصرة لهجائه أهلها، وذهب إلى مكة وتنسك، وتوفي فيها سنة ١٩٨٨ه.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٠ (وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، أما ما بين القوسين فزيادة منه).

فأراد ابنُ مسعود أن يبين له فقال: الفاجر، فقرأ: طعام الفاجر.» (١) وهذا يدل على أن العربِيَّ لم يكن يعرف الأثيم، فلذلك أَكْذَبَ سَمعَه، وتوهم أن ابنَ مسعود يريد اليتيم، وأنه لم يُحسِنُ الإفصاحَ عن اللفظة. وقد تكون إحدى اللفظتين أغلبَ على الأخرى، مثل المدية عند بعض العرب، فإنها أغلبُ من السكين، كما سيأتي.

وقد تساءل كثيرٌ من الصحابة عن معنى الأبِّ في قوله تعالى: ﴿ وَفَكِهَةُ وَأَبَّا ﴾ [عبس:٣١]. وسأل عمر عن معنى التخوف في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ [النحل:٤٧] حتى قال شيخٌ من هذيل: هذه لغتنا. التخوف: التنقص، وقد قال شاعرُنا أبو كبير:

تَخَوَّف الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا كَمَا تَخَوَّف عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ (٢)

السبب الثالث: اختلاف نطق قبائل العرب لبعض الحروف، مثل قولهم: ذُرُّوح وذُرْنُوح، وقولهم: صِراط وسِراط وزِراط، وقولهم: صَقَر وسَقَر، وزُفَّة (اسم للطائر المعروف)، وقولهم: سَاطَ وشَاطَ، بمعنى خَلَط، وقولهم: ادَّكَر واذَّكر (٣). وكما قال معظمُ العرب: بَقِيَ ورَضِيَ، وقالت طيِّئ: بَقَى ورَضَى. وكما قالوا: قَلَيْته أُقْلِيه

⁽۱) أخرج أبو عبيد بسنده «أن ابن مسعود أقرأ رجلاً: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُومِ ﴿ اللهُ الْمَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿ اللهُ اللهُل

⁽٢) سبق توثيق هذه القصة في مقال «المحكم والمتشابه» من القسم الثاني.

⁽٣) وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿ فَهَلَ مِن مُّذَكِرٍ ﴿ اللهِ فَهُ سُورة القمر. «ومدكر أصله: مُذْتَكِر - مفتَعِل - من الذُّكْر بضم الذال، وهو التفكر في الدليل، فقُلِبت تاءُ الافتعال دالاً لتقارب مخرجيها، وأُدغِم الذالُ في الدال لذلك. وقراءة هذه الآية مروية بخصوصها عن النبي ﷺ. » ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ١٩٩٧)، ح١٨٧٠، ص١٨٧، وانظر كذلك ج٦/ ١٢، ص٢٨٣.

وقَلَيْته أَقْلاَه في المضارع، وسَلَوته أسلوه وسَلَيْته أَسْلاه (١٠). وكما قالوا: جَدَث وجَدَف، وثُوم وفُوم، وقمّة الجبل وقُنّة الجبل، وتابوت وثَابوت (٢٠).

قال المبرد في الكامل: «وبنو سعد بن زيد مناة من تميم يبدلون الحاء هاء، ولذلك قال النعمان بن المنذر لحجل بن نضلة: «أردت أن تَذِيمه فمدهته (يعني معاوية بن شكل).»(٣) وقال رؤبة بن العجاج(٤): «لله دَرُّ الغانياتِ المدَّو»، أراد

هذا وقد جاء هذا الكلام الذي أحال فيه المصنف على أبي علي القالي – ما عدا ذكر المصدر – في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولَى، وهو يشير إلى قوله: «اللغويون يذهبون إلى أن جميع ما أمليناه إبدال، وليس هو كذلك عند علماء أهل النحو؛ وإنها حروف الإبدال عندهم اثنا عشر حرفاً: تسعة من حروف الزوائد، وثلاثة من غيرها. فأما حروف الزوائد فيجمعها قولنا: اليوم تنساه، وهذا عمله أبو عثمان المازني. وأما حروف البدل فيجمعها قولنا: طال يوم أنجدته، وهذا أنا عملته فالطاء تُبدل من التاء في افتعل إذا كانت بعد الضاد، نحو قولك: اضطهد...»، ثم ساق أمثلة على بقية الحروف. القالي، أبو علي إسهاعيل بن القاسم بن عيذون: كتاب الأمالي، ومعه كتابا ذيل الأمالي والنوادر له وكتاب التنبيه على أبي علي في أماليه لأبي عبيدالله البكري الأندلسي، نشرة بعناية صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٧)، ص ٢٥٠٥.

(٣) أورد المصنف كلام المبرد بتصرف يسير، وسياقه أن المبرد قال بعد أن ساق بيتي أبي نواس:

مَا حطَّ كَ الوَاشُ ونَ مِنْ رُنْبَ عِنْ عِنْ عِنْ لِي وَلاَ ضَرَّكَ مُغْتَ الْبُوا

كَ النَّا أَنْنَ وُ الْاَيْتِينَ عَلَمُ واللَّهُ عَلْمُ واللَّهُ عَلْمُ اللَّهُ عَلْمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وقد ذكر معاوية بن شَكل، وقال: أبينت اللعن! إنه لقعُو الأليتين، مقبَلُ النعلين، فحِجُ الفخذين، مشاءٌ بأقراء، تباغُ إماء، قتال ظباء. فقال النعان: أردت أن تذيمه فمدهته. "ثم قال: "وقوله: فمدهته، يريد مدحته، فأبدل من الحاء هاءً، لقُرب المخرج. وبنو سعد بن زيد مناة بن تميم كذلك تقول، و لحَمُّ ومَنْ قاربها. " ومعنى تذيمه: تعيبه، من الذام وهو العيب. الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص١١٣ - ١١٤.

(٤) هو أبو محمد رؤبة بن العجاج -والعجاج لقب، واسمه أبو الشعثاء عبد الله- بن رؤبة البصري، التميمي، كان هو وأبوه رازجين مشهورين. «سمع أباه العجاج والنسابة البكري. روى عنه =

⁽١) صفحة ٣٧٨ من الخصائص لابن جني. - المصنف. ابن جني: الخصائص، ج١، ص٣٧٣.

⁽٢) انظر كلام أبي على القالي في الأمالي في الحروف التي يبدل بعضها من بعض. الجزء ٢ من أمالي أبي على القالى – المصنف.

المدح، وقال: «بَرَّاقُ أَصْلادِ الجبينِ الأَجْلَهِ»، وأراد الأجلح (١٠). وقال التبريزي في شرح ديوان الحماسة: أزد شنوءة يقلبون القاف جيمًا، قال الشنفرى:

وَلَوْ عَلِمَتْ جُعْسُوسُ أَنْسَابَ وَالِدِي وَوَالِدِهَا ظَلَّتْ تَقَاصَرُ دُونَهَا وَلَوْ عَلِمَتْ وَالسِمِها قُعسوس»(٢).

ومن هذا قولُ العرب جَثَلْ بمعنى جزَلْ، قال العجاج (٣): «قُرُونَ جَثْل وَارِدٍ

يميى القطان، والنضر بن شميل، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو زيد النحوي، وغيرهم. وكان رأسًا في اللغة والشعر والرجز. كان أبوه قد سمع من أبي هريرة. قال خلف الأحر: سمعت رؤبة يقول: ما في القرآن أعرب من قوله تعالى: ﴿ فَأَصْدَعْ بِمَا تُوْمَرُ ﴾ [الحجر: ٩٤]. قال النسائي في رؤبة: ليس بالقوي. وقال غيره: توُفِّي سنة خمس وأربعين ومائة. ورؤبة بالهمز: قطعة من خشب يشعب بها الإناء، جمعها رئاب. والروبة بواو: خيرة اللبن. والروبة أيضًا: قطعة من الليل. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٦ / ١٤١٧ / ١٩٩١)، ج٦، ص١٦٢. وروي أنه لما مات رؤبة قال الخليل بن أحمد: «دفنا الشعر واللغة والفصاحة.» ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٤٤ / ١٤١٤)، ج٢، ص٢٠٤.

⁽١) الشطران من قصيدة يمدح فيها الشاعر نفسه. ديوان رؤبة بن العجاج، جمع وترتيب وليم بن الورد البروسي تحقيق (الكويت: دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص١٦٥.

⁽٢) الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٢٥١. وقد ساق المصنف كلام الخطيب التبريزي بتصرف تقديرًا وتأخيرًا وإعادة ترتيب للألفاظ، وأصله: «قعسوس: لقب لها (أي الجارية السلامية التي قال فيها الشنفرى شعره)، وجَعسوس بلغة أزد شنوءة.» وانظر البيت في ديوان الشنفرى، ص٨٧. وقد أورد محققه البيت بلفظ «قُعسوس» بدل «جعسوس».

⁽٣) هو أبو الشعثاء عبد الله بن رُؤبة بن لبيد بن صخر، وقد ترجم له الأصمعي ذاكرًا نسبه حتى مضر ابن نِزار بن مَعَد بن عدنان. سمي العجاج لقوله: «حَتَّى يَعُجَّ ثَخَنًا مَنْ عَجْعَجَا»، في البيت السادس والأربعين بعد المائة من الأرجوزة المذكورة في الحاشية التالية. ولد العجاج ونشأ في الجاهلية وفيها قال الشعر، ثم أسلم. كان العجاج من المعمرين حيث عاش إلى أيام عبد الملك بن مروان، توفي نحو سنة ٩٠هـ. يقال إنه أول من رفع الرجز وشبهه بالقصيد. وهو والد رؤبة بن العجاج الراجز المشهور.

مُجُثَّلِ ((). ومثل لثام ولفام، ورُضَاض بمعنى حطام العود، ورُفاَض بمعناه، وسَجَحَت، أي: سجعَت. وقالوا: سلحب وسلهب للطويل، وبنو فُقيم يبدلون الياء المشددة في آخر الكلمة جيرًا فيقولون في العشي العشج، وفي عليّ علجّ.

السبب الرابع: تخفيفُ بعض قبائل العرب بعضَ الكلمات، فتصير الكلمة بالتخفيف ككلمة أخرى مرادفة لمعنى الكلمة قبل التخفيف، كما قالوا حِظَة بمعنى حُظُوة، قالت ابنة الحُس: «إِنْ هِيَ إِلاَّ حِظَةٌ أَوْ تَطْلِيق» (٢). وفي شرح الحماسة للتبريزي أن أزد شنوءة يقولون: كاك بمعنى كذلك (٣). قلت: وتقول العرب: هَيْد مَا لَكَ، وكلاهما اختصار لقولهم: يا هذا ما لَكَ، وقالوا: علّ بمعنى لعل، وكي بمعنى كيف، وكذلك قالوا: سِوى وسُوى وسُواء، وقالوا: أكد ووكد. وحاشا وحاشَ وحشَى وإما وإيها، وعابٌ وعَيْبٌ، وذامٌ وذَمٌ.

⁽۱) هو عجز البيت الخامس والأربعين من الأرجوزة رقم ۱۲، وتمام البيت: تَكْسُـــو الشَّراسِــيفُ إِلَى المُجَــدَّلِ قُــرُونَ جَثـــلِ وَارِدٍ مُجَقَّــلِ ديوان العجاج (عبدالله بن رؤبة)، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عبدالحفيظ السطلي (دمشق: مكتبة أطلس، ۱۹۷۱)، ج۱، ص۲۲٦.

⁽۲) ذكر ابن منظور عن الجوهري: «والهاء قد تكون كناية عن الغائب والغائبة، تقول: ضربه وضربها، وهو للمذكر، وهي للمؤنث. وإنها بنوا الواو في هو والياء في هي على الفتح ليفرقوا بين هذه الواو والياء التي تكونان صلةً في نحو قولك: رأيتهو والياء التين تكونان صلةً في نحو قولك: رأيتهو ومررت بهي؛ لأن كل مبني فحقه أن يبنى على السكون، إلا أن تعرض علةٌ توجب الحركة، والذي يعرض ثلاثة أشياء: أحدها اجتماع الساكنين مثل كيف وأين، والثاني كونه على حرف واحد مثل الباء الزائدة، والثالث الفرق بينه وبين غيره مثل الفعل الماضي يبنى على الفتح؛ لأنه ضارع بعضَ المضارعة ففرق بالحركة بينه وبين ما لم يضارع، وهو فعل الأمر المواجه به نحو افعل. وأما قول الشاعر:

مَا هِمَ إِلاَّ شَرْبَ قُ بِالْحَوْأَبِ فَصَعِّدَي مِنْ بَعْدِهَا أَوْ صَوْبِي وقول بنت الحمارس:

هَـــنْ هِــــيَ إِلاَّ حِظَـــةٌ أَوْ تَطْليـــقْ أَوْ صَـــلَفٌ مـــنْ بـــين ذاك تَعْليـــقْ فإن أهل الكوفة قالوا: هي كناية عن شيء مجهول، وأهل البصرة يتأولونها القصة.» لسان العرب، جم ١٥ (باب حرب الألف اللينة فصا الهاء)، ص ٤٧٩.

⁽٣) الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٥٥٠.

السبب الخامس: ما دخل في لغات العرب من الألفاظ الأعجمية، وهي ما يُسمَّى بالمعرب، وهي كثيرة جدَّاً في العربية. وقد قيل: إن القرآن اشتمل على ما يُنيف على مئة كلمة من المعرب، وفي عد بعضها تسامح. وقد استوفاها السيوطي في الإتقان، مثل القسطاس للعدل من الرومية قاله مجاهد، ومثل الجُلِّ اسم للورد (من الفارسية) في قول الأعشى:

وَشَاهِدُنا الجُلُّ وَالْيَاسَمِي نُواللَّسِمِعَاتُ وقُصَّابِها

ومثل بستان (الحائط) بالفارسية؛ فإنه مركَّبٌ من كلمتي «بو» بمعنى فاكهة (۱)، و «سَتان» بمعنى موضع. قال الجاحظ في البيان:

«ألا ترى أن أهلَ المدينة لما نزل فيهم ناسٌ من الفرس في قديم الدهر، علقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمون البِطِّيخ الجِرْبِز، ويسمون السَّميط الزَّرْدَق، ويسمون المصوص المزوز، ويسمون الشَّطْرُنْج الإشترنج إلى غير ذلك من الأسهاء. وكذلك أهلُ الكوفة يسمون المسحاة بال، وبال بالفارسية... ويسمي أهلُ الكوفة الحوّك (أي: البقلة الحمقاء) الباذروج، والباذروج بالفارسية، والحوك كلمة عربية. وأهلُ البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعة، ويسميها أهلُ الكوفة الجهار سُوك؛ والجهار سوك بالفارسية، ويسمون السوق أو السُّويْقة وازار؛ والوازار بالفارسية، ويسمون المجدوم وَيْذِي بالفارسية.»(٢)

⁽۱) البستان هو الحديقة، وأصله بُوسْتان بالفهلوية (bostan) بالضمة غير المشبعة، وهو مركب من (بو) أي: الرائحة، وستان للاحقة تفيد الزمان والمكان، فمعنى بستان: موضع الرائحة الطيبة. المعرب للجوالقي ص١٦٦، حقق كلماته د.ف. عبدالرحيم، دار القلم، دمشق، ط١، المعرب للجوالة م.١٩٩٠م.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٠-٢١. هذا وقد أورد المصنف كلامَ الجاحظ مختصرًا وفضلنا إيراده كاملا.

السبب السادس: كثرة المجاز في كلام شعراء العرب حتى يشيع شيوعًا يقربه من الحقيقة فتحدث بسبب ذلك ألفاظ مرادفة في المعنى المراد للألفاظ الحقيقية، وينسى منها اعتبار العلاقة التي أوجبت المجاز بها، فالمجاز مفتاح باب المترادف.

فإن الشاعر يطلق لفظ معنى على معنى آخر على طريقة المجاز والمرسل والاستعارة، فيعجب السامعين فينطقون به لظرافته، حتى إذا شاع صار لفظًا جديدًا يعبر عن المعنى المقصود. ومثال هذا إطلاق لفظ البكر على السحابة، وإطلاق لفظ الحرة على كثيرة الماء في قول عنترة:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكُرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدِّرْهَم (١)

فإنك لا تشك أن كلا اللفظين على سبيل المجاز بالاستعارة؛ لأن البكر حسنة المنظر والحرة كثيرة الولادة؛ لأنهم كانوا يتجنبون استيلاد الإماء. وقد أطلق كعب ابن زهير -كها تقدم- لفظ الحرة على أذن الناقة في قوله:

قَنْ واءُ في حُرَّتَيها للبَصير بها عِتتُ مبِينٌ وفي الخَدَّينِ تسهيلُ

السبب السابع: التوسع في الاستعمال ثم اشتهاره. من ذلك إطلاق الوصف المشهور بدون ذكر الموصوف، نحو إطلاق المدام والمدامة على الخمر؛ لأن أصل المدام أنه وصف، أي الذي أديم في الدن حتى تعتق، ثم شاعت حتى صارت اسمًا من أسهاء الخمر. ومن ذلك إطلاق اسم الشيء على ما يشتمل على معناه، مثل المنحة هي في الأصل الناقة أو الشاة يعطيها الموسر من أصحاب الأنعام للفقير يشرب لبنها ثم يردها، فكثر استعمالهًا حتى صارت المنحة بمعنى مطلق العطية. قال ذلك أبو عبيدة في تفسير قول النابغة:

⁽١) سبق توثيق البيت والإشارة إلى اختلاف رواياته.

إِنَّى أَمَّكُ مُ أَيْسَارِي وَأَمْنَ نَحُهُم مَثْنَى الأَيَادِي، وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا(١)

ومن ذلك إهمالُ العرب ما بين اللفظين اللذين من جنس واحد من الفروق وإطلاقها على معنى متساو، مثاله أن ثمر الأراك إذا كان رطبًا يُسمَّى البَرَم، فإذا أدرك سُمِّي المَرد، فإذا يبس سمي الكَبَاث. مع أنك تجدهم يطلقون أحدَ هذه الأسهاء على حالة غيره، كقول النابغة: "ولا تبيعُ بِجَنْبَيْ نخلَةَ البَرَما» (٢)، والبَرَم لا يأكله الناسُ إلا إذا صار كباتًا، كها ورد في حديث سعد بن أبي وقاص (٣). وقد استعمل طرفة بن العبد في قصيدته اسمين من هذه الأسهاء في معنى واحد، إذ قال: "وَفِي الحَيِّ أَحْوَى ينْفُضُ المَرْدَ شَادِنٌ»، وقال: "تَنَاولُ أَطْرَافَ البَرِيرِ وَتَرْتَدِي» (٤).

⁽۱) ديوان النابغة الذبياني، ص٦٣ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٢١٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر البسيط.

 ⁽۲) والبيت من القصيدة نفسها المشار إليها في الحاشية السابقة، وتمامه:
 لَيْسَتْ مِنَ السُّودِ أَعْقَابًا إِذَا انْصَـرَفَتْ وَلاَ تَبِيـعُ بِجَنْبَـيْ نَخْلَـةَ البُرَمَـا المصدر نفسه، ص ٦٦.

⁽٣) الصحيح حديث ابن مسعود، فعن أبي الطفيل أنه «ذهب ابن مسعود وناس معه إلى كباث (الغض من ثمر الأراك) فصعد ابن مسعود شجرة ليجتني منها، فنظروا إلى ساقيه فضحكوا من حموشتها (دقتها) فقال النبي على: «من أي شيء تضحكون؟»، قالوا: من حموشة ساقي ابن مسعود! فقال النبي على: «والله إنها لأنقل في الميزان من أحد». ثم ذهب كل إنسان فاجتنى فحلاً يأكله، وجاء ابن مسعود بجنائه قد جعله في حجره، فوضعه بين يدي النبي على ققال:

هَــــــذَا جَنَــــايَ وَخِيَــــارُهُ فِيــــهِ وَكُــــلُّ جَـــانِ يَـــــدُهُ إِلَى فِيــــهِ فَأَكُلُ منه النبي ﷺ.» قال الحافظ الهيثمي: «رواه الطبراني، وفيه محمد بن عُبيَد الله العرزمي وهو متروك.» الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، عقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب المناقب»، الحديث عقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، «كتاب المناقب»، الحديث

وقد ورد في حديث جابر بن عبدالله، انظر صحيح البخاري (٣٤٠٦) و(٥٤٥٣)، ومسلم (٢٠٥٠).

⁽٤) البيتان هما السادس والسابع من المعلقة، وتمامهها:

السبب الثامن: وهو نادر، ادعاءُ بعضِ علماء اللغة معاني كلماتٍ رادفت بها كلماتٍ أخرى. مثال ذلك ما حكاه الخليل في كتاب «العين» عن بعض أهل اللغة في قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍّ ﴾ [الانبياء: ٢٧]، أن العجل الحمأة، قال: ولم يستشهد عليه (۱). قال الشريف المرتضى في أماليه: «كما قال تعالى: ﴿ وَبَدَأَ خُلُقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿ آلسجدة: ١٧]، ووجدنا قومًا يطعنون في هذا الجواب، ويقولون ليس بمعروف أن العجل هو الطين. (٢)

وَالنَّبْ عُ يَنْبُ تُ بَيْنَ الصَّخْرِ ضَاحِيَة وَالنَّخْلُ يَنْبُتُ بَيْنَ المَاءِ وَالعَجَلَ ووجدنا قومًا يطعنون في هذا الجواب، ويقولون: ليس بمعروف أن العَجَلَ هو الطين.» الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوي العلوي: غرر الفوائد ودرر القلائد أو أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ج١، ص ٤٤٤-6.

⁼ وَفِي الْحَسِيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ الْمَرْدَ شَادِنٌ مُظَاهِرُ سِمْطَيْ لُؤْلُولُ وَ وَزَبَرْ جَدِ خَدِ الْحَد خَدْدُولٌ تُرَاعِسِي رَبُربًا بِخَمِيلَةٍ تَنَاولُ أَطْرَافَ البَرِيرِ وَتَرْتَدِي دَي ديوان طرفة بن العبد، ص٢٦.

⁽۱) ونص كلامه: "وبعضُهم يُفسِّرُ قول الله: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَانُ مِنْ عَجَلِّ ﴾ [الأنبياء: ۲۷]، أنه الطين، والله أعلم. " الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج٣، ص١٠٤. وذكر ابن منظور: "وقيل: العجل ههنا [يعني في الآية] الطين والحمأة، وهو العجلة أيضًا، قال الشاعر: والنَّبُ عُ فِي الصَّاعِ مَنْبُتُ هُ وَالنَّبُ عُ فِي الصَّاعِ مَنْبُتُ هُ وَالنَّخُ لُ يَنْبُ تُ بَيْنَ المَاءِ وَالعَجَل قال الأزهري: وليس عندي في هذا حكاية عمَّن يُرجَع إليه في علم اللغة ». لسان العرب، ج١١، ص٢٤.

⁽٢) جاء كلام المرتضى في سياق تأويل قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَانُ مِنْ عَجَلِ ﴾ [الانبياء:٣٧]، حيث ذكر عدة أوجه في تأويلها خمسة أوجه جاء فيها قوله: «وخامسها: ما أجاب به بعضُهم من أن العَجَلَ الطين، فكأنه تعالى قال: خُلِق الإنسان من طين، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَبَدَأَ خُلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينِ ﴿ وَبَدَأَ خُلُقَ الْإِنسَانِ مَن طِينِ ﴿ وَبَدَأَ خُلُقَ الله الشاعر:

وأنا في زمرة الطاعنين على هذا التفسير، ولا أرى حَمَلَهم عليه إلا الولعُ بمقابلة الآي بعضها ببعض، فلما وجدوا آيةً فيها ذكر «خلق الإنسان» وفيها وجودُ «من» داخلة على ما خلق من الإنسان، وهي: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينِ ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينِ ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينِ ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَانِ مِن طِينِ ﴿ وَبَدَا خَلُقَ ٱلْإِنسَانُ مِن عَجَلٍ ﴾ [السجدة:٧]، حملوا عليها آيةً صادف أن كانت مثلها، وهي: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴾ [الأنياء:٧٧].

وكأني بهؤلاء لو قيل لهم: ما المرادُ بأحسن تقويم في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِسْكَنَ فِي آخَسَنِ تَقْوِيمِ كَا اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ

السبب التاسع: ضرورةُ الشعر، وبخاصة القافية؛ فإن الشعراء تسامحوا لأنفسهم في تغيير أحكام بعض الكلمات، وتسامح لهم العربُ في ذلك^(۱). فربها غيروا الكلمة بحكم الضرورة، فصادف ذلك التغييرُ إحداثَ حسن في الكلمة يبعث الناسَ على استعمال أمثاله كثيرًا في الشعر، ثم يصير شائعًا في الكلام نظمًا ونثرًا، وهذا مثلُ كلمة عَلاَ المرادفة لعلو، فقد قال امرؤ القيس: «كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيلُ مِنْ عَلِ» (٢) للضرورة، وقال غيره:

⁽۱) انظر باب ما يحتمل في الشعر من كتاب سيبويه، وانظر الضرائر وما يجوز للشاعر. - المصنف. هذه الإحالة وردت في المتن، ورأينا وضعها في الحاشية أولى. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، نشرة بعناية إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ج١، ص٥٣-٥٦. وأما الكتاب الثاني لعل المصنف يقصد به كتاب «الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر» للعلامة محمود شكري الآلوسي، وقد شرحه وعلق عليه محمد بهجت الأثري وطبع قديمًا بالقاهرة سنة ١٣٤١ه، ثم أعيد طبعه حديثًا بواسطة دار الآفاق العربية بالقاهرة سنة ١٩٩٨.

⁽٢) وهو عجز البيت رقم ٥٣ من معلقته. ديوان امرؤ القيس، ص٥٥.

وقد حَدَوْناها بِهَيْدٍ وهَدلاً حَتَّى تَرَى أسفلَها صارَ علاً (١)

السبب العاشر: ما نشأ من اختلاط العرب بعد الإسلام في الفتوح، فكثر بذلك المترادف، إذ زِيدَ في دخول المعرب من الفارسية والرومية شيءٌ كثير، وإذ زيد ما دخل من لغات أهل الأمصار ما لم يكن يعْلقُ بمسامع العرب، مثل الدراقن للتفاح، والقط للهر، وعَلُو بمعنى على، كل ذلك في لغة أهل بغداد.

ولقد اقتحموا فأدخلوا الكلماتِ الفارسية والحضرية في الشعر قبل أن يسبق تعريبُها، كما قال العُمانِيُّ (٢) في رجز يمدح الخليفة الرشيد:

مَنْ يَلْقَهُ مِنْ بَطَلٍ مُسْرَنْدِ فِي زَغْفَ ةٍ مُحْمَكَ قٍ بِالسَّرْدِ

يَجُ وَلُ بَيْنَ رَأْسِهِ وَالكَرْدِ

لَّا هَوَى بَانْ غِيَاضِ الأُسْدِ وَصَارَ فِي كَفِّ الْهِزَبْرِ الوَرْدِ الوَرْدِ آبَ سَرْدِ (٣) آلَى يَسِذُوقُ السِدَّهْرَ آبَ سَرْدِ (٣)

⁽۱) هذا الرجز مما أنشده أبو عمرو بن العلاء للقتال الكلابي. الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠)، ج٢، ص٤٨٦ (فصل الهاء من باب الدال). وفيه «حتى يُرى أسفلهًا» بالبناء للمجهول.

⁽٢) هو أبو العباس محمد بن ذُويب الفُقيميُّ، لم يكن من أهل عُهان وإنها قيل له عهاني؛ لأن دُكينًا الراجز نظر إليه وهو يسقي الإبل ويرتجز فرآه غُليًّا مصفر الوجه مطحولاً فقال: من هذا العهانيُّ؟ فلزمه الاسم. وإنها نسبه إلى عُهان؛ لأن عهان وبيئةٌ وأهلها مصفرةٌ وجوههم، مطحولون، وكذلك البحران، قال الشاعر:

مَـنْ يَسْكُنِ البَحْـرَيْنِ يَعْظُـمْ طِحَالُـهُ وَيُغْـبِطْ بِـمَا فِي بَطْنِـهِ وَهــوَ جَـائِعُ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بالقاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ج٤، ص١٣٩؛ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم: الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء، تحقيق مفيد قميحة ومحمد الأمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١/ ٢٠٠٥)، ص٤٥٤.

 ⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٠٢-١٠٣. والمُسْرَنْد: الغالب المتفوق، والزَّغْفَة: الدرع التي تسمح للمحارب بالتحرك، و الهِزَبْر الوَرْد: الأسد ذو الجلد الأحمر، وآب سَرْد: الماء البارد.

فالكرد اسم العنق بالفارسية. وقال غيره:

وَتَرْمِينِ عَبِيبَ لَهُ بِالسَّدُّرَاقِنْ وَتَحْسَ بُنِي حَبِيبَ لَهُ لاَ آرَاهَ اللهِ وَتَعْسَ بُنِي حَبِيبَ لَهُ لاَ آرَاهَ اللهِ وَقَالُ آخر:

سَلُورٌ فِي القِدْرِ وَيْلِي عَلُوهُ جَاءَ القِطُّ فَأَكَلَهُ وَيْلِي عَلُوهُ أَي عَلُوهُ أَي عَلَوهُ أَي: عليه (١).

السبب الحادي عشر: القلب في الكلمة، وهو يقع لبعض قبائل العرب، كقولهم للأصلع أصعل. وحكى ابن جني عن عيسى بن عمر، قال: «سمعت ذا الرمة ينشد:

وَظَاهِرْ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنْ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَحَا سِتْرَا

⁽۱) لهذا البيت والذي قبله قصة طريفة أوردها الأصفهاني في خبر معبد بن وهب المغني (مولى العاص ابن وابصة المخزومي): «قال إسحاق: قال معبد: أرسل إلى الوليد بن يزيد، فأشخصتُ إليه. فبينا أنا يومًا في بعض حمامات الشام إذ دخل عليّ رجلٌ له هيبة ومعه غلمان له، فأطلي واشتغل به صاحبُ الحيام عن سائر الناس. فقلت: والله لئن لم أطلع هذا على بعض ما عندي لأكونن بمزجر الكلب؛ فاستدبرته حيث يراني ويسمع مني، ثم ترنمت، فالتفت إلى وقال للغلمان: قدموا إليه جميع ما ها هنا، فصار كلُ ما بين يديه عندي. قال: ثم سألني أن أسير معه إلى منزله فأجبته، فلم يدعْ من البر والإكرام شيئًا إلا فعله، ثم وضع النبيذ، فجعلت لا آتي شيئًا إلا خرجتُ إلى ما هو أحسنُ منه، وهو لا يرتاح ولا يحتفل لِا يرى مني. فلما طال عليه أمري قال: يا غلام، شيخنا شيخنا، فأتي بشيخ، فلم ارآه هشً إليه، فأخذ الشيخُ العودَ ثم اندفع يغني:

سَــلُورٌ فِي القِــدْرِ وَيْــلِي عَلُــوهُ جَـاءَ القِــطُّ فَأَكَلَــهُ وَيْــلِي عَلُــوهُ قال معبد: فجعل صاحب المنزل يصفق ويضرب برجله طربًا وسرورًا، قال: ثم غناه:

وَتَرْمِينِ عَبِيبَ أَ بِالْ لَّرَاقِنْ وَتَحْسَ بُنِي حَبِيبَ لَهُ لاَ آرَاهَ السلور: السمك الجري بلغة أهل الشام. الدراقن: اسم الخوخ بلغة أهل الشام. فكاد الشيخ أن يخرج من جلده طربًا، قال: وانسللتُ منهم، فانصرفت ولم يعلم بي، فها رأيتُ مثلَ ذلك غناءً أضيع، ولا شيخًا أجهل!» كتاب الأغاني (نشرة القاهرة)، ج١، ص٢٨-٢٩؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج١، ص٢٨-٢٩؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج١/، ص٤٨-٤٩.

قال: قلت له: أنشدتَنِي قبل اليوم من بائس؟ فقال ذو الرمة: بائس ويابس واحد.»(١)

المبحث الرابع: فوائد المترادف في اللغم:

لا تحسبن بقاء المترادف في اللغة العربية مسببًا عن اختلاط لغات قبائل العرب في عموم اللغة الجامعة لهم حيث لم يستطع فريق أن يجرد اللغة من ألفاظ الفرق الأخرى؛ لأنه لوكان ذلك هو السبب لما اقتضى إلا أن يكونَ المترادفُ ثابتًا في مجموع اللغة العربية، وأن يكون غيرَ شائع الاستعمال لدى جميع قبائل العرب. فأما ونحن نجده فاشيًا في جميع القبائل، فذلك ينبئنا بأن بقاءه في اللغة كان عن اختيار جميع العرب.

لو شاء العرب أن ينفوا الترادف عن لغتهم لكان ذلك يسيرًا عليهم، إذ كانوا يقتصرون على أفصح الألفاظ المترادفة نطقًا وأحسنها سمعًا، فيستعملونها في كلامهم، ويهجرون ما عداها من مرادفاتها بالطريقة المعروفة عند علماء العربية بالإماتة (٢)؛ فإنهم أماتوا كلمات بلا موجب كما أماتوا مفرد إبل وناس وماضي يدع ويذر. فإذا كان ثم موجِبٌ للإماتة، فهم أحرى بإماتة مسببه، كما تناسَوْا من كلامهم الألفاظ الوحشية والمتنافرة الحروف، وتجنبوا ما ينشأ من تنافر الكلمات في التركيب.

[الفائدة الأولى:] فيا أبقَوْا المترادفَ مستعملاً في كلامهم إلا لأنهم قد اختاروا بقاءه على إماتته، ولم يعبؤوا بها يقتضيه من توسع اللغة؛ إذ كان في اعتهادهم على حوافظهم وخطور لغتهم ببالهم ما يدرأ عنهم كُلفة تزويد حوافظهم بمفردات اللغة كما يعرض للمولَّدين بعدهم، وللدخلاء في لغتهم، وكان علمهم لمعارف غير ذلك.

⁽۱) ابن جني: الخصائص، ج۲، ص۲۲-۲۲۷. والبيت من قصيدة طويلة (۷۲ بيتًا) بعنوان «جشأت نفسي» من بحر الطويل. ديوان ذي الرمة، ص۸۸.

⁽٢) الإماتة، من أمات يميت، هي ترك استعمال الكلمة وهجرُها حتى تُنسى.

ولم يكن الداعي لهم إلى استبقاء المترادف مجردَ الإدلال بحوافظهم، بل رأوا في بقائه عونًا لهم على مقصدهم الأهم من أدب لغتهم، وهو مقصدُ الارتجال في الكلام والفصاحة عن تركيبه. فكانوا بحاجة إلى التوسعة على أنفسهم في طرائق التعبير والسلامة من العِيِّ والإرتاج والحصر عند الكلام، وقديهًا ما تعوذوا بالله من ذلك.

أَعِــذْنِي رَبِّ مِــنْ حَصَــرٍ وعِــيٍّ وَمِــنْ نَفْـسٍ أُعَالِجُها عِلاَجَـا(١)

وقد أشرنا فيها مضى إلى أن أدب العربية معظمُه شعرٌ وسجع؛ كان أهل الأدب بحاجة إلى المترادف يَلْحَمُون منه نسجَ الأسجاع، ويَتِدون به متعاصي القوافي، ويستعينون باختلاف موازين الكلهات المترادفة على إقامة ميزان العروض، بحسب ما تسمح به الأسبابُ والأوتاد.

مثاله أن لفظ دابة لو لم يكن له مرادفٌ لتعذر التعبيرُ به في الشعر؛ لأنه يشتمل على ساكنين متواليين حصل أحدُهُما بالإدغام والآخر بالأصالة، إذ لا يجتمع في الشعر العربي حرفان ساكنان؛ إذ أوزانُ الشعر كلُّها مركبة من أسباب وأوتاد. فالسبب هو حرف ثان موال للحرف المتحرك المبتدأ به في النطق، فإن كان الحرف الثاني متحركًا فالسبب سببٌ ثقيل نحو فَعَ، وإن كان الحرف الثاني ساكناً فالسبب خفيف؛ نحو فَعْ.

⁽۱) البيتُ من بحر الوافر، وهو للنّور بن تولب. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٧ (أول مقدمة الكتاب). والشاعر هو النمر بن تولب بن زهير بن أقيش العُكلي، ينتهي نسبه إلى عوف بن وائل بن قيس بن عبد مناة. شاعرٌ جاهلي أدرك الإسلام وهو كبير فأسلم، فهو من الشعراء المخضرمين المعمرين. وعُد من الصحابة، وروى حديثًا عن الرسول على وكان له ولد يدعى ربيعة، وأخ يدعى الحارث بن تولب (سيد مُعظم في قومه). نشأ النمر بن تولب بين قومه في بلاد نجد، ثم نزلوا ما بين اليهامة وهجر. تُوفي نحو سنة ١٤هـ/ ٢٣٥م. وما عرف له في المدح إلا قصيدةٌ واحدة مدح فيها الرسول المنهم، وكذلك كان هجاؤه نادرًا، وكان شعره صادقًا وألفاظه سهلة جميلة، فوصف بالكيس لذلك. الموسوعة الشعرية.

ثم يتركب من الأسباب أوتاد، وهي الحروفُ اللاحقة للأسباب، نحو فَعَل وفَعْل. فإن كان قبل الوتد سبب خفيف سمي وتداً مجموعاً نحو فَعَل، وإن كان قبل الوتد سبب خفيف سمي وتدًا مفروقًا نحو فَعْل. ومن الأسباب والأوتاد تتكون تفاعيلُ العروض، فلا يصح بحال وقوعُ كلمة في الشعر تشتمل على ساكنين متواليين، نحو دابة والضالين. فلولا وجودُ الترادف، لتعذر التعبير عن مدلول مثل هذين اللفظين في الشعر. وأمثل لك مثالاً آخر يريك حاجة الشاعر إلى المترادف، وهو أن النابغة قال قصيدته التي أولها:

وَدِّعْ أُمَامَـــةَ والتَّوْدِيـــعُ تَعْـــــذِيرُ وَمَـا وَدَاعُـكَ مَــنْ قَفَّـتْ بِـهِ العِـيرُ ثم قال في ذكر ناقته:

وَقَارَفَتْ وَهْدِي لَمْ تَجْدَرُبْ وَبَاعَ لَحَا مِنَ الفَصَافِصِ بِالنُّمِّيِّ سِفْسِيرُ (١)

السفسير هو السمسار بالفارسية، فلولا وجودُ هذا المرادف الذي هو المعرب لعسر عليه التعبيرُ عن مقصده، مع مراعاة ياء الردف اللازم في القافية؛ لأن الرِّدفَ إذا كان واوًا أو ياء لا يجوز تعويضُه بردف هو ألف، وكذلك العكس.

والفائدة الثانية في إبقاء الترادف، أنهم يتوسلون به إلى العدول عن كلمة إلى أخرى أخف منها أو أفصح مفردة أو عند التركيب، وفي حالة إفرادها أو حالة تثنيتها، أو جمعها، أو في حالتي الوصل والوقف، مثل المدية والسكين، ومثل النأي والبعد. فالنأي ثقيل وهو مصدر، فلذلك لم يستعمل في القرآن مصدرًا إلا البعد بخلافه فعلاً، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنَ وَعَلَا أَخَلُ مَن وَنَا لِمِحَانِهِ مَن وَاللهُ الرجع مصدرًا أخفُ من الحور، ويَحُور مضارعًا أخف من يرجع، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجِّهِ وَلَا لَا اللهُ الل

⁽۱) ديوان النابغة الذبياني، ص١٥٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٣٧ (نشرة ابن عاشور). والقصيدة من بحر البسيط، وهي تروى كذلك لأوس بن حجر.

[الطارق: ٨]، وقال: ﴿إِنَّهُ وَظُنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللّهُ اللهُ الل

تَلَفَّتُ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى رَأَيتُنِي وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ لَيْتاً وَأَخْدَعَا (٢) وَكُرِهت في قول البحتري:

يَا دَهْرُ قَوْم مِنْ أُخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرُقِك (٣)

⁽۱) محمد بن بشير الخارجي، هو محمد بن بشير بن عبدالله بن عقيل بن أسعد بن حبيب بن سنان، ولد سنة ٥٠/ ٢٧٠ وتوفي سنة ١٧٤٧/١٥. والخارجي نسبة إلى خارجة عدوان، وعدوان لقب لعمرو بن قيس. شاعر أموي، عاش في المدينة المنورة في مكان يسمى الروحاء. في شعره متانه وفصاحة، وكان منقطعًا إلى أبي عبيدة بن زمعة القرشي. لم يتصل هذا الشاعر بالخلفاء، وإنها اكتفى بعض المتنفذين الذين كانوا يكفونه حاجته. ولم يمدح في شعره إلا زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ورثى سليهان بن الحصين، وكان خليلَه، وقد جزع عليه عند موته جزعًا شديداً. الموسوعة الشعرية.

⁽٢) البيت ليس لمحمد بن بشير كما ذكر المصنف عليه رحمة الله، وإنها هو للصِّمَّة بن عبدالله بن الطفيل ابن قرة بن هبيرة القُشيري، ينتهي نسبه إلى نزار. شاعر إسلامي بدوي من شعراء الدولة الأموية، شعره شعره قليل أغلبه في الغزل. ولجده قرة بن هُبيرة صحبةٌ للنبي المَّلِيُّ ووفادة. انظر المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص ١٢١٥ - ١٢١٨. ومادة (وجع) لسان العرب.

⁽٣) البيت ليس للبحتري، ولعل نسبته إليه سبق قلم من المصنف أو تصحيف من الناشر. وهو لأبي تمام (وسينسبه المصنف إليه في شرحه للمقدمة الأدبية للمرزوقي)، وهو الثالث من قصيدة في تسعة أبيات من البحر المنسرح، قالها يمدح أبا الحسن بن الهيثم بن شُبانة الخراساني، ويهنئه بالبُرء من علة ألمت به. ديوان أبي تمام، شرح شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، =

وهو كما قال^(۱)، إلا أني أخالفه فيما وجَّه به، وأرى الموجِبَ للفرق بين اللفظين حالَ الإفراد والتثنية.

الفائدة الثالثة أن العربية لغة تفنن، فهم يكرهون التكرار والإعادة، إلا في مقاماتٍ قليلة تسمح بذلك. وفي المترادف عون على تجنب إعادة اللفظة إذا اقتضى الحالُ إعادة الحديث عن مدلولها، وهذا من أسباب التعبير في القرآن بلفظ في موضع آخر مثله. وإن بعض علماء البلاغة قد يتكلفون لإبداء التعليل في وجه ذلك الاختلاف، ولا يعرجون على أنه قد يكون لمجرد قصد التفنن، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَا يَهُ مِن مُركا يَهُ مِن مُركا يَهُ مَن يَهُ دِي إِلَى ٱلْحَقِ أَحَقُ أَن يُنتَبعَ أَمَن لَا يَهُدِي إِلَى ٱلْحَقِ آحَقُ أَن يُنتَبعَ أَمَن لَا يَهُدِي إِلَى الْحَقِ آحَقُ أَن يُنتَبعَ أَمَن لَا يَهُدِي إِلَى الْحَقِ آحَقُ أَن يُنتَبعَ أَمَن لَا يَهُدِي إِلَى اللهِ مَلاثَ مرات.

التحذير من الغفلة عن الفروق بين الكلمات:

التطرفُ يعلم القصد. فلما وجدنا متطرفين في إنكار الترادف، وجب علينا أن نقتصد في دعوى وقوعه، فلا نقع فيما وقع فيه ظاهريةُ اللغويين من الحكم بالترادف بين كلماتٍ تقاربت معانيها فجَرَّؤُوا الشادين في اللغة على اعتقاد ترادفها، وعلى استعمال بعضها موضع بعض. فكان ذلك مبدأ أخطاء كثيرة، ومسرَى داءٍ وبيل لانحلال عَقْد العربية. وقديمًا أهمَّ ذلك كثيرين من النحارير مثل أبي على الفارسي،

⁼ ص١٩٨٠. التبريزي، الخطيب: شرح ديوان أبي تمام، نشرة بعناية راجي الأسمر (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤/ ١٩٩٤)، ج١، ص٠٤٤. وانظر بشأن ما قيل من نقد في هذا البيت وغيره ممن شعر أبي تمام: الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ط١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البحاوي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ط١، كتاب المناعتين الكتابة والشعر (الآستانة: مطبعة محمود بك، ط١، ١٣٢٠)، ص٢٥-٢٣٧؛ المثل السائر، ج١، ص٢٧٠).

⁽١) الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص٤٦-٤٧.

وابن جني، فنبهوا على أغلاط كثيرة. من ذلك قصةُ أبي على الفارسي مع ابن خالويه في أسهاء السيف.

ولذا ألَّف الأئمةُ وبوبوا أبوابًا للفروق بين الكلمات المتقاربة المعاني، كما فعل ابن قتيبة في «أدب الكاتب»(١)، وأبوابًا لإيضاح الألفاظ الدالة على معان كلية يقع اللفظُ منها على جزئياتِ المعنى الكلي بسبب كونها جزئيات معنى واحد لا بسبب الترادف، كما فعل أبو منصور الثعالبي في مقدمة «فقه اللغة»(٢).

والواجبُ على الساعين في تجديد شباب العربية، وانتشالها من وصمة عدم الانضباط، أن يجدوا وسائلَ لبيان جميع الفروق في اللغة، حتى لا يبقوا من المترادف إلا ما هو مترادفٌ بلا شبهة. وكذلك يجب على الذين يتهمَّمُون بإتقان علم اللغة، ويتنافسون في التحلي بحلية الكتَّاب والبلغاء، أن يتوخوا جهدهم مطابقة الألفاظ لأكمل معانيها الموضوعة لها في اللغة.

وسأمثل لك مثالاً يكون لك في نسيج هذا النمط منوالاً: تجد في العربية كلمة «غير»، وكلمة «دون»، تجدهما لفظين ملازمين للإضافة دالَّيْن على معنى كالواحد، وهو الشيء الذي لا يلاقي ما تُضافان إليه، فيُخَيَّل إليك صحة استعمال أحدهما في مكان الآخر عند التعبير على مغايرة شيء لآخر.

وربها جرَّ أك على ذلك وجدانُك كثيرًا من المتكلمين يُطلقون أحدَهُما في مكان الآخر، إلا أنك إذا رجعتَ إلى أصل الوضع فوجدتَ «غير» اسمًا دالاً على إثبات المغايرة، ووجدتَ «دون» ظرفًا دالاً على مكانٍ ناء عن المضاف إليه، خالجَك الظنُّ

⁽۱) الدينوري: أدب الكاتب، ص٩٧ - ١٣٨.

⁽٢) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسهاعيل: فقه اللغة، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص٢٤. وعما قاله الثعالبي: «كل ما علاك فهو سهاء، كل أرض مستوية فهي صعيد...، كل ما يُستحيا من كشفه فهو عورة... كل نازلة شديدة بالإنسان فهي قارعة... كل بُستان عليه حائط فهو حديقة.»

بأن اختلاف وضعِها لا بد أن يكون مؤثِّرًا في فرق ما بينهما، فيظهر له أثرٌ في مواضع استعمالهما، فتظنَّ أن «غيرًا» تكون أولَى بالتعبير عن المعنى المقصودُ منه إثباتُ شيءٍ موجودٍ مغايرٍ للمضاف إليه، وتظن أن «دون» أولَى بالتعبير عن معنى مقصودٌ منه الإخبارُ بالمضادة والتجافي للمضاف إليه، فإذا تأملتَ في قول المعرِّي:

لاَ تَطْلُبَنَّ مِنْ غِيرِ حَظٍّ رُتْبَةً قَلْمُ البَلِيغِ بِدونِ حَظٍّ مِغْزَلُ (١)

بان لك تضلعُ المعرِّي في العربية، وحسنُ اختياره لوقع الكلام؛ لأنه لمَّا أراد اليأسَ من تطلب المرتبة الرفيعة بشيء من الأشياء غير البخت أتى بلفظة «غير» الدالة على الذات لمناسبة تعلق الطَّلَب بالذات، ولما أراد إفادة عدم جدوى البلاغة بدون بخت أثبت أن قلم البليغ إذا حلَّ في مكان بعيد عن الحظ، كان كالمِغْزل. فلو أن المعري عكس فجاء بدون في الأول، وغير في الثاني، لكان صحيحًا في الظاهر خطأ عند التأمل، إذ لا يتعلق الطلب بالدون، ولا يكون قلم البليغ مصاحبًا لأشياء هي مغايرة لحظ، ولو أتى بكلمة غير فيها أو بدون فيها لمَا سلم من الخطأ في أحد اللفظين.

ومع تحذريك من الغفلة عن هاته الفروق، ينبغي لك أن تحذر من الغلوِّ في دعوى وجود الفرق بين مترادفات كثيرة. فيرمى بك ذلك إلى تعسفاتٍ ثقيلة، مثل مَنْ تطلَّب الفرقَ بين القعود والجلوس، وبين النأي والبعد، وبين الكذب والمين.

⁽١) لم أجده في اللزوميات ولا في سقط الزند، وقد ذكر ابنُ كثير وابن خلكان البيتين التاليين منسوبين للمعرى، حيث جاء أولهم مختلفًا قليلاً عما أورده المصنف، وهما:

لاَ تَطْلُبِ بِنَ بِآلَ قِ لَ لَكُ رُتُبَ قَ قَلَ مُ البَلِي خِ بِغَ بِرْ جَدَّ مِغْ زَلُ سَكَنَ السَّ إَكَانِ السَّ إَءَ كَلاَهُمَ اللهِ هَ ذَا لَ لَهُ رُمْ حُ وَهَ ذَا أَعْ زَلُ ابن كثير القرشي الدمشقي، عهاد الدين أبو الفداء إسهاعيل بن عمر: البداية والنهاية، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧/١٤١٧)، ج ١٥، ص٧٥٣؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: وفيات الأعيان، ج١، ص١١٤. هذا ومعنى البيت كها أورده المصنف أقوم ولفظه به أسعد.

عطف أحد المترادفين على الآخر:

من غرائب استعمال العرب في المترادف عطفهم أحد المترادفين على الآخر بالواو، لقصد التأكيد. وكان أصلُ العطف في العربية أن يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه؛ لأن الواو حرفٌ يفيد مطلقَ تشريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم. وقصدُ التشريك يقتضي شيئين يشتركان في شيء، فالشيءُ الواحد لا يشارك نفسه وإن تعددت ألفاظه. فإذا جاز تعقيبُ اللفظ بمرادفه للتوكيد، لم يجز اقتران ذلك بحرف التشريك، وكأن العربَ قصدوا من عطفَ أحد المترادفين اقتران ذلك بحرف التشريك.

وكأن العربَ قصدوا من عطف أحد المترادفين المبالغة في التأكيد بإيهام السامع أنه يُلقَى إليه خبرٌ آخر، حتى إذا وجده عينَ الأول استقرَّ في ذهنه أشدَّ استقرار، وتمكن منه أكملَ تمكن.

وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَشَكُواْ بَثِي وَحُرِّنِيَ إِلَى اللّهِ ﴾ [يوسف:٢٨]، وقوله: ﴿أَنَ اللّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجُونِهُمْ ﴾ [التوبة:٢٨] وقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة:٤٨] وقوله: ﴿ أُولَتِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَتُ مِن زَبِهِمْ وَرَحْمَةً ﴾ [البقرة:١٥٧].

قال طرفة بن العبد:

فَ اللهِ أُرَانِي وَابِ نَ عَمِّ ي مَالِكً مَا مَتَ ي أَدْنُ مِنْ هُ يَنْ أَ عَنِّ ي وَيَبْعَدِ؟ (١) وقال الحطيئة:

⁽١) البيت من المعقلة. ديوان طرفة بن العبد، ص ٣٥.

أَلاَ حَبَّـــــذَا هِنْـــــدٌ وَأَرْضٌ بِهَـــا هنـــدُ وَهِنْدٌ أَتَى مِنْ دُونِهَـا النَّـائيُ وَالبُعْـدُ (١) وقال عدي بن زيد:

وقَدَّدَتِ الأَدِيمَ لِرَاهِشَدُهُ وَأَلفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمِينَا (٢)

وهذا هو الذي أوهم بعضَ الأئمة انتفاءَ ترادف المترادفات، وهو تعلقُ بالاستعمال النادر لإبطال أصلِ ظاهر.

⁽۱) البيت من قصيدة من خمسة عشر بيتا. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط۱، ۱۱۷/ ۱۹۸۷)، ص٦٤.

⁽٢) سبق توثيق هذا البيت.

فرق لغوي مغفول عنه: $^{(1)}$

هو الفرقُ بين كلمة الضَّر بالإدغام وكلمة الضَّر بالفك. أجملتْ كتبُ اللغة في هاتين الكلمتين إجمالاً سَرَتْ منه إلى ألسن المستعملين أخطاءٌ باستعمالهم كلمة الضرر بالفكِّ فيما يساوي معاني كلمة الضر بالإدغام، غافلين عما تضمنه سرُّ عدم إدغام الحرفين في كلمة الضرر من التنبيه على الاحتراز من استعمالها فيما يساوي معنى كلمة الضر المدغمة.

فوجب بسطُ هذا البحث وتحقيقُه، ذلك أن في اللغة فرقًا في اعتبار بنية الفعل يظهر أثرُه في حالة مصدره. فالمصدر الذي على وزان فَعَل، إنها يجيء مصدراً من الفعل الذي ماضيه على زنة فَعِل بكسر العين، ومضارعه على وزن يفعَل. وهذه البنية مصوغة لأفعال السجايا والوجدان، مثل فهم وفرح وجوى، ولأفعال الاتصاف بالعاهات، مثل مرض وعمي وشلل وزمن.

فلأجل ذلك ففعل ضر الماضي إذا استعمل متعديًا فحركة عينه في الماضي تقدر بالفتح؛ لأن مضارعه مضموم العين. قال تعالى: ﴿ لَنَ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَكُ الله تقدر بالفتح؛ لأن مضارعه مضموم العين. قال تعالى: ﴿ لَنَ يَضُرُّوكُمْ مِّن ضَلَ ﴾ [المائدة:١٠٥]، فهو جارٍ على قاعدة أن المضاعف المتعدِّي المفتوح العين في الماضي ينقاس في مضارعه ضمُّ العين عدا ما استثنى مما جاء بالكسر على خلاف القياس، أو جاء بالوجهين (الضم والكسر). ومصدر ضرّ

⁽۱) مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة: مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٥)، الجزء الثامن (ص٤٨٤-٤٨٨). ونشر كذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.

هذا المتعدي الضَّرّ، بوزن فَعْل، كالنصر مفتوح الضاد. وقد وجب فيه إدغامُ أول مثليه؛ لأن أولها ساكنٌ وثانيهما متحرك. فالإدغام واجب، فلذلك قالوا: ضَرَّ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ [الفرقان:٣].

واسم المصدر منه الضُّرُّ (بضم الضاد)، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرَّ عَنكُمْ ﴾ النعل: ﴿ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرُّ والضُّرُّ لغتان في مصدر ضر المتعدي جريًا على ما جاء باللغتين في الأسماء، نحو الشَّهْد والشُّهْد، تغليبًا لجانب الجمود في المصدر على جانب الاشتقاق، والقولُ الأول أصح وأقيس.

فأما إذا استُعمل ضر فعلاً لازمًا، فهو حينئذ بمعنى صار ضريرًا، أي: عَمِيَ، فتعين أن يكون وزنُه فعِل بكسر العين في الماضي؛ لأنه وزن أفعال العاهات والأحزان ونحوها. فقياسُ مضارعه أن يكون مفتوح العين، فيقال يضَرُّ (بفتح الضاد)، كما يقال عَمِيَ يَعْمَى وشَلِلَ يَشْلَل. واعلم أنِّي لم أعثر على مضارع ضر في كلامهم، إلا في قول بشار:

إِذَا ذُكِرَ الحِبَابُ بِهَا أَضَرَّتْ بِهَا عَيْنٌ تَضَرُّ عَلَى الحِبَابِ(١)

وقد وجدته في نسخة ديوان بشار غيرَ مضبوط، فضبطتُه بفتحة على الضاد. ولم أعثر أيضًا على ذكره أو ذكر زنة ماضيه من أصحاب كتب اللغة المعروفة لنا، مثل الأساس [للزمخشري]، والصحاح [للجوهري]، واللسان [لابن منظور]، والقاموس، والتاج، والمخصص لابن سيده، وإصلاح المنطق [لابن السكيت]، ومفردات الراغب، والمشارق لعياض، والنهاية لابن الأثير.

⁽۱) ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٨/ ٢٠٠٨، تصويرًا عن طبعة الدار التونسية للنشر)، ج١/١، ص٢٧١. والبيت من قصيدة من بحر الوافر قالها بشار في حبيبته الرباب المكناة بأم بكر وفي الفخر.

وإذ لم يذكروا فيه أنه جاء على خلاف القياس، فهو محمولٌ على جريانِه على القياس في الماضي والمضارع. وقد دل على ذلك أيضًا مصدرُه، فإنهم قالوا في مصدره الضرر بدون إدغام؛ لأنه جاء على مثال فعل. وكلُّ ما كان من الأسماء مضاعَفَ المثلين على هذا المثال وشبهه، فإنه يتعين فيه الفكُّ، ولا يجوز الإدغام، وعللوه بالخفة الحاصلة بالفتح مثل: طلل، ولبب، وجلل.

وأنا أرى أن علة الفكّ فيه التفرقةُ بين الفعل والاسم في الأكثر، ثم طُرِدَ البابُ على وتيرة واحدة. فإذن للّ قالوا في المصدر ضرر، علمنا أن الماضي بوزن فعل (بكسر العين)، وأن المضارع بوزن يفعَل (بفتح العين). ومن أجل ذلك، لا يُطلق الضرر بالفك إلا على ما كان من الأضرار عاهة، فالعمى ضرر والزمانة ضرر. قال تعلى: ﴿لّا يَسْتَوِى ٱلْقَاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي ٱلظّرَرِ ﴾ [النساء: ١٥] أي: العمى والزمانة. وقد فسر المفسرون الآية بذلك (١)، فلا يشمل من أصيب بضر في ماله أو في أهله.

وفي صحيح البخاري عن زيد بن ثابت أن رسول الله عليه أملى عليه: ﴿ لا يَسْتَوِى ٱلْقَاعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِى ٱلضَّرَرِ ﴾ [انساء: ١٥٥]، فجاء ابن أم مكتوم وهو يمليها علي، فقال: يا رسول الله، والله لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان أعمى. فأنزل الله على رسوله ﴿ غَيْرُ أُولِى ٱلضَّرَرِ ﴾ (٢). ولم يُستعمل الضرر في غير ما هو من العاهات فيها بلغنا من كلام العرب، ولا رأينا مَنْ صرح به من الأئمة المروي عنهم.

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: النحاس، أبو جعفر: معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ۱۹۸۸)، ج٢، ص ١٧٠؛ القرطبي: الجامع الأحكام القرآن، ج٧، ص ٥٥-٥٠.

⁽۲) «عن ابن شهاب، عن سهل بن سعد الساعدي أنه قال: رأيت مروان بن الحكم جالسًا في المسجد، فأقبلت حتى جلست إلى جنبه، فأخبرنا أن زيد بن ثابت أخبره: أن رسول الله عليه أملى عليه: ﴿ لا يَسْتَوِى ٱلْقَعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾. قال: فجاءه ابن أم مكتوم وهو يمليها علي، فقال: يا رسول الله، لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان رجلاً أعمى، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله على فخذى، ففقلت على حتى خفت أن ترض فخذى، ثم سرى عنه، فأنزل الله عز وجل:

ولكن وقع في كتاب الأقضية من الموطأ عن يحيى المازني أن النبي على قال: «لا ضرر ولا ضرار»، هكذا رواه المازِنِيُّ مرسَلاً (١)، وإن كان قد أُسْنِدَ بهذا اللفظ عن أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت وعائشة وابن عباس في غير الموطأ من سنن ابن ماجة ومسند أحمد ونحوهما من الكتب التي تُخرِّج الصحيحَ ودونه بأسانيد مختلفة (٢).

فَلْنَنْقُلِ الكلامَ إلى الاحتجاج بالحديث في العربية، وهي قضية مختلفة (٣) مهما سكت عنها المتقدمون. وقد منع الاحتجاج به ابنُ الضايع الإشبيلي (١٤)، وقال أبو

^{= ﴿} غَيْرُ أُولِي الضَّرَدِ ﴾. » صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث٤٥٩٣، ص٥٨٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٨٩٨، ص٧٥٧. واللفظ للبخاري.

⁽۱) مالك بن أنس: الموطأ برواياته الثهانية، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ١٥٢/ ٢٠٠٣)، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٥٦، ج٣، ص٥٧٣.

⁽۲) أخرجه بهذا اللفظ فقط ابن ماجه. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة الربعي القزويني: سنن ابن ماجه، نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، «أبواب الأحكام»، الحديثان ٢٣٤-٢٣٤١، ص٣٥٥، وأخرجه أحمد عن ابن عباس بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبه في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع.» ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ٢١٤١/ ١٩٩٥)، «مسند عبدالله بن عباس»، الحديث ٢٨٦٥، ج٥، ص٥٥، وأورده الحاكم عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار، من ضارَّ ضارَّه الله، ومن شاقَّ شاقَّ الله عليه»، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه.» الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب البيوع»، الحديث ٠٧٤، ج٢، ص٧٤، وانظر تخريجه مفصلاً في المصدر المذكور في الحاشية السابقة، ص٧٢٥-٧٥٠.

 ⁽٣) كذا في المطبوع، وقد يكون هناك سقط، فلعل الكلام يكون أقوم لو قيل: «وهي قضية مختلف
فيها»، والله أعلم.

⁽٤) هو أبو الحسن على بن محمد بن على بن يوسف، الكناني، الإشبيلي، النحوي، المعروف بابن الضايع، تُوفِّي سنة ٦٨٠هـ. من أصحاب أبي على الشلوبين، وأستاذ أبي حيان الأندلسي. من تصانيفه الرد على الإيضاح لأبي على الفارسي، وشرح الجمل الكبير للزجاجي في النحو، وشرح كتاب سيبويه. قال ابن الضايع كها نقل عنه السيوطي: «تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأثمة -كسيبويه وغيره- الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على =

حيان: «إن الأئمة من البصريين والكوفيين لم يحتجوا بالحديث، وتبعهم على ذلك المتأخرون.»(١) وأجاز الاحتجاج بالحديث ابنُ مالك وابنُ هشام الأنصاري(٢).

ويُؤخذ من كلام الأئمة ما يؤيد القولَ الأول؛ إذ قالوا: لا تُقبل روايةُ اللغة إلا من الرواة الثقات، يعنون بالرواة رواةَ العربية المتصدين للرواية؛ إذ لا نشك في أن شرط قبول نقل الناقل في اللغة أن يكون قاصدًا نقلَ اللغة، فلا تؤخذ العربية تبعًا

القرآن وصريح النقل عن العرب. ولولا تصريحُ العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأوْلَى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي على لأنه أفصحُ العرب. السيوطي، جلال الدين: الاقتراح في علم أصول النحو، نشرة بعناية محمود سليمان ياقوت (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٦/١٤٢٦)، ص٩٥.

⁽۱) وتمام كلام أبي حيان: «قد أكثر المصنف [ابن مالك] من الاستدلال بها وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب، وما رأيتُ أحدًا من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره. على أن الواضعين الأولين لعلم النحو المستقرئين للأحكام من لسان العرب -كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلي بن المبارك الأحر وهشام الضرير من أئمة الكوفيين - لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على ذلك المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس»، ثم قال بعد أن ذكر الأسباب الداعية لعدم الاحتجاج بالحديث في التقعيد النحوي: «وإنها أمعنتُ الكلام في هذه المسألة لئلا يقول مبتدئ: ما بال النحويين يستدلون بقول العرب -وفيهم المسلم والكافر - ولا يستدلون بها رُوي في الحديث بنقل العدول كالبخاري ومسلم وأضرابها؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث.» السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ص ٩٠ - ٩ وص ٩٤ و وكلام أبي حيان هذا ورد في كتابه «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل»، ولم يتيسر لى الاطلاع عليه.

⁽۲) لم أعثر على نص بعينه يقرر فيه ابنُ مالك رأيه في الاحتجاج بالحديث، ولكن يبدو أن العلماء استنبطوا مذهبة في ذلك من كثرة استشهاده بالحديث عند تقرير القواعد النحوية وشرحها. وفي ذلك يقول السيوطي: «كان أمة في الاطلاع على الحديث، فكان أكثر ما يستشهد بالقرآن، فإن لم يكن فيه شاهدٌ عدل إلى أشعار العرب.» السيوطي، جلال يكن فيه شاهدٌ عدل إلى أشعار العرب.» السيوطي، جلال الدين عبد الرحن: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الفكر، ط۲، ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹)، ج۱، ص١٣٤. وانظر بحثًا مستفيضًا لهذه المسألة في: حسين، محمد الحضر: دراسات في العربية وتاريخها (دمشق: المكتب الإسلامي ومكتبة الفتح، ط۲، ۱۹۸۰)، ص١٦٠.

لنقله في غرض آخر؛ لأن الناقلَ إنها يضبط ويتحرى في نقله فيها يخص الغرضَ الذي لأجله ينقل؛ لأن المقصود من الخبر النسبةُ الخبرية لا الضمنية.

فالراوي المتصدي لرواية الأحاديث لإفادة أحكام شرعية لا يهمه من الألفاظ الا مواردُها المفيدة للمعاني دون صيغها المفيدة لاختلاف كيفيات تلك المعاني. فإذا لم يكن نقله صريحًا في غرضه الذي تصدى لأجله، رجع أمرُ نقله إلى أنه احتجاجٌ بحسن الظن به في تحري الصواب من جميع جوانبه، وذلك غيرُ مقنع في إثبات اللغة. وقد عدوا من القواعد الأصلية أن الكلام إذا سيق لمعنى لا يُحتجُ به في معنى آخر. على أنه قد حفظ الخطأ عن كثير من الأئمة بتصحيف أو نحوه.

ورواةُ الحديث قد يقع لهم الغلطُ في عربية ما يروونه، وممن عُدَّ من هذا الباب هشيم بن بشير السلمي من أئمة الحديث. قال النضر بن شميل، وهو من أئمة اللغة: كان هشيم لحَّانًا، وهو الذي روى حديث: "إذا تزوج امرأة لدينها وجمالها كان فيها سداد من عوز" (١)، رواه بفتح السين من سداد. والصواب سِداد -بكسر السين- في قصة مدونة في كتب اللغة والأدب (٢). فلعل النبي عَلَيْ قال: "لا ضر ولا ضرار"، فغيرها الراوي لا ضرر.

⁽۱) البرهان فوري: كنز العمال، «كتاب النكاح»، الحديث ٤٤٥٨٨، ج١٦، ص٣٠١. بلفظ: «من تزوج امرأة لدينها وجمالها كان له في ذلك سداد من عوز»، وذكر أن الحديث رواه ابن النجار عن ابن عباس.

⁽۲) ذكر القصة الحريري حيث قال: «ويقولون هو سَداد من عوز، فيلحنون في فتح السين، والصواب أن يقال بالكسر. وجاء في أخبار النحويين أن النضر بن شميل المازني استفاد بإفادة هذا الحرف ثهانين ألف درهم. ومساق خبره ما أخبرنا به أبو علي بن أحمد التُستري، عن حميد بن الحسن بن سعيد العسكري اللغوي، عن أبيه، عن إبراهيم بن حامد، عن محمد بن ناصح الأهوازي قال: حدثني النضر بن شميل قال: كنت أدخل على المأمون في سمره، فدخلت ذات ليلة وعلى ثوب مرقوع، فقال: يا نضر، ما هذا التقشُّف حتى تدخل على أمير المؤمنين في هذه الحُلُقان؟ قلت: يا أمير المؤمنين، أنا شيخ ضعيف، وحرُّ مرو شديد، فأتبرد بهذه الخلقان، قال: لا، ولكنك قَشِف. ثم أجرينا الحديث، فأجرى هو ذكرَ النساء فقال: حدثنا هشيم عن مجالد عن الشعبي عن ابن

فإذا درجنا على عدم الاحتجاج بالحديث في العربية، فهذا الحديثُ لا يثبت به استعمالٌ في العربية لما يتطرقه من الاحتمالات بالنسبة للرواة لا بالنسبة لقائل اللفظ المروي، فلا يكون ذلك شاهدًا لغويًّا. وإذ درجنا على الاحتجاج به تعين:

إما أن نرده إلى الرواية بالمعنى بأن درج الرواة على استعمال مولَّد، وإما أن نؤوله: إما بالحَمل على الشذوذ، مثل قول أبي النجم: «الحَمْدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَلِ» (١٠). والشاذ يغتفر لأهل اللسان، ولا يتابعون عليه في استعمال غيرهم.

عباس رضي الله عنها قال، قال رسول الله على: "إذا تزوج الرجلُ المرأة لدينها وجمالها كان فيه سَداد من عوز"، فأورده بفتح السين، قال: فقلت: صدق يا أمير المؤمنين هشيم، حدثنا عوف بن أبي جميلة عن الحسن عن علي بن أبي طالب رضوان الله عليه قال، قال رسول الله على: "إذا تزوج الرجل المرأة لدينها وجمالها كان فيه سِدَادٌ من عوز"، قال: وكان المأمون متكنًا فاستوى جالسًا، وقال: يا نضر، كيف قلت سِداد؟ قلت: لأن السَّداد ها هنا لحن، قال: أو تُلحِّنني؟ قلت: إنها لَحَن هشيم -وكان لحَّانة- فتبع أميرُ المؤمنين لفظه، قال فها الفرق بينهها؟ قلت: السَّداد -بالفتح القصد في الدين والسبيل، والسِّداد -بالكسر - البُلغة، وكل ما سددت به شيئًا فهو سِداد، قال: أو تعرف العرب ذلك؟ قلت: نعم، هذا العرجي يقول:

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَى الْفَصَاعُوا لِيَوْم كَرِيمَ قَوْسَدَادِ ثَغْرِر.» الخاسم بن علي: درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧)، ص١٤٦-١٤٦. وانظر البيت في: الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ص١٤٦-١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/١، ص٢٦٤-٢٦٥ (نشرة الحسين). أبو النجم هو المفضَّل بن قُدامة، ينتهي نسبه إلى ربيعة بن نزار، «وهو من رُجَّاز الإسلام الفحول المقدَّمين، وفي الطبقة الأولى منهم». الأصفهاني: الأغاني (نشرة الحسين)، ج٤/١٠، ص١١٣. قيل إن أبا النجم ولد أثناء حكم معاوية بن أبي سفيان، وربها كان ذلك في آخر خلافة معاوية. أما

وفاته فكانت سنة ١٣٠ على أرجح الأقوال. وتمام البيت كما هو شائع:

الحَمْ لَهُ العَ لِيِّ الأَّجْلَ لِ الوَاحِدِ الفَ رُدِ القَدِمِ الأَوَّلِ وهو من أرجوزة اسمها «أم الرجز» من ثمانية ومائتي مشطور، أنشأها الشاعر في مدح هشام بن عبد الملك، وهذا لفظ المشطور الأول في الديوان، وجاءت رواية الأصفهاني له بلفظ: «الحمد لله الوهوب المجزل». أما المشطور الثاني فلفظه في الديوان: «الواهب الفضل، الوهوب المجزل». ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جران (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جران (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، ١١٨ -١١٨)، ص٣٣٧-٣٦٣؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٤/١٠، ص١١٤ - ١١٨.

وإما بتأويله بأن الذي أوجب الفكّ هو قصدُ الإتباع والمزاوجة بين اللفظين (الضرر والضرار)؛ فإن كليها لا إدغامَ فيه. فرُوعِيَ ذلك في المقارنة تحسينًا، وهو من ضروب البديع، كما قال النبي على في حديث وفد عبد القيس في الصحيح: «مرحبًا بالوفد غير خزايا ولا ندامي»(۱)، فجمع نادمًا على ندامي لموافقة صيغة خزايا، إذ ليس فَعَالَى من صيغ جمع فاعل، بل هو من صيغ جمع فعلان، والندمان هو المنادم. ومن هذا النوع قولُ الشاعر:

هَتَّ اكُ أَخْبِيَ ةٍ، وَلاَّحُ أَبْوِبَ ةٍ يُخَالِطُ البِّرُ مِنْهُ الجِدَّ وَاللِّينَا(٢)

⁽۱) «عن أبي جمرة قال: كنت أقعد مع ابن عباس، يجلسني على سريره فقال: أقم عندي حتى أجعل لك سهماً من مالي، فأقمت معه شهرين، ثم قال: إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي على قال: «من القوم» أو «من الوفد؟» قالوا: ربيعة. قال: «مرحبًا بالقوم، أو بالوفد، غير خزايا ولا ندامى»، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر الحرام، وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمُرْنا بأمر فصل، نخبر به مَنْ وراءنا، وندخل به الجنة. وسألوه عن الأشربة: فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع: أمرهم بالإيهان بالله وحده، قال: «أتدرون ما الإيهان بالله وحده». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس». ونهاهم عن أربع: عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت. وربها قال: المقير. وقال: «احفظوهن، وأخبروا بهن مَنْ وراءكم».» صحيح البخاري، وكتاب العلم»، الحديث ٨٨، ص٠٤٨.

⁽۲) البيت منسوب لأبي كعب تميم بن أبي بن مقبل من بني العجلان من عامر بن صعصعة، من الشعراء المخضرمين، عمّر قريباً من مائة وعشرين سنة. وُلد حوالي ٥٧٠م أي سنة قبل الهجرة، أسلم ولم ير النبي على وتوفي قريباً من عام ٧٠هـ. عده ابن سلام في الطبقة الخامسة من شعراء الجاهلية مع خداش بن زهير بن أبي ربيعة والأسود بن يعفر والمخبّل السعدي. رثى عثمان بن عفان، وتحزب مع معاوية بن أبي سفيان في صفين، وهجا كلاً من النجاشي والأخطل. يشتمل شعره المطبوع على خمس وثهانين قصيدة ومقطوع. والبيت المستشهد به لم يذكره ابن قتيبة (الشعراء والشعراء) ولا البغدادي (منتهى الطلب) فيها أورداه من شعره، ولا ضمنه المصطاوي فيها حققه من شعره. ويبدو أنه بيت مفرد، وقد اختلف علماء اللغة والأدب اختلافاً كبيراً في نسبته، فمنهم من نسبه إلى ابن مقبل، ومنهم من نسبه إلى القلاخ بن حُبانة، ومنهم من أطلقه بدون نسبة. ولذلك أدرجه عزة حسن ضمن القصائد والأبيات المختلف في نسبتها، وذكر المصادر التي أوردته. الجمحي، محمد بن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق جوزف هل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ص ٢١؛ ديوان ابن مقبل، تحقيق عزة حسن (بيروت/ حلب: دار الشرق العربي، ١٤١٦/ ١٩٩٥)،

إذ جمع بابًا على أبوبة. وقوله على لنساء: «ارجعن مأزورات غير مأجورات» (١) بهمز مأزورات، وأصله موزورات؛ لأنه من الوزر وهو الإثم، وإنها همز إتباعاً لقوله «غير مأجورات».

والحاصل أننا إن قبلنا الاحتجاج به تعين أن يحمل لفظ النبي على الذي جاء على خلاف القياس مجملاً يناسب فصاحته وبلاغته (٢). ويستخلص من هذا كله أن

⁼ ص ٢٨٤. وكان ابن مقبل قلقاً بين ما عهده واعتاد عليه في الجاهلية وما حصل من تحول وتبدل في الأفكار والأوضاع في ظل الإسلام، وهو ما جرى به شعره تعبيراً عن حنينه لما كان في حياته الأولى. انظر دراسة ضافية في حياته وشعره في: الفيفي، عبدالله: شعر ابن مقبل: قلق الخضرمة بين الجاهلي والإسلامي (جازان: منشورات نادي جازان اديب، ط ١، ٢٤٢٠/١٤٩٩).

⁽۱) «عَن عَلِي قَالَ: خرج رَسُول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس. فقال: «ما يجلسكن؟» قلن: ننتظر الجنازة. قال: «هل تغسلن؟» قلن: لا. قال: «هل تغسلن؟» قلن: لا. قال: «هل تغسلن؟» قلن: لا. قال: «هل تعدائله محمد بن يزيد القزويني: لا. قال: «فارجعن مأزورات، غير مأجورات».» ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، نشرة بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ)، «كتاب الجنائز - باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز»، الحديث والتوزيع، ط١، بدون ضعفه الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٧١/ ٢٠٠٠)، الحديث ٢٧٤٧، ج٢، ص٢٦٢-٢٠٥.

⁽۲) قال المصنف في تعليق له على الحديث: «وقد جاء هنا لفظ لا ضرر والمقصود به الإضرار، وكان الاستعمال يقتضي أن يقال: لا ضُرَّ؛ لأن الضرر بدون إدغام غير مستعمل إلا اسمًا للضرارة من عمني أو زمانة، كما في قوله تعالى: ﴿ غَيْرُ أُولِي الضَّررِ ﴾ [الساء: ٩٥]؛ لأنه مصدر ضرر بكسر عين الكلمة فتجيء على فتح العين في المصدر فيمتنع إدغامه، وأما ما عداه فليسَ جائيًا مِنْ فعل المكسور العين؛ فلذلك [جاء] مصدره بسكون العين فيتعين إدغامُه، ولم أعثر على استعماله في غير ذلك. فإن كان ما وقع هنا لفظًا نبويًا وهو الظاهر، فهو شاذ. وقد يكون مسوغه المزاوجة بينه وبين لفظ ضرار في كون كليهما بالفك، والمزواجة تسوِّغ نخالفة القياس. ومما حسَّنها هنا أن الجملة جرت مجرى المثل، ولذلك لا تُغيَّر. وقد شاع استعمالُ الضرر بمعنى الضَّر في كلام العلماء، وفي كتب الفقه، لكني لم أظفر له بشاهدٍ في كلام الفصحاء غير هذا الذي في الحديث.» ابن عاشور، محمد الطاهر: كشف المغطى نن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، تحقيق طه علي بوسريح التونسي (القاهرة: دار كشف المغطى نن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، تحقيق طه علي بوسريح التونسي (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون، ط١٠ ٢٠ ٢٠ ١/٢)، ص ٣٢٢.

الشُّر والضَّر أعمُّ من الضرر، فيصح إطلاقُ الضُّر والضَّر على المعنى الذي يطلق عليه الضَّر والضَّر. عليه الضرر، ولا يصحّ إطلاقُ الضرر على كل ما يُطلق عليه الضُّر والضَّر.

وأما ما وقع في صحاح الجوهري من قوله: «الضَّرُّ خلافُ النفع، [وقد ضره وضاره بمعنَّى]. والاسم الضرر... ويقال: لا ضرر عليك»(١)، فهو مما انفرد به. وقد ذكر الأئمةُ أن الجوهري لا يُؤخذُ ما انفرد به، وقد أوهمه الفيروزآبادي في مواضع كثيرة. قال التبريزي: «لا يُشك في أن في كتاب الصحاح تصحيفًا لا شك أنه من المصنِّف لا من الناسخ.»(١) وقال الأزهري: «لا يُقبل من الجوهري ما انفرد به.»(٣)

⁽١) الجوهري: الصحاح، ج٢، ص٧١٩-٧٢٠ (باب الراء - فصل الضاد).

⁽٢) لم أتمكن من توثيق هذا الكلام المنسوب للخطيب التبريزي فيها أمكنني مراجعته من كتب اللغة والأدب، بها فيها مصنفاته هو نفسه. ولعل ضليعًا في علوم العربية يدلني عليه.

⁽٣) قال السيوطي: «قال الجوهري في الصحاح: سائرُ الناسَ جميعُهم. قالَ ابن الصلاح في مشكلات الوسيط قال الأزهري في تهذيبه: أهلُ اللغة اتَّفقوا على أن معنى سائر: الباقي، ولا التفات إلى قول الجوهري؛ فإنه ممَّن لا يُقْبَل ما يَنْفَرد به. انتهى. وقد انتصر للجوهري بأنه لم ينفرد به، فقد قال الجواليقي في شرح أدب الكتاب: إن سائر الناس بمعنى الجميع، وقال ابنُ دُريد: سائر الناس يقع على مُعْظمه و جُلّه. وقال ابن برّي: يدلُّ على صحَّة قول الجوهري قول مضرّس:

فَ عَسَنُ أَنْ يَعِ فُرَ المسرءُ نَفْسَه وَلَ يُس لَهُ مَنْ سَائر النَّ اس عاذرُ. » المزهر، ج١، ص١٠٥-١٠. وقد حكى ابن معصوم (ت١١٢هـ) هذا الكلام المنسوب إلى الأزهري، وذكر أن حكمه على الجوهري «بالغلط من وجهين: تفسيره له بالجميع، وذكره في سي ر، وحقه أن يُذكر في س أر؛ لأنه من السؤر بالهمز. » ثم أضاف: «وتعقبه النواوي [كذا!] فقال: بل هي لغة صحيحة لم ينفرد الجوهري بها »، إلخ. ابن معصوم المدني الحسيني، على بن أحمد بن عمد: الطراز الأول والكناز بها عليه من لغة العرب المعول (لندن: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٣١هـ)، ص٢٧٣-٢٧٤. وبالرجوع إلى مصنفات الأزهري، لم نجد هذا الكلام المنسوب إليه، لا في معجمه «تهذيب اللغة» ولا كتاب «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي». وانظر كلام الجوهري: «وسائر الناس: جميعهم» في: الصحاح، ج٢، ص٢٩٢ (باب الراء – فصل السين).

ووقع في «الأساس» ما يوهم ظاهرُه موافقة كلام الأزهري(١)، لكنه ليس بنص بل هو محتمل للتأويل.

ومن أهم الواجبات الحفاظُ على فروق العربية ودقائق استعمالها، وإبقاءُ ما شذ عن ذلك غير متجاوِزٍ موقعَه لا يرخص لأحد في اتباعه؛ لأن ذلك يفضي إلى تلاشي رونق العربية وضياعه. فأنا أسترعي أفهام الأساتذة أعضاء المجمع لتلقي منها على هذا البحث شعاعًا، فإذا أبدوه اطمأنت نفسٌ تطير من توقع الخطأ شعاعا.

⁽۱) يشير المصنف بذلك إلى كلام الزمخشري: «ضرر: ضرَّه ضررًا وضاره ضرارًا... ولحقه ضررٌ ومضرةٌ ومضار.» أساس البلاغة، ج١، ص٥٧٩.

لفظ «كل» حقيقة في الكثرة أيضًا مثل الشمول (⁽⁾

معلومٌ من اللغة أن كلمة (كل) اسم موضوع للدلالة على الإحاطة، وفيه إبهام اقتضى ملازمته الإضافة إلى اسم ذي أجزاء أو أفراد يبين إبهام «كل». ولكونه دالاً على الشمول، كان ضدُّه لفظ «بعض» بشهادة فصيح الكلام، ففي الحديث الصحيح أن خرباقًا السلمي الملقب ذا اليدين لَــَّا صلى مع النبي على العصرَ فسلم النبي على من اثنتين أو ثلاث، قال له خرباق: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال له النبي على «كل ذلك لم يكن»، قال له خرباق: «بل بعض ذلك قد كان» (٢).

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٩، العدد ٢، ١٩٣٧/١٣٥٦ (ص١٣٦-١٣٦). وقد أعيد نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء الثامن، ١٩٥٥ (ص١٩٣-١٩٥). وقد جاء في مجلة المجمع الحاشية الآتية: «عُرض هذا البحث لابن عاشور عضو المجمع المراسل على المؤتمر وقرر نشره في المجلة (الجلسة الثانية لمؤتمر ٢٩ من يناير سنة ١٩٥٠).»

⁽۲) صحيح البخاري، «كتاب السهو»، الحديثان ۱۲۲۸-۱۲۲۹، ص۱۹۹؛ صحيح مسلم، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديثان٥٧٣-٥٧٤، ص١٦-٢١٢؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: سنن الترمذي، نشرة بعناية خالد عبد الغني محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۲۰۲۷)، «أبوابُ السهو» الحديث ۹۳۹، ص١٢١. و ذو البدين – ويقال ذو الشالين – هو عمير بن عبد عمر بن نضلة بن عمرو بن غُبشان الخُزاعي، ويُكنى أبا محمد. كان يعمل بيديه جميعًا فقيل ذو البدين. وقيل: آخى الرسول على بينه وبين يزيد بن الحارث بن فُسْحُم، وقُتِلاً جميعًا ببدر، وكان ذو البدين ابن بضع وثلاثين سنة، كذا ترجم له ابن سعد. الزهري، محمد ابن سعد بن منيع: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق على محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط۱، ابن سعد بن منيع: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق على محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط۱، الفتح: «قوله: صلى بنا رسول على ظاهرٌ في أن أبا هريرة حضر القصة، وحمله الطحاوي على المجاز فقال: إن المراد به صلى بالمسلمين. وسببُ ذلك قولُ الزهري إن صاحب القصة استشهد ببدر، وفقال: إن المراد به صلى بالمسلمين. وسببُ ذلك قولُ الزهري إن صاحب القصة استشهد ببدر، وفقال: إن المراد به صلى بالمسلمين. وسببُ ذلك قولُ الزهري إن صاحب القصة استشهد ببدر،

فهذا ما لا سبيل إلى الشك فيه من وضع اللغة العربية، فلذلك إذا وقع لفظ «كل» بعد اسم مدلوله ذو أفراد أفاد توكيد بشمول أفراده حتى لا يُتوهم أن المتكلم أطلقه على غالب أفراده، وأنه غاب عن ذهنه بعضُ أفراده. وهذا هو المعدود في ألفاظ التوكيد المعنوي والملازم الإضافة إلى ضمير موافق للاسم السابق. وأما إذا وقع غير تابع قبله، فلا بدَّ من إضافته إلى اسم ظاهر أو مضمر لغير قصد التوكيد أو يكون منونًا بتنوين عوض عن لفظ المضاف إليه المعلوم من الكلام نحو قوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ أَتَوَهُ دَنِخِينَ ﴿ النمل: ١٨٧] حتى لا تفارقه الإضافة إلى ما يبينه، وهو دالٌ على شمول أفراد ما أضيف هو إليه.

هذا هو الذي نجده لاستعمالات لفظ «كل» في دواوين اللغة، مثل صحاح الجوهري ولسان العرب ومغني اللبيب. ولكن الفيروز آبادي زاد عليهم زيادةً أدخل بها إشكالاً في اللغة، فقال في القاموس: «وقد جاء (كل) بمعنى بعض،

فإن مقتضاه أن القصة وقعت قبل بدر، وهي قبل إسلام أبي هريرة بأكثر من خس سنين. لكن اتفق ألمد ألمدة الحديث - كما نقله ابن عبدالبر وغيره - على أن الزهري وهم في ذلك، وسببه أنه جعل القصة لذي الشهالين، وذو الشهالين هو الذي قتل ببدر وهو خُزاعي واسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة. وأما ذو اليدين فتأخر بعد النبي علمه المنه الخرباق على ما يأتي البحث فيه. وقد وقع عند مسلم من الطبراني وغيره. وهو سلمي، واسمه الخرباق على ما يأتي البحث فيه. وقد وقع عند مسلم من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة: «فقام رجل من بني سليم»، فلما وقع عند الزهري بلفظ فقام ذو الشهالين، وهو يعرف أنه قتل ببدر، قال الأجل ذلك إن القصة وقعت قبل بدر. وقد جوز بعضُ الأثمة أن تكون القصة وقعت لكل من ذي الشهالين وذي اليدين، وأن أبا هريرة روى الحديثين فأرسل أحدهما وهو قصة ذي الشهالين، وشاهد الآخر وهي قصة ذي اليدين، وهذا محتملٌ من طريق الجمع. وقبل يُحمل على أن ذا الشهالين كان يقال له أيضًا ذو اليدين وبالعكس، فكان ذلك ابن أبي كثير عن أبي سلمة في هذا الحديث عن أبي هريرة بلفظ: "بينها أنا أصلي مع رسول الله على وقد اتفق معظمُ أهل الحديث من المصنفين وغيرهم على أن ذا الشهالين غيرُ ذي اليدين، ونص على وقد اتفق معظمُ أهل الحديث من المصنفين وغيرهم على أن ذا الشهالين غيرُ ذي اليدين، ونص على ذلك الشافعي رحمه الله في اختلاف الحديث." ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: فتح الباري ذلك الشافعي رحمه الله في اختلاف الحديث." ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ)، ج١، ص٧٩٤.

ضِدُّ» (1)، وأشار صاحبُ تاج العروس في شرحه إلى أن مستَنَدَه في ذلك إلى كلام الفيومي في «الإنصاف»(٢).

فأما كلام الفيومي في المصباح، فمخالف لكلام القاموس؛ لأنه قال: «وقد يُستعمل بمعنى الكثير كقوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْعٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف:٢٥]، أي كثيرًا؛ لأنها إنها دمرتهم ودمرت مساكنهم دون غيرهم، [ولا يُستعمل إلا مضافًا لفظًا أو تقديرًا] (٣)، وهو كلام غير محمود، وأحسن ما فيه قوله: «بمعنى الكثير».

وأما كلام ابن السيد في الإنصاف، فإنها اذكر في باب الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص مثالاً، وهو قوله تعالى: ﴿ وَأُوتِيَتَ مِن كُلِ شَيْءٍ ﴾ [النمل:٢٣]، فسنتكلم عليه. وأما قوله: ﴿ تُكَمِّرُكُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الاحقاف:٢٥]، فهو من العام المخصوص، خصصه قوله: ﴿ فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى ٓ إِلّا مَسْنَكِنُهُم ۗ ﴾ [الاحقاف:٢٥]، فعلم أن المدمَّر عينُ المساكن. فقد توارد كلامُ الفيومي وكلامُ ابن السيد على هذا الشاهد المؤوّل بأنه من العام المخصوص (3).

⁽١) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج٣، ص٥٢٥ (باب اللام: فصل الكاف).

⁽٢) الزبيدي: تاج العروس، ج٣٠، ص٣٣٩. ولفظ كلامه: «وقد أورد بعض ذلك الفيومي في مصباحه، وأشار إليه ابن السيد في الإنصاف.»

 ⁽٣) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير، نشرة بعناية يجبى مراد (القاهرة: مؤسسة المختار،
 ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ص٣٢٥.

قال في «تاج العروس» نقلاً عن شيخه: «وعلى استعمال «كل» (١) مُمل قولُ عثمان الله حين قيل له: «أبأمرك هذا»؟ فقال: «كل ذلك [- أي بعضُه -] عن أمري، وبعضه بغير أمري.» (٢) ومع كون هذا الكلام المنسوب إلى عثمان لم يثبت بلفظه عمن يوثق به من أئمة اللغة، فإنه لا شاهدَ فيه؛ لأن قصاراه أنه عام مخصوص بلفظ متصل به، فلم تخرج كلمة (كل) الواقعة فيه عن معنى جميع الأفراد إلا بعد ذكر لفظ آخر. والعام المخصوص مرادٌ عمومه تناولاً، وذلك نظير الاستثناء من لفظ دال على العموم. ثم قال في تاج العروس: «وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ مُمّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثّمَرَتِ ﴾ [النمل: ١٦]. (٢)

وأقول: أما الآية الأولى فلا شاهد فيها؛ لأن الأمر للإلهام والتسخير، فأكلها من كل الثمرات ممكن لها عند تمكنها وما يتيسر لها. وأما الآية الثانية فإن تنوين «شيء» للتعظيم بقرينة استعظام حالة ملكة سبأ، فلا حاجة إلى إخراج «كل» عن معنى الإحاطة بها أضيفت إليه. على أن كلام القاموس اقتضى أن كلمة «كل» تُطلق على مطلق البعض، أي: قليلاً كان أو كثيراً. ويؤيده قوله: «ضِدٌ»، أي: ضِدٌ لمعنى جميع الأجزاء؛ لأن أصل الضدية تقتضي تمام المقابلة، ولا أحسب أحدًا يقول بأن لفظ «كل» يطلق على الواحد ولا العدد القليل.

والذي يجب في هذا أن كلمة «كل» تُطلق على الكثير من جنس ما تضاف إليه، وعلى العظيم منه القائم مقامَ الكثير؛ لأن ذلك قريبٌ من أصل المعنى الموضوع له كلمة «كل»، إذ هو مبنيٌّ على تنزيل الأكثر أو المهم منزلةَ الجميع لعدم الاعتداد بها عدا ذلك. وهو استعمالٌ مجازي، ثم شاع وكثر في الكلام؛ لأن كلامَ العرب مبنيٌّ على التوسع، واستغنى عن قرينة المجاز حتى ساوى الإطلاقَ الحقيقيَّ في كثرته أو

⁽١) أي استعمال كل بمعنى بعض، حسب ابن الأثير شيخ الزبيدي.

⁽۲) الزبيدي: تاج العروس، ج۳۰، ص٣٣٩.

⁽٣) المرجع نفسه.

قاربها في مقامات لا يُقصد فيها الادعاء ولا المبالغة. فطرأ بذلك معْنَى جديدٌ لهذا اللفظ خارجٌ عن حد المجاز، لعدم احتياجه إلى القرينة. وقد يكون اللفظُ مجازًا، فيكثر استعمالُه حتى يساوي الحقيقة فيصير حقيقة.

قال السيوطي في المزهر: "إن المجاز متى كثر استعمالُه صار حقيقة عرفًا، وإن الحقيقة متى قل استعمالُه صارت مجازًا عرفاً". وذكر القرافي في تنقيح الفصول أن الوضع يطلق على جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو الوضع اللغوي، ويطلق على غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهرَ فيه من غيره (٢).

ومن أسباب كثرة المفردات اللغوية اشتهارُ المجازات، والاتساعُ في الإطلاقات؛ فإن المجاز إذا كثر استعمالُه في الكلام اشتهر فاستغنى عن نصب

⁽۱) أورد المصنف ما نقله عن السيوطي بتصرف تقديبًا وتأخيرًا، ونصه: «فالحقيقة متى قل استعهاله صارت مجازًا عُرفًا، والمجاز متى كثر استعهاله صار حقيقة عرفا.» ثم قال: «وأما بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال، لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات.» المزهر، ج١، ص٢٩١، والحقيقة أن ما قاله السيوطي مبني على كلام الإمام الرازي حيث قال عند كلامه على المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز: «المسألة الثانية: في أن اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازًا معًا؟ أما بالنسبة إلى معنى واحد: فإما أن يكون بالنسبة إلى وضعين، أو إلى وضع واحد؛ فأما الأول فجائز؛ لأن لفظ الدابة بالنسبة إلى الحمار حقيقة بحسب الوضع اللغوي، مجازٌ بحسب الوضع العرفي. وأما الثاني فهو محال؛ لامتناع اجتماع النفي والإثبات في جهة واحدة. المسألة الثالثة: في أن الحقيقة قد تصير مجازًا وبالعكس؛ الحقيقة إذا قل استعمالها صارت مجازًا عرفيًا، والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية.» الرازي: المحصول، ج١، ص٢٤٥.

⁽٢) ص ٢٥ طبع النهضة بتونس. – المصنف. ساق المصنف كلامَ القرافي بتصرف يسير، وتمام لفظه: «فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدًا، وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهرَ فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي نحو الصلاة، والعرفي العام نحو الدابة، والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين. » القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٨٤٥/ ٢٠٠٧)، ص ٤٨.

القرينة. فحينئذ يساوي الحقيقة، أو يقاربها، أو يصير أشهرَ منها. وقد عدوا من أسبابِ المصير إلى المجاز دون الحقيقة في الكلام شهرة المجاز. ولقصد ضبط هذا الاستعمال وضع العلامة الزمخشري كتابه «أساس البلاغة» في اللغة (١).

وما اتسعت اللغةُ وكثرت مفرداتها إلا بمثل هذه التوسعات التي هي مسمى الوضع عند التحقيق، إذ ليس وضعُ اللغة بتصدي أفراد أو جماعات لجمع حروف تتركب منها كلمات تجعل لمعان مخصوصة.

بَهَا كُلُّ ذَيَّالٍ وَخَنْسَاءَ تَرْعَوِي إِلَى كُلِّ رَجَّافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدِ (٢) وَقَالُ ذَو الرمة:

جَاكُلُّ خَوْثَاءِ الحَشَا مَرْئِيَّةٌ رَوَّادٌ يَزِيدُ القُرْطُ سوء قذالْمَا(٣)

⁽١) وقد سبق للمصنف جلبُ شيء من كلام الزمخشري في هذا المعنى، وانظر أساس البلاغة، ج١، ص١٦.

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص١٣٨ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٩٠ (نشرة ابن عاشور). البيت من قصيدة من بحر الطويل، قالها النابغة حين أغار النعان بن وائل بن الجُلاح الكلبي على بنى ذبيان وسبا سبيًا كانت فيه عقرب ابنة الشاعر نفسه، وفي ذلك قصة.

⁽٣) ديوان ذي الرمة، ص ٢٤١. والبيت من قصيدة طويلة (٩٣ بيتًا) من بحر الطويل، قالها في هجاء بني امرئ القيس. ومعنى خوثاء: المسترخية البطن، ورواد: تذهب وتجيء، والقذال: جَماع مؤخر الرأس.

وقال أيضًا:

بَا كُلُّ خَوَّارٍ إِلَى كُلِّ صَعْلَةٍ ضَهُولٍ وَرَفْضِ المُدْرِعَاتِ القَرَاهِبِ(١)

وقد تكرر ذلك في شعر النابغة وذي الرمة، وتكرر هذا المعنى ثلاث مرات في بيتين من شعر عنترة وهو قوله:

جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ بِكُرِ حُرَّةٍ فَلَرَكُنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَاللَّهُ اللَّاءُ لَمْ يَتَصَرَّمُ (٢) سَحًّا وَتَسْكَابًا، فَكُلَّ عَشِيَّةٍ يَجُرِي عَلَيْهَا المَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمُ (٢)

لا جرم أن كثرة استعمال «كل» في معنى الكثير يوجب إثباتَ هذا المعنى في دواوين اللغة، ويقتضي إصلاح قول القاموس: «وقد جاء استعمال كل بمعنى بعض، ضدُّ» ""، بقولنا: «وبمعنى الكثير»، ويزاد ذلك أيضًا في المستدركات على لسان العرب وتاج العروس، وتُذكر له شواهد على طريقة لسان العرب والتاج.

⁽۱) المصدر نفسه، ص ٣١. والبيت من قصيدة عنوانها «ألا طرقت ميّ» من بحر الطويل. والخوار: ولد الغزال، والصعلة: الظبية الصغيرة الرأس. ضهول: قليلة اللبن، والمذرعات: البقر ذوات الأولاد، والقراهب: المسنات.

⁽٢) سبق توثيق البيت وبيان ما هناك من اختلاف في روايته.

⁽٣) سبق توثيق كلام الفيروز آبادي.

$^{(\gamma)}$ قولهم: «كان مما يفعل كذا

[تقديم]

لقد صدق ابن فارس إذ قال: «ما بلغنا أن أحدًا ممن مضى ادعى حفظَ اللغة كلها» (٢). وقال: «إن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله» (٣). وبنى على قوله ذلك أن زعم أن الفقرة الأخيرة الواقعة في كتاب العين، وهي: «هذا آخرُ كلام العرب»، لا يُظن أنها من كلام الخليل؛ فإن الخليل أجلُّ من أن يقول هذه الكلمة (٤).

وقال الإمام الشافعي في كتاب الرسالة في أصول الفقه: «لسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودًا فيها مَنْ يعرفه»(٥). ثم قال:

⁽۱) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج ٩، ١٩٥٧ (ص١٦١-١٢١). قال محرر في الحاشية: «عرض هذا البحث في الجلسة الحادية عشرة من جلسات مؤتمر المجمع في دورته الثامنة عشرة. وأحيل إلى لجنة الأصول فقررت اعتبار هذا التركيب اصطلاحًا لغويًّا يقصد منه الكثرة، وقد يقال على القلة أحياناً. ووافق مجلس المجمع على ذلك في جلسة ٢٦ مايو سنة ١٩٥٧». ونشر هذا البحث في محاضر جلسات الدورة ١٨ للمجمع (ص٥٠٥-٥١) وعليه تعقيبات (ص٥١١-٥١٥).

⁽٢) ابن فارس: الصاحبي في فقه العربية، ص٢٤.

⁽٣) وقد ترجم ابن فارس بابًا بعنوان: «باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليلٌ من كثير، وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله». المصدر نفسه، ص٣٦.

⁽٤) قال ابن فارس: «فأما الكتاب المنسوب إلى الخليل وما في خاتمته من قوله: هذا آخر كلام العرب، فقد كان الخليل أورع وأتقى لله جل ثناؤه من أن يقول ذلك». المصدر نفسه، ص٢٤.

⁽٥) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبدالمطلب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج١: الرسالة، ص١٧.

«فإذا جُمِع علمُ عامة أهل العلم أتى على لغتهم، وإذا فُرِّق علمُ كلِّ واحد منهم ذهب عليه الشيء منها ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره»(١).

وهذا نصُّ جيد من الشافعي ذي المكانة السامية في العربية، البالغ بها مرتبة الندين يُحتج في العربية بأقوالهم. فيتبين أن العربية، وإن جلت عن أن يحيط بها علم أحد كما قال ابن فارس، لا تعدم عناية أئمة اللغة والنحو والأدب والتفسير والحديث بحفظ كثير منها بحيث يلتئم من مجموع الجهاز اللغوي المحفوظ جميعُ لغة العرب أو معظمُها المهم منها. فإن فات منها فائت أو أميت مائت فما هو عليه بالمأسوف، ولأهل اللغة غنية عن ندوره بالفصيح المألوف.

هذا واللغة تنقسم إلى كلم؛ أي مفردات، وإلى كلام؛ أي مركبات. فالمفردات منها أسهاء أعيان، وأسهاء أحداث -أي أحوال الأعيان-، وروابط وهي الكلهات التي تفيد معاني نسبية من قبيل الأكوان صالحة للربط بين أسهاء الأعيان بعضها مع بعض بأن تفيد حدوث معنى بين اسمين من أسهاء الأعيان، وتسمى حروف المعاني، وهي شبيهة بأسهاء الأحداث؛ فإن قوله تعالى: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ ﴾ [المؤمنون:٢٠] ربطت الباء بين ضمير الشجرة وبين الدهن فكان المعنى أنها موصوفة بالنبات وأنها متلبسة بالدهن، فأفادت الباء معنى لم يتوصل إلى إفادته باسم الحدث، فإن النبت لا يفيد إلا نابتًا، فإذا أريد التأليف بين النابت وبين مسمى اسم آخر ولم يمكن تَعلَّق فعل النبات به، احتيج إلى حرف يصل بينها على معنى كون من الأكوان الخاصة، وهذه الأكوان الخاصة هي المعبر عنها بالمعاني الجزئية.

⁽۱) تصرف المصنف في هذا الجزء من كلام الشافعي بتغيير بعض ألفاظه ربها ليناسب سياق الكلام هنا. ولفظ الشافعي: «والعلم بذلك [أي بلسان العرب] عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منه عليه شيء، فإذا جُمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فُرِّق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره.» المصدر نفسه، ص١٧.

وهذه الأنواع الثلاثة موضوعة بالوضع الشخصي، وقد دون لإحصائها علم متن اللغة. ومنها -أي المفردات- المشتقات، وهي كلمات ذات صيغ تدل على ما قامت به الأحداث وما تعلقت به، وعلى أزمانها. ومعظمها مصوغة من أسهاء الأحداث، أو مصوغة مما نزل منزلة أسهاء الأحداث بها يؤخذ من أسهاء الدوات فيصير كالحدث، مثل تحجر وتنمر. ولكونها كذلك، كانت موضوعة بوضع تابع لوضع ما تُصاغ منه.

ومعنى الصيغة أنها كيفيةٌ خاصة وقوالبُ مختلفة تشتمل على حروف الأحداث أو بعض حروفها، بجعلها على حركات معينة أو بضميمة حروف إليها. ولكون هذه الصيغ معينة الأشكال ومختلفتها، كانت موضوعة بالوضع النوعي المعروف في فن الوضع؛ أعني أنها وضعت بقواعد كلية تنطبق كلُّ قاعدة منها على الجزئيات التي تتحقق القاعدة فيها، وقد دُوِّن لها علمُ الصرف.

وأما المركباتُ فهي موضوعة بالوضع النوعي، سواء في كيفية انتظام بعضها مع بعض وتقديم بعضها على بعض بحسب ما يفيد مراد المتكلم من حصول معاني مفرداتها، أو في كيفية ذكر ما يُذكر منها وحذف ما يُخذف في اللفظ وهو منوِيٌّ في النفس أو في أحوال أواخر الكلم المتركبة هي منها، بحسب ما يعجل بفهم مراد المتكلم أو ما يدفع اللبس عن مراده. وتلك أحكامُ الإسناد والتعلق وآثارها في المفردات من هذه الحيثية، وقد دُوِّن لها علمُ النحو.

وقد يتداخل بعضُ علوم العربية مع بعض في التعرض إلى أحوال الشيء الواحد بناءً على اختلاف اعتبار أهل العلوم في تلك الأحوال، فكلٌ يرى لبعض الاعتبارات مزيد اختصاص بعلمه، فتجد له ذكرًا في علمين أو أكثر. ولكن إذا لم تكن اعتباراتٌ مختلفة للألفاظ تعيَّنَ أن يختصَّ بها العلمُ المدوَّنُ لموضوعها في الاصطلاح بعد تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها. فإذا ذُكرت ألفاظٌ في غير كتب العلم المختص بها باعتبار موضوعها عُدَّ ذكرُها في تلك الكتب تطفلاً، وإن كان هذا المختص بها باعتبار موضوعها عُدَّ ذكرُها في تلك الكتب تطفلاً، وإن كان هذا

التطفلُ شائعًا في كتب العربية وبخاصة كتب النحو. فبان بهذا أن لعلم متن اللغة مزيد اختصاص بالبحث عن مفاد الكلم المفردة، ذلك المفاد الذي يختلف عند التركيب في الكلام.

ثم قد يكون استعالُ العرب تركيبًا في معنى ليس مما يُفاد بواسطة اجتماع معاني مفردات ذلك التركيب، ولكنه يشابه استعالاً جمليًّا، فيصير ذلك التركيب بمنزلة مفرد موضوع للدلالة على معنى واحد بحيث لا يفي تفكيكُ معاني مفرداته بجميع المعنى المراد منه، فينعزل هذا الصنف عن الانضواء تحت موضوع النحو، ويأوي إلى الانضواء تحت موضوع علم متن اللغة.

وسبب ذلك ليس هو بالخاصية والبحث، بل لحدوث استعمال استعمل به بعضُ أهل اللسان تركيبًا في معنى واحد يفاد منه عند إطلاقه إما باعتماد على مجاز أو كناية أو تمثيل. ثم يتكرر استعمالُه كذلك في ذلك المعنى تكررًا ناشئًا عن استجادة أذواق سامعيه باستعماله في منتدياتهم أو أسواقهم عقب سماعهم إياه المرة بعد المرة، حتى يصير التركيب - في دلالته على مجموع ذلك المعنى - مُماثِلاً لحال دلالة المفردات على معانيها الموضوعة هي لها، بحيث ينتقل المعنى الحاصل منه عما كان ينحلُ منه بحسبها اجتماعُ معاني مفرداته إلى معنى جديد مصطلح عليه غير منحل من مجموع مفرداته، بحيث لو سمعه غيرُ المهارس لاستعمالهم لما فهم منه ما أرادوه وإذا سمعه المهارس لهم وقع في نفسه موقعًا عظيًا لما فيه من جزيل المعنى وخفة اللفظ.

وهذا مثل التراكيب التي خفيت فيها ملاحظة المعاني الموضوعة هي لها نحو قولهم: «كذب عليك كذا»، بمعنى التحريض على تحصيله. ومثل التركيب الذي ينطلق به ناطق بليغ في قصة جرت، فيؤخذ منها ويستعملونه لقصد التذكير بها احتوت عليه تلك القصة، وهي الأمثال. حتى ترى ما كان كلامًا قد صار بمنزلة كلمة مفردة فتحتاج إلى ما تبنى عليه من لفظ ظاهر أو مقدر.

فإذا صارت المركباتُ إلى هذا الحد كانت حَرِيَةً بأن تُدرج في دواوين متن اللغة، ولهذا نراهم يذكرون الأمثالَ في مواد كتب اللغة. وأحقُّ منها بذلك الكلامُ

الذي خَفِيت فيه المناسبةُ بين معاني مفرداته وبين المعنى الذي يُراد منه في الاستعمال، أو تردَّدَ الأئمةُ في أيِّ مفرداته كان منشأً لإفادة ذلك المعنى، فيكون صنيعُ أهل اللغة الجزم بحصول ذلك المعنى بقطع النظر عن منشئه.

المقصد:

فمن المركبات التي استعملت استعمال كلمة مفردة ما وقع في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ عِلِسَانَكَ لِتَعَجَلَ بِهِ عَلَى الله يعالى عن التنزيل شدة إذا به إلى القيامة:١٦]، قال ابن عباس: «كان رسول الله يعالى من التنزيل شدة إذا نزل عليه الوحي، وكان مما يحرك لسانه وشفتيه، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ عِلِسَانَكَ لِتَعَجَلَ بِهِ عَلَى الله على قوله: «مما لِتَعَجَلَ بِهِ عَلَى الله الله على قوله: «مما يحرك شفتيه» ابن الأثير في النهاية، وبينه عياض في المشارق، قال: «معناه كثيرًا ما يحرك به شفتيه... قال ثابت (٢) في مثل هذا: كأنه يقول هذا من شأنه ودأبه، فجعل يحرك به شفتيه... قال ثابت (٢) في مثل هذا: كأنه يقول هذا من شأنه ودأبه، فجعل

⁽۱) وتمام الحديث ولفظه عن سعيد بن جبير: «كان رسول الله على يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه – فقال ابن عباس: فأنا أحركها لكم كما كان رسول الله على يحركها، وقال سعيد: أنا أحركها كما رأيت ابن عباس يحركها، فحرك شفتيه – فأنزل الله تعالى: ﴿لاَ ثُمِرَا فِيهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ عَلَى الله عَلَيْ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرُ اللهُ الله عَلَيْ وَقُرُ اللهُ اللهُ عَلَيْ مَعْهُ وَقُرُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَيْ اللهُ الله

⁽٢) هو ثابت بن حزم بن عبدالرحمن العوفي السرقسطي أبو القاسم، المالكي، قاضي سرقسطة. سمع من ابن وضاح، وسمع بمكة وبمصر. ولد سنة ٢١٩ وتوفّي بسرقسطة في رمضان سنة ٣١٣هـ. =

(ما) كناية عن ذلك، يريد ثم أدغم النون. وقال غيره: معنى مما هنا ربها، وهو من معنى ما تقدم؛ لأن ربها تأتي للتكثير أيضاً.» (١)

وفي مسلم في حديث النجوم أمنة السهاء: «وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السهاء» (٢)، تكون «مما» هنا بمعنى ربها التي للتكثير، وقد تكون فيها زائدة. وأقول: شواهد هذا الاستعال كثيرة في الحديث والشعر، ذكر عياض منها قول ابن عباس المتقدم، ومنها قول رافع بن خديج: «كنا نُكرِي الأرض بالناحية، منها مُسَمَّى لِسَيِّد الأرض، قال: فمها يُصاب ذلك وتسلم الأرض، ومما يُصاب الأرض ويسلم ذلك» الخرت. ومنها قول ابن عباس: «إن رسول الله كان مما يقول لأصحابه: «من رأى منكم رؤيا فليقصَّها أعبرها له» (٤). ومنها قول البراء بن عازب: «كنا إذا صلينا خلف رسول الله مما نحب أن نكون عن يمينه.» (٥) ومنها قولُ أبي حية النميري:

كان بصيرًا بالحديث والعربية والشعر، ألف كتاب الدلائل في شرح ما أغفله أبو عبيدة وابن قتيبة من غريب الحديث. قال أبو علي القالي: ما أعلم أنه وُضع بالأندلس كتابٌ مثله. قال ابن الفرضي: ولو قال أبو علي: ما وضع بالشرق مثله، ما أبعد. ترجمه في الديباج. - المصنف.

⁽۱) اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: مشارق الأنوار على صحيح الآثار في شرح غريب الحديث، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ٢٠٠٢)، ج۱، ص٦٢٢.

⁽٢) سيأتي ذكر هذا الحديث وتخريجه كاملاً في نهاية هذا البحث.

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الحرث والمزارعة»، الحديث٢٣٢٧، ص٣٧٣-٣٧٤.

⁽٤) صحيح مسلم، «كتاب تعبير الرؤيا»، الحديث ٢٢٦٩، ص ٨٩٥.

⁽٥) في مسند ابن أبي شيبة. انظر «مختصر إتحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة» للشهاب أحمد البوصيري الكناني المتوفى سنة ١٨٠ في الإمامة. – المصنف. وتمام الحديث عن البراء قال: «كنا إذا صلينا خلف رسول الله على أحببنا أن نكون عن يمينه، يُقبل علينا بوجهه. قال: فسمعته يقول: «رب! قني عذابك يوم تبعث (أو تجمع) عبادك.» صحيح مسلم، «باب صلاة المسافرين وقصرها»، الحديث ٧٠٩، ص٧٠٨.

وإنَّا لَيَ اللَّسَانَ مِنَ الكَبْشَ ضَرْبَةً عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِي اللِّسَانَ مِنَ الفَمِ (۱) وإنَّا أزيد منها قولَ مالك بن أسهاء الفزاري:

وقد أغفلت كتبُ اللغة هذا اللفظ، لولا أنْ تنبه له شراحُ الحديث. ولكن تعرض إليه السيرافي في «شرح كتاب سيبويه»، وهو متأخِّرٌ عن ثابت السرقسطي. قال سيبويه: «اعلم أنهم مِمَّا يُحذفون الكلمَ وإن كان أصله في الكلام غير ذلك» إلخ (٣).

قال السيرافي: "[قوله: عِمَّا يَحذفون،] أراد رُبَّها يحذفون، وهو يستعمل هذه الكلمة [أي: عِمَّا] كثيرًا في كتابه. والعربُ تقول: أنت مما تفعل كذا، أي: ربها تفعل. وتقول العرب أيضًا: أنت مما أن تفعل، أي: أنت من الأمر أن تفعل. فتكون ما بمنزلة الأمر (أي الشيء)، وأن تفعل بمنزلة الفعل (أي مصدر فعل، أي: بمنزلة هذا اللفظ)، ويكون أن تفعل في موضع رفع بالابتداء وخبره مما، وتقديره: أنت

⁽۱) ذكره ابن هشام في «مغني اللبيب» في مبحث «من». وأبو حية شاعرٌ من مخضرمي الدولتين [الأموية والعباسية]، وهو شاعر مقدم فصيح، احتج أئمة الاستعمال بكلامه. - المصنف. ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ج١، ص٣٥٣. والبيت هو الثاني من بيتين من بحر الطويل. شعر أبي حية النميري، تحقيق يحيى الجبوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥)، ص١٧٤.

⁽۲) البيت مذكور في مواضع من كتب الأدب، وعمن ذكره ابن قتيبة في كتاب «الشعراء». وقائله مالك ابن أسهاء، شاعر أموي ممن احتج بشعره في العربية، واحتج بشعره صاحب «لسان العرب». – المصنف. هو مالك بن خارجة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري، من سادة غطفان. قال فيه ابن قتيبة: «كان شاعرًا غزِلاً ظريفًا.» وهذا البيت من شعر قاله في جارية له، قد جاء فيه لفظ «الناعتون» بدل «السامعون». الدينوري: الشعر والشعراء، ص ٤٧٠.

⁽٣) سيبوبه: الكتاب، ج١، ص٠٥. وتمام الكلام: «اعلم أنهم مما يُخذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويُعَوِّضون، ويستغنون عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمَلَ حتى يصير ساقطا.»

فعلك كذا وكذا من الأمر الذي تفعله.» (١) وأخذه منه ابن هشام في «مغني اللبيب» عند الكلام على معاني من. فقال: «العاشر (من معانيها) مرادفة ربها، وذلك إذا اتصلت بها كقوله:

وإنَّا لِمَا نَضْرِبُ الكَبْشَ ضَرْبَةً عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِى اللِّسَانَ مِنَ الفَحِ

قاله السيرافيُّ وابنُ خروف وابنُ طاهر والأعلم (٢)، وخرَّجوا عليه قولَ سيبويه: واعلم أنهم مما يحذفون كذا. قال ابن هشام: «والظاهر أن مِنْ فيهما ابتدائية وما مصدرية، وأنَّهم جُعلوا كأنَّهم خُلِقوا من الضرب والحذف مثل: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴾ [الانبياء: ٢٧] (٣).

فاحتمل كلامُه مخالفتَهم في أن جعلواها بمنزلة «ربها»؛ لأن «ربها» لا تتعين للتكثير. واحتمل أنه فسر كلامَهم بحمله على إرادة التكثير. وكذلك فسر عياض كلامَ ثابت السرقسطي، وانتقلوا من كونها بمعنى ربها؛ لأن ربها التي حمل عليها هي المفيدة معنى التكثير.

⁽۱) قال السيرافي تعليقًا على كلام سيبويه: «هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض»، قوله: «من الأعراض» يعني ما يعرض في الكلام، فيجيء على غير القياس». وما بين القوسين في كلام السيرافي شرح من المصنف، وما بين الحاصرتين في الموضع الأول مأخوذ من «شرح كتاب سيبويه»، وفي الموضع الثاني زيادة للتوضيح من الأستاذ إميل بديع يعقوب. السيرافي، أبو سعيد: شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ح٠٥٠.

⁽٢) السيرافي الحسن بن عبدالله، أبو سعيد، الإمام النحوي توُفي سنة ٣٦٨ ببغداد. ابن خروف علي بن محمد بن خروف الإشبيلي الأندلسي، توفي بإشبيلية سنة ٢٠٩ وعمره خمس وثمانون، له شرح على كتاب سيبويه [وهو مطبوع بعنوان: النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه]. ابن طاهر محمد بن أحمد طاهر الأنصاري الإشبيلي المعروف بالخدب [ت ٥٨٠هـ]، أخذ عنه ابن خروف، له طرر على كتاب سيبويه. يوسف بن سليمان الشنتمري الأندلسي المعروف بالأعلم المتوفى سنة ٢٧٦ كان من أثمة النحو والأدب وله تآليف قيمة. - المصنف.

⁽٣) الأنصاري، ابن هشام: مغني اللبيب، ج١، ص٣٥٢. وقد سبق توثيق كلام سيبويه قبل قليل.

وقد أشار ثابت السرقسطي والسيرافي وابن هشام إلى إبداء الرأي في كيفية الحذف التي اعتورت هذا التركيب، وأبقت فيه إفادة معنى التكثير أو معنى ربها أو غير ذلك، وهو واضحٌ من كلامهم. ومنه يظهر ترددُهم في منشأ معنى التكثير من هذا التركيب: فمقتضى كلام السرقسطي وما نقله عياض عن غيره أن منشأه هو حرف ما، ومقتضى كلام ابن هشام أن منشأ ذلك هو حرف من، ولذلك ذكره في عداد معاني «من».

وقد مضت عصورٌ على هذا التركيب لمَ يُحظ فيها بالنزوع إلى عِكْرِه (١) وحضن فراخه في وكره؛ فقد أهمله الجوهري في الصحاح، وابن منظور في كتاب لسان العرب، وأهمله أصولهم أ(١) لا محالة، وأهمله ابن الأثير في النهاية. فكان ذلك قصورًا في إحصاء اللغة إلى أن قُيضت له يقظةُ العلامة الفذ الفيروزآبادي فآواه إلى «القاموس المحيط»، فقال في باب الألف اللينة عند الكلام على حرف ما: «وإذا أرادوا المبالغة في الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة، قالوا: إن زيدًا مما أن يكتب، أي أنه مخلوقٌ من أمر، ذلك الأمر هو الكتابة.» (٣)

وأقره صاحبُ تاج العروس، فلم يشرحه ولا تَعَقَّبه، ولا بَيَّنَ مأخذَه، ولا المتشهد له، خلافًا لطريقته، فدل على أنه لم يطَّلع في هذا على شيء يرجع إليه. وإن اهتداء صاحب «القاموس» إلى ذكر هذا الاستعمال، وتفطنه إلى أنه يأوي إلى موضوع علم اللغة، واختصاصه بذلك دون سائر كتب اللغة، لَنْ جملة تدقيقاته وخصائصه، فلله دره!

ثم إنه بلا شك أخذه من كلام السيرافي، وإن سكوت صاحب التاج (تاج العروس) عن بيانه تقصيرًا في التزامه الذي اعتاده، لدليلٌ على سكوت المعلِّقين على

⁽١) العِكْر: الأصل، والعادة والديدن.

⁽٢) يعنى مَنْ اعتمد عليه الجوهريُّ وابنُ منظور في تآليفهما.

⁽٣) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٤٠٩.

القاموس من قبل صاحب التاج، وأنه لم يطلع على كلام السيرافي ولا على كلام ابن هشام. وبعد فإن كلام القاموس منتقَدٌ من أربع جهات:

الأولى: أنه اقتصر على الاستعمال الغريب الذي ثنى به السيرافي، ولم يذكر الاستعمال الخلى عن حرف أن الذي ابتدأ به السيرافي.

الثانية: أنه جعل المستفاد منه المبالغة في التكثير وهذا لم يدعه أحد، وإنها هو يفيد أصل التكثير.

الثالثة: أنه خص ذلك بالإخبار عن أحوال الناس لقوله: «عن أحد» مع أن ذلك لم يخصصه الذين تكلموا على معناه فهو يأتي في الإخبار عن أحوال الناس وعن أحوال الأشياء، كما في بيت مالك بن أسماء.

الرابعة: أنه ذكره في معاني ما، فأنبأنا بأنه جعل منشأ معنى الكثرة من حرف ما، وهو يخالف تفسير الأئمة ويخالف ما فسره هو نفسه، إذ قال: «أي أنه مخلوق من أمر»، وجعل مفاد «ما» مبهمًا يبينه ما بعده من الفعل. فكان حقُّه أن يذكره في معاني «من»، كما فعل ابن هشام في مغني اللبيب، والغفلات تعرض للأريب.

تذييل:

ينبغي التنبيه إلى أن هذا التركيب إذا استعمل هذا الاستعمال يجيء في موضع خبر المبتدأ، كما في بيت أبي حية وبيت مالك بن أسماء، ويجيء في موضع خبر كان كما في حديث ابن عباس في البخاري ومسلم وحديث البراء بن عازب في مسند ابن أبي شيبة، ويكون في موقع الحال كما في حديث رافع بن خديج. فمن ظن اختصاص ذلك بخبر كان فقد وهم.

والتنبيه إلى أن أصل استعماله في المعنى أن لا يصرح معه بلفظ الكثرة، فما وقع فيه لفظ كثير فهو جارٍ مجرى التفسير من الراوي أو مجرى التأكيد من القائل لخفاء دلالة التركيب على التكثير، ومثاله قول سمرة بن جندب: «كان رسول الله ﷺ يعنى

مما يُكثر أن يقول الأصحابه: «هل رأى أحدٌ منكم من رؤيا؟»»(١)، وقول أبي موسى: موسى: «وكان رسول الله كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السماء»(٢).

والتنبيه على أن قول السيرافي: «وتقول العرب أيضًا أنت مما أن تفعل» إلخ، غريبٌ لا يُعرف شاهدُه من فصيح الكلام، فضلاً عن كون حرف «أن» فيه غير واقع موقعًا [مناسبًا] (٢)، مع ما فيه من اجتماع ثلاثة حروف من حروف المعاني متوالية، وهي من وما وأن، سواء جعلت ما مصدرية أو زائدة.

الاقتراح:

فأقترح على المجمع اللغوي أن يسجل إلحاقَ هذا التركيب في القاموس الأكبر المزمع على تأليفه، وأن يكون إثباته في حرف من، وأن يستشهد له بشواهده التي ذكرتها وما عسى أن يلحق بها من الشواهد، وأن يثبت التنبيه على ما في كلام السيرافي من التوقف. والله يعصمنا من الزلل، ويزين معلوماتنا بالعمل.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب التعبير»، الحديث٧٠٤٧، ص ١٢١٥.

⁽٣) زيادة اقتضاها السياق؛ إذ في الكلام سقط.

صوغُ «مفعلة» من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف مما وسطُه حرفُ علة (١)

طالعتُ في الجزء الثاني من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع العلمي العربي ص ٣٢٦ بحثًا أُثيرَ في لجنة المجمع عن صوغ زنة مَفْعَلَة التي تدل على أرض فيها شيء ذو اسم معتل مثل تُوتٍ وخَوْخ وتِيْنٍ: هل تُصاغ بإعلال العين فيقال: متَاتة ومَخَاخَة وَمَتَانَة، أو تُصحَّح العينُ فيقال: مَتْوَتَة ومَخُوخَة ومَتْيَنَة؟

وجاء فيه أن البحث أحيل على مجمع اللغة العربية في القاهرة ليقرر فيه ما يسهّل عمل واضعي المصطلحات العلمية، وأن لجنة الأصول في مجمع اللغة العربية أخذت فيه قرارًا هو: «أن القاعدة في صوغ مفعلة مما وسطه حرف علة هي الإعلال، ولكن وردت ألفاظ كثيرة بالتصحيح مثل مثّوبَة ومَشْرَرة ومَصْيدة ومَقْودة ومَبُولَة، وأن بقاء الكلمة من غير إعلال أبين في الدلالة على المعنى. والإعلال في هذا الباب غير مستحكم، وقد أجيز التصحيح في الأفعال. فالإجازة في الأسهاء مقبولة لأن الأسهاء في هذا الباب محمولة على الأفعال في الإعلال، وأن مؤتمر المجمع في جلسته يوم ١٧ ديسمبر ١٩٥٩ وافق على قرار لجنة الأصول». قال المحرر: «ومنه يتضح جوازُ التصحيح (علاوةً على الإعلال) في صوغ مفعلة من أسهاء الأعيان الثلاثية الأحرف (التي ليس لها أفعال) كتُوت وخَوْخ وتِيْن. "(٢)

⁽١) مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، المجلد ٣٦، الجزء ١، ١٩٦١/ ١٩٦١ (ص٣٦-٤٢).

⁽٢) مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، المجلد ٣٥، الجزء ٢، ١٣٧٩/ ١٩٦٠ (ص٣٢٦-٣٢٧).

وأنا أُقَفِّي على قرار المجمع اللغوي، ثم أعود إلى ما استخلصته مجلةُ المجمع العلمي العربي، وسأُلفت نظرَ المجمع العلمي إلى ضبط هذه القاعدة وتحديد انتشار استعالها في الكلام، فأقول:

الصيغة التي جرى البحثُ والتحقيق بصددها هي خصوصُ صيغة مفعلة المصوغة من اسم جامد للدلالة على مكان يكثُر فيه مسمَّى ذلك الاسم. وهذا نوعٌ خاص من أنواع صيغة مَفْعَلة، وهو النوع الذي ليس مصدرًا نحو مَشْوَرَة، ولا اسمًا نحو مَشْيَخَة جمع شيخ، أو مفردًا نحو المشيخة اسمَ ولاية نحو مشيخة الإسلام ومشيخة الأزهر. فهذا النوع إذا كانت عينُه حرف علة متحرك إثر حرفٍ صحيح ساكن فتقتضي نقلَ حركة حرف العلة إلى الساكن الصحيح قبله، فينقلب حرف العلة إذن ألفاً.

غير أن هذه القاعدة إنها ضبطها علماءُ العربية بزَكانتهم في الأفعال بالأصالة، وفي الأسهاء المشابهة للأفعال المضارعة في حركات الحروف وفي حرف زائد قبل أصول الأسهاء. فكانت القاعدةُ مقصورةً على الأسهاء المشتقة من أسهاء المعاني (الأحداث)؛ لأنها لما أشبهت الأفعال في المادة وزادت بشبهها المضارع في الصورة استحقت الالتحاق بالفعل المضارع في وجوب نقل حركة العين المعتلة إلى الساكن الصحيح قبلها، وكلّ ذلك تعليلٌ وتوجيهٌ لما شمِع من الكلام العربي الفصيح.

أما صيغة مفعلة المشتقة من أسماء الأعيان الجامدة، فقد سكت أئمةُ التصريف عن التصريح بتطبيق قاعدة النقل والإبدال فيها، وعن استثنائها من تلك القاعدة. فيُظَنَّ أن قياسَ قواعد النقل والإبدال مطَّردٌ فيها، وقد يُشك في ذلك. لكنا قد نأخذ آراءهم فيها من الأمثلة التي يجري التمثيلُ بها لِما استُثنِيَ من قاعدة نقل حركة العين المعتلة إلى الساكن الصحيح قبلها، مثلها استثنوا صيغة مِفعال ومِفْعَل من تلك القاعدة، نحو مِسُواك ومِقْياس ومِقْوَل (وهو اللسان؛ لأنه آلةُ القول) ومِخْيُط.

وعند التأمل نجد هذه المفعلة قد تجاذبها ما يقتضي الإعلال -وهو قاعدة تحرك حرف العلة وانفتاح ما قبله - وما يقتضي التصحيح، وهو: أولاً أن التصحيح هو الأصل. ثانيًا أن إعلال ما أُعِلَ من الأسهاء كان بالحمل على الفعل، فجريانُه في الأسهاء المشتقة -وهي الصفاتُ والمصادر - واضحٌ لمشابهتها الأفعال في الاشتقاق. ثالثًا أن الإعلال إذا لم يكن موجِبُه تعذرَ النطق بالكلمة ولو لم تُعل -وهو الإعلال الذي لا بدَّ منه إذ يتعذر النطق بدونه، مثل قلب ألف ضارب واوًا إذا صغَّرت فقلت: ضويرب لتعذر النطق بالألف بعد ضمة التصغير - فإن موجِبَه طلبُ التخفيف، مثل إعلال الفاء من ميزان؛ فإنك لو أردتَ أن تنطق بالفاء مصححةً فقلت موْزان لم يتعذّرُ عليك، إلا أن إعلالها ياءً لمناسبة الكسرة أخفُّ في النطق.

وهذا غالبُ ما وقع من إعلالٍ في الكلمات العربية، فحقيقٌ جريانُه في الأفعال؛ لأنها كثيرةُ التداول في الكلام. وجريانُه في الأوصاف المشتقة من أسماء الأحداث تابعٌ لجريانه في أفعالها، لكثرة تداولها أيضًا، ولطرد الباب على وتيرة واحدة.

لهذا فإذا كان الإعلالُ مُوقِعًا في اللّبس، فمراعاةُ دفع اللبس أَوْلَى من طلب التخفيف. ألا ترى أنّهم أوْجَبوا تصحيحَ صيغة الإِفْعال إذا لم يكن لها فعلٌ ثلاثيّ، مثل أَغْيَمَتْ السياءُ، وأَعْوَل إذا رفع صوتَه بالبكاء؛ فهما مُصحَّحان! (١) وفي الاستفعال المشتق من اسم المعنى (الحدث)، مثل استَحْوَذَ واسْتَيْاً سَ؛ فهما مصححان، والمشتق من اسم جامد مثل استَنْوقَ الجملُ واستَتْيسَتِ الشاةُ؛ فهما مصحَّحان. وهذا الذي جزم به ابنُ مالك في التسهيل، وجعله قولاً فصْلاً بين إطلاق الجمهور في منع التصحيح في جميع ذلك، وإطلاق أبي زيد الأنصاري في جواز التصحيح في منع التصحيح في جميع ذلك، وإطلاق أبي زيد الأنصاري في جواز التصحيح في

⁽۱) «جاء في لسان العرب (غيم) ما نصه: وقد غامَت السهاء وأغامَت وأَغْيَمَتْ وتَغَيَّمَت وغَيَّمَت كله بمعنى؛ وبه نرى أن (أغيمت) لها فعل ثلاثي فلا يصح التمثيل بهذا الفعل، ويصح مثل (أَعْوَل) بمعنى رفع صوته بالبكاء؛ فإن الثلاثي بمعنى كثرة العيال، ففي اللسان (عول): وعَالَ وأعول وأعيل على المعاقبة عُؤُولاً وعِيالَة، كَثُر عِياله. قال الكسائي: عال الرجل يَعول، إذا كَثُر عياله.» - لجنة الأصول بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

جميع ذلك (١)، وكلامُ ابن مالك معضودٌ بالساع. وقد تحصل من هذا أن التصحيحَ أوضحُ دلالةً على المراد، ولهذا سَمَّى سيبويه التصحيحَ تبيينًا في كتابه (٢).

فأما صيغة مفعلة المصوغة من اسم جامد فبعيدٌ شبهها بالفعل في المعنى؛ لأنها غير مشتقة من الأحداث^(٣)، ولأنها قليلة الدوران في الكلام، فلا يُحتاج فيها إلى التخفيف، ولأنها لندرة دورانها قد يفضي إعلالها إلى جهل ما أُخذت منه أو التباسها ببعض المصادر الميمية. فتصحيحُ حروفِها متعيِّن؛ لأنه الأصل، وليُؤْمَنَ اللبس، ولضعف الحاجة فيها إلى التخفيف بالإعلال.

ألا ترى أنك لو صُغتَ مَفعلة من اسم عُود، وهو العود الذي يُحرق للتطيب برائحة دخانه، فإنك إن صححته فقلتَ مَعْوَدَة ظهر المرادُ، وإن أعللتَ فقلتَ مَعَادَة التبس ببقعة العَوْد (بفتح العين) وهي المعاد (كما تقول مقام ومقامة) أو بمكان

⁽۱) انظر: ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني الأندلسي: شرح التسهيل، تحقيق عبدالرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط۱، ۹۹۰/۱٤۱۰)، ج۳، ص٤٥٧–٤٥٨.

⁽۲) قال سيبويه في باب التضعيف في بنات الياء: "وقال ناسٌ كثير من العرب قد حيي الرجل وحييت المرأة فبين، ولم يجعلوها بمنزلة المضاعف من غير الياء. وأخبرنا بهذه اللغة يونس. وسمعنا بعض العرب يقول: أعيياء وأحييةٌ فيبين، وأحسن ذلك أن تخفيها وتكون بمنزلتها متحركة. وإذا قلت يحيي أو معي ثم أدركه النصب فقلت: رأيت معييًا ويريد أن يحييه لم تدغم؛ لأن الحركة غير لازمة ولكنك تخفي وتجعلها بمنزلة المتحركة، فهو أحسن وأكثر. وإن شئت بينت كها بينت حيي. والدليل على أن هذا لا يدغم قوله عز وجل: ﴿ أَلِنسَ ذَلِكَ بِقَدِرٍ عَلَىٰم آَن يُحْتِى ٱللَّوْتَى ﴿ القيامة: ١٤]. ومثل ذلك معيية؛ لأنك قد تخرج الهاء فتذهب الحركة، وليست بلازمة لهذا الحرف. وكذلك محييان ومعييان وحييان، إلا أنك إن شئت أخفيت. والتبيين فيه أحسن مما في يائه كسرة؛ لأن الكسرة من الياء فكأنهن ثلاث ياءات. فأما تحيةٌ فبمنزلة أحيية، وهي تفعلة. والمضاعف من الياء قليل؛ لأن الياء قد تُثقّل وحدها لامًا، فإذا كان قبلها ياءٌ كان أثقل لها. الكتاب، ج٤، ص ١٥٥-١٥٥. وانظر كذلك ص١٨٦-١٨٥ و ١٩٥-١٥٥.

⁽٣) عبَّرتُ بالأحداث لتجرى العبارةُ على ما يناسب رأي نحاة البصرة من أن المصدر أصلُ الاشتقاق، وما يناسب رأي نحاة الكوفة من أن الفعل هو أصلُ الاشتقاق، وكلُّ من المصدر والفعل فيه معنى الحدث. – المصنف.

عيادة المريض أو ساعتها أو ساعة عيادة الطبيب. وكذلك المفعلة من اسم المكان الذي يكثر فيه الحُوتُ والأرض التي يكثر فيها الفِيل؛ فإن مَخْوَتَة ومَفْيَلة أظهرُ في المراد من مَحاتَة ومَفَالة.

وكذلك إذا قلنا متانة للمكان الذي يكثر فيه التين يلتبس بمصدر مَتَن على وزن فعالة؛ تقول: باعه الدارَ بمتانتها، فتؤول إلى الغرابة المنافية للفصاحة، كما وقع في قول العجاج: «وفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّ جَا»(١)، فلم يتضح مرادُه: هل أراد كالسراج أو كالسيف السريجي.

وألا ترى أنهم فرَّقوا بين استقام فأَعَلُّوه وبين استنوق الجمل فصححوه؛ لأنه ليس له فعلٌ ثلاثي؟ وكذلك استحوذ واستيأس صححوهما؛ لأنهم لم يَبْنُوا منهما فعلاً ثلاثيًا، بخلاف استقام لأنهم بنوا منه قَام كها تقدم.

ومما يجب التنبية له أن صيغة المفعلة المصوغة لكثرة الشيء صنفان: صنفً يدل على محل يكثر فيه المسمَّى من ذوي الأسهاء الجامدة، وصنفٌ يدل على سبب كثرة الشيء من أسهاء المعاني المشتقة. فالصنف الأول هو ما خُضنا فيه آنفًا، والصنف الثاني -وهو قرينُه- كقولهم في الصحيح منه: «الولد جَبُنَة مَبْخَلة» (٢)، وقول عنترة: «والكفر خَبَثَةٌ لنفس المنعم» (٣).

⁽١) هذا عجز البيت التاسع والثلاثين من الأرجوزة رقم ٣٣، وتمامه:

وَمُقْلَـــــةً وَحَاجِبًــــا مُزَجَّجَـــا وفَاحِمِّـــا وَمَرْسِـــنَّا مُسَـــرَّجَا وتشتمل هذه الأرجوزة على مائة وسبعة وأربعين بيتًا من مشطور الرجز، و مطلعها:

مَا هَاجَ أَحْزَانًا وَشَـجُوا قَـدْ شَـجَا مِـنْ طَلَـلٍ كَـالاً ثَحْمِيِّ أَنْهَجَـا ديوان العجاج، ج٢، ص١٣ - ٨٢.

⁽۲) قطعة من حديث أبي سعيد الخدري أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده ٢/ ٣٠٥ برقم (١٠٣٢)، وتمامه «الولد ثمر القلب وإنه مجَبُنَةٌ مَحْزَنَةٌ». وانظر سنن ابن ماجه (٣٦٦٦) ومسند أحمد ٢/ ١٠٤، رقم (١٠٥٦).

⁽٣) هذا عجز البيتُ الثامن والستين من المعلقة، وصدره: «نُبُّئتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي». القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص ٢٢٠؛ ديوان عنترة، ص ٢١٤ (نشرة مولوي).

وهذا الصنف ورد تصحيحُ المعتل منه عن العرب في قولهم: الحرب مأتمة، وكثرة الشراب مَبْوَلَة (فهذه كلُّها ليست مصادرَ ميمية لعدم اشتقاقها من معنى المصدرية بل هي دالَّةُ على كثرة الأحداث).

ونحن وإِنْ لَمْ نعثر على مثالِ مسموع مِمّا ورد فيه مفعلة للصنف الأول قد أعلوا عينه، فهذه أمثلةٌ لما صُحَّح فيه الصنفُ الثاني الذي هو نظيرُه، فنجعل هذا الصنفَ الثاني أصلاً يقاس عليه. فالذي يجب اعتهادُه في المفعلة المصوغة من الاسم الجامد للدلالة على المكان الذي يكثر فيه مسمَّى ذلك الاسم إذا كانت العين حرف علمة، أن نجري على تصحيح حرف العلة وأن لا يُترك الخيارُ للمتكلمين بين أن يصححوا أو يعلُّوا، إذ لا بدَّ أن يجري كلامُ الشعوب العربية على طريقة متحدة وصريحة لا احتهالَ فيها؛ لأن وضوحَ المراد هو الغايةُ الأصلية من وضع اللغات وتهذيبها.

ومما يؤكِّد ذلك أن الأساء الجامدة التي عينُ كلماتها ألفٌ، لا يمكن صوغُ المفعلة منها إلا بإرجاع الألف إلى الواو نحو سَاج (اسم خشب متين لا ينخره السوس) وبان (اسم شجر ذي حَب يدهن بزيته)، فصوغ مفعلة للمكان الذي يكثر فيه أحدهما يتعين فيه التصحيحُ فنقول مَسْوَجَة ومَبْوَنَة على المعروف في قلب الألف المجهولة الأصل واواً إذا عرض لها موجِبُ قلب، كما قُلبت ألفُ خاتِم حين جمع على خواتِم. ولو أعللنا العين بعد أن تُرد إلى أصلها لآل أمرُنا إلى أنا أرجعنا الألف إلى حالتها التي حَولناها عنها، فيذهب عملنا سُدى.

فالظاهر من كلام لجنة المجمع اللغوي أنهم ما أرادوا إلا أن صيغة مَفْعلة لِمَا كثر من ذوي الأسهاء الجامدة يتعين فيها التصحيحُ ولا يجوز فيها الإعلال، وهو الذي ينبغي الصَّدَرُ عنه لضعف شبه صيغة المفعلة هذه بالأفعال: في مادتها لأنها مأخوذة من الجامد، وفي صيغتها لأنها صيغة لا نظيرَ لها في الأفعال، ولقلة تداولها في الكلام بحيث لا يُتطلّب لها التخفيفُ بالإعلال، ولأن قلة تداولها قد تُفضي في بعض صور إعلالها إلى التباسِ مراد المتكلّم كها تقدم؛ لأن أذهان السامعين متفاوتة في إدراك ما يخيّل اللبس.

فإذا تقرر هذا، فلنعُدْ إلى ما جاء في مجلة المجمع العلمي بدمشق ونصه: "ومنه يتضح جوازُ التصحيح (علاوةً على الإعلال) في صوغ مفعلة من أساء الأعيان الثلاثية الأحرف التي ليس لها أفعال، كتوت وخوخ وتين وأشباهها"، فنؤسس له بأن مقصد أئمة العربية من وضع القواعد التصريفية تجنبُ الحيدة في التكلُّم بكلام عربي عن غير الاستعال المستَقْرَى من تتبع فصيح الكلام، والتنبيه على ما ندر استعالُه بينهم بأنه يُحفظ ولا يُقاس عليه، مع بيان المناسبات الدقيقة التي أفاضتها أذواقُ الأئمة المتتبعين لموارد استعال الكلام العربي عند اشتقاق الكلمات وصوغها، لتكون تلك الأصولُ صوناً لِلسانِ الناشئ في هذه اللغة من الخطأ ولتُتَّخذ مقياسًا يقاس عليه ما يُراد اشتقاقُ فيها لم يُسمع استعالٌ فيه عن العرب.

وما أرادوا من صنعهم هذا إلا ليتبع الشاجون في اللغة أشهر الاستعمال، ويجتنبوا النادر تقليلاً من انتشار ذلك النادر؛ لأن لانتشاره فيها سلف من عصور العرب سببًا تعذّر معه الضبط، وهو تعددُ القبائل، وتباعدُ المواطن، وفقدانُ التدوين، واللُّجأُ إلى السهاع دون وضع قواعد. وذلك ما أهلُ العربية اليومَ فيه بمنجاةِ عن تلك العوائق.

فلنبنِ على هذا الأساس أنا نعتمد أحدَ الوجهين في صيغة المفعلة من المعتل العين، وهو وجه التصحيح لرجحانه على الإعلال بأن علته تجنب اللبس. فإذا سلمنا بأن الوجهين من الإعلال والتصحيح جائزان، فعلينا الأخذُ بأحدهما لتجري لغتنا على طريقة واحدة، فذلك أسعدُ بمقصدنا من ضبط استعمال اللغة وتحديد وتطبيق فروقها، أخذًا بأفصح الوجوه الواردة عن الفصحاء وأشهرها دورانًا في كلامهم، أو أخذًا بأحد الجائزين إذا كان للأخذ به مرجِّحٌ، كما تبين مما سلف.

الصوت المجسَّد، تقفية وتأييد(٬٬

نشر الأستاذ أنستاس الكرملي^(٢) عضو المجمع اللغوي مقالاً في الصفحة ٢٦٩ من الجزء الرابع من مجلة المجمع اللغوي استيقظ فيه الأنظارَ إلى ما يقع في

⁽۱) مجلة مجمع اللغة العربية (القاهرة: مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٥٥)، الجزء الثامن (ص١٩٦٠).

هو بطرس جبرائيل يوسف عواد المعروف بالأب أنستاس الكرملي، ولد في بغداد في شهر ربيع الأول ١٢٨٣/ أغسطس ١٨٦٦ لأب لبناني وأم بغدادية، فأبوه جبرائيل من بحر صاف من قرى لبنان قدم إلى بغداد في نحو سنة ١٨٥٠/ ١٢٦٧ وأقام بها، وتزوج من فتاة من بغداد تسمى مريم مرغريته، وأنجب منها خمسة بنين وأربع بنات، وكان ابنه بطرس الذي عرف بعد ذلك بأنستاس الكرملي الرابع بين أولاده. تلقى الكرملي تعليمه الابتدائي في مدرسة الآباء الكرملين. وبعد أن أتم دراسته بها انتقل إلى مدرسة الاتفاق الكاثوليكي، وتخرج فيها سنة ١٨٨١ / ١٨٨٨ وبدأ حياته معلمًا للعربية في مدرسته الأولى، وهو في السادسة عشرة من عمره، وأخذ ينشر وهو في هذا العمر الغض مقالات لغوية في العديد من الصحف المعروفة في ذلك الوقت مثل «الجوائب» و«البشير» و «الضياء». وحين بلغ العشرين غادر بغداد سنة ١٣٠٤/١٨٨٦ إلى بيروت، وعمل مدرسًا بكلية الآباء اليسوعيين. وفي الوقت نفسه أكمل دراسته في تعلم العربية واللاتينية واليونانية، وأتقن الفرنسية، وتوفر على دراسة آدابها. شغف الأب أنستاس باللغة العربية شغفًا كبيرًا، فانكب عليها قراءة ودراسة وتذوقًا وتحقيقًا، وحرص على خدمتها ونصرتها بكل ما يملك، ودفعه حبه لها أن يلمّ باللغات السامية الأخرى ويقف عليها كالسريانية والعبرانية والحبشية، فضلاً عن دراسته للغات الفارسية والتركية وإتقانه للإنجليزية والفرنسية والاطلاع على آدابهها. وقد حظى الكرملي بتقدير كثير من الهيئات والمجامع العلمية واللغوية، فانتخب عضوًا في مجمع المشرقيات الألماني سنة ١٩١١/١٣٢٩ والمجمع العلمي العربي في دمشق سنة ١٩٣١/١٩٣٠، واختير ضمن أول عشرين عالمًا ولغويًّا من مصر وأوروبا والعالم العربي لعضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة عند تأسيسه سنة ١٩٣١/ ١٩٣١. ترك الكرملي عددًا ضخيًا من الكتب لا يزال معظمه مخطوطاً. من أهم كتبه المطبوعة «أغلاط اللغويين الأقدمين» (بغداد ١٩٣٢م، و«نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها» (القاهرة ١٩٣٨م)، و«النقود العربية وعلم النميات» (القاهرة ١٩٣٩م).

بعض أمهات الدواوين اللغوية من كلام مغلق يكدُّ حلُّه أفهامَ الناظرين، وتزل في مزالقه أقدامُ الناقلين والمختصرين. فربها شوَّه بعضُهم اللغة تشويهًا شنيعًا، وربها عمد بعضُهم إلى حفظها فأصبح لها مضيعاً. واستظهر لذلك بشاهد واحد، والظن بضلاعته أنه قصد الاختصار لا أنه الآخر غير واحد.

وإني وإن شاطرتُه رأيه مشاطرةَ تأييد، ورجَّعْتُ نداءَه المهيب بالتقفية على رأيه السديد، فأنا أقفي على أثره مباحثَ على شهده الوحيد. فأقول: إن ما أخذه على صاحب «محيط المحيط» (١) في «الصوت المجسد» مأخذُ فطِنِ لبيب، واعتراضه عليه

حقق الكرملي عددًا من الكتب، في مقدمتها: معجم «العين» للخليل بن أحمد (لكنه لم يكمله بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى)، و«نخب الذخائر في أحوال الجواهر» لابن الأكفاني، و«الإكليل للهمداني». وله فضلاً عن ذلك أكثر من ١٣٠٠ مقالة في فنون وموضوعات مختلفة، وكثير منها في قضايا اللغة العربية.

⁽١) صاحب «محيط المحيط» هو العلامة اللبناني بطرس البستاني الملقب بالمعلم، ولد سنة ١٨١٩ في قرية الدبِّية إحدى قرى قضاء الشوف بجبل لبنان. وفي كبرى مدارس هذه القرية تعلم العربية والسريانية واللاتينية والإيطالية، ودرس الفلسفة واللاهوت وما يتصل به. ثم انتقل عام ١٨٤٠ إلى بيروت حيث اتصل ببعض عناصر الإرسالية الإنجيلية الأمريكية من مؤسسي الكلية الإنجيلية السورية التي أصبحت فيها بعد الجامعة الأمريكية ببيروت. وفي بيروت وسع البستاني دائرة معارفه فتعلم اللغتين اليونانية والعبرية، وانخرط في ضروب من النشاط العلمي والثقافي والاجتماعي، بما في ذلك إنشاء المجلات وتأسيس المدارس. ترك بطرس البستاني أثرين علمين مهمين: أولهما «دائرة المعارف» التي نال عنها «الوسام المجيدي الثالث» من السلطان العثماني عبد المجيد. أما الأثر الثاني فهو قاموس «محيط المحيط» الذي بناه على «القاموس المحيط» للفيروزآبادي. وقد بين منهجه في إنشائه حيث قال: «الحمدُ لله الذي أنطق العربَ بأفصَح الكلمات وجَعل العربية شامَةً في وَجْنَةِ اللغات. أمّا بعدُ فهذا المؤلَّفُ يَحتوى على ما في مُحيط الفَيروزآبادي، الذي هو أشهرُ قاموس للعرَبيَّةِ، من مُفرداتِ اللغة وعلى زيادات كثيرة. فقَد أضَفْتُ إلى أصول الأركان فيه فُروعا كَثيرةً وتفاصيل شتى وَأَلْحَقُتُ بذلك اصطلاحاتِ العلوم والفنون وكثيرًا من المسائل والقواعد والشوارد وغير ذلك مما لا يتعلق بمتن اللغة. وذكرت كثيراً من كلام المُولَّدين وألفاظ العامة منبِّهًا في أماكنها على أنها خارجةٌ عن أصل اللغة، وذلك لكبي يكونَ هذا الكِتابُ كامِلاً شامِلاً يجدُ فيه كُلُّ طالبٍ مَطلوبَهُ من هذا القبيل. وعلى هذا الأسلوب كان هذا الكتابُ قيدَ الأوابدِ ومَحَطَّ الشوارد، فاستحق أن يُسمَّى مُحيط المحيط لأنه قد جمع ما ذهب في كُتُب اللغَة شماطيط.

ممسكٌ بالتلابيب. فالعلامة البستاني قد جاء بمزيج من اختصار وتفسير وتصحيف (۱)، لا يسلمه عارف، ويؤاخذه عليه المطلع المنصف. ولقد كفانا الأستاذ الكرملي أمر نقده بها لا يزيد عليه من بعده. وأما فريتاغ (۲) فقد احتكم حكم المستبد، فجعل وصف الصوت المجسد مأخوذًا من المصبوغ بالجساد أو الزعفران تقريبًا، يريد منه ترجيح لفظ «محسنة». فبقي أن نعود إلى تحقيق هذه العبارة الواقعة في معاجم اللغة المعتبرة.

وقد ذكر الأستاذ الكرملي عن نسختي القاموس لفظي «مجنة ومحسنة»، ونقل كلام صاحب «تاج العروس» في شرحه لتخطئة النسخة التي بلفظ محسنة (٣). فيلزم تخطئة صاحب «اللسان» أيضًا؛ لأنه اقتصر عليها.

وقد اخترتُ في ترتيبه اعتبارَ أوَّل حرف من الكلمة دُونَ الأخير منها بخلاف اصطلاح الجمهور؛ لأن ذلك أَيْسَرُ في التفتيش عليها. ولأجل التسهيل على الطالب ميَّزْتُ بينَ الأفعال والأسهاء وبين المُجَرَّد والمَزِيد من الفريقين - كُل نوع على حِلرَتِه مُنْدَرِجًا مع نظيره من الأبنية.» توفي المعلم بطرس البستاني سنة ١٨٨٣. البستاني، المعلم بطرس: محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)، ص٥.

⁽١) قال البستاني: «وصوت مجسَّد، أي: قائمٌ على نغمات مُجنة، أي: مطربة. » محيط المحيط، ص١٠٩.

⁽۲) هو جورج فيلهلم فريتاغ Georg Wilhelm Friedrich Freytag، مستشرق ألماني (۱۷۸۸ - ۱۸۲۱) درس اللغات العربية والتركية والفارسية في باريس على يد المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي Silvestre de Sacy. عين سنة ۱۸۱۹ أستاذًا للغات الشرقية بجامعة بون التي كانت في بداية نشأتها، واستمر فيها حتى وفاته. من مصنفات فريتاغ «قاموس عربي لاتيني»، وكتاب بعنوان «منتخبات عربية في النحو والتاريخ». كما حقق ونشر «ديوان الحماسة» لأبي تمام، وأجزاء من «زبدة الحلب في تاريخ حلب» لابن العميد، و«فاكهة الخلفاء» لابن عربشاه. ولم أقف على كلامه الذي انتقده فيه المصنف بشأن رأيه في المسألة موضوع البحث.

⁽٣) قال الزبيدي: "وقال الخليل: يقال: صوت مجسَّد -كمعظَّم - مرقوم على نغمات ومحنة. هكذا في النسخ، وفي بعضها: مرقوم على محسنة ونغم، وهو خطأ.» تاج العروس، ج٧، تحقيق عبد السلام هارون (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٥/١٤١٥)، ص٥٠٥. ونص عبارة الخليل: "صوت مجسَّد، أي: مرقوم على محنة ونغمات». الفراهيدي: كتاب العين، ج١، ص ٢٤١.

وقد رأيتُ في نسخة صحيحة من القاموس -مصرية الخط نفيسة نسخت سنة ٩٣٨ ه بخط محمد عمر الخفاجي الأزهري^(۱) – ثبت فيها ما نصُّه: «وصوت مجسَّد - كمعظَّم – مرقومٌ على نغهات ومجِنَّة» (بميم وجيم ونون وهاء، وشكلها بكسرة تحت الميم وسكون على الجيم وفتحة على النون)، وهي من عدة نسخ بخزانة كتبي. وفي نسخة صحيحة أخرى –نسخت سنة ٩٩٣ هم موجودة بخزانتي أيضًا كتب في آخرها أنها بخط «الصالح الفاضل والعالم الكامل منصور الحلبي نسبًا الزبيدي مولدًا رحمه الله»، وكتب في آخرها أنها «صححت على أم وأصل صحيح عليه خط المصنف رحمه الله سنة ٢٠٠١ه» – كتبت كلمة «محنة» بدون نقط أصلاً، وذلك يدل على مثار اختلاف نسخ «القاموس» في ذلك اللفظ. فالظاهر أنه ثبت في أصل الفيروزآبادي بدون نقط، فحاكي الناسخُ صورة اللفظ كها وجدها لعدم اهتدائه إلى إعجامه.

وإذ قد عزا صاحبُ «تاج العروس» تلك الجملة إلى الخليل، ولم يكن كتاب «العين» للخليل موجودًا (٢)، فبنا أن نرجع إلى الكتب المتابعة لكتاب «العين» لنتمكن من فهم هذه الجملة التي هي من أمهات الكليات اللغوية. فلما وجدنا الزبيدي قد عدل عن ذكرها في «مختصر العين»، ووجدنا ابن سيده عدل عنها أيضًا في كتابه «المحكم والمحيط الأعظم» الذي هو كالمختصر لكتاب «العين» (٣)، علمنا

⁽۱) وهو والد شهاب الدين الخفاجي، وقد ذكره الشهاب في ترجمة نفسه في كتاب «ريحانة الألباب» فقال: «ومقام والدي غني عن المدح، والورق بأوكارها لا تعلم الصدح.» – المصنف. (جاء هذا التعليق في المتن، وقد رأينا وضعه في الهامش أنسب). الخفاجي، شهاب الدبن أحمد بن محمد بن عمر: ريحانة الألبًا وزهرة الحياة الدنيا، نشرة بعناية أحمد عناية هارون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٥٢٨/ ٢٠٠٥)، ج٢، ص١٥٠.

⁽٢) من البين من كلام المصنف أن كتاب «العين» لم يكون مطبوعًا ولا متداولاً حين كتابة هذا المقال. أما وقد أصبح الكتاب منتشرًا فقد زال اللبس وارتفع الشك حول العبارة مثار الجدل، أعني عبارة «محنة». وسيأتي توثيقها في الحاشية التالية.

⁽٣) صاحب «المحكم» هو علي بن إسهاعيل المعروف بابن سيده المرسي الأندلسي المتوفّى سنة ٤٥٨هـ. وصاحب «مختصر العين» هو أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي المتوفّى سنة ٣٧٩هـ. -المصنف.

أن هذه العبارة موضعُ إشكال، فلذا حذفها مختصِراه. ولكن ابن سيده نفسه أثبت هذه العبارة في كتاب «المخصص» في «باب الملاهي والغناء»، فقال ما نصه: «صاحب العين: صوت مجسَّد: مرقوم على محنة ونغهات»(۱)، وضبط مصحِّح «المخصص» كلمة محنة بكسر الميم وسكون الحاء وفتح النون.

وهذه العبارة عينُ عبارة «القاموس»، سوى أن صاحب «القاموس» قدم لفظ نغمات على لفظ محنة (٢)، بخلاف كلام الخليل. ولا شك أن لصاحب «القاموس» مقصدًا في هذا التصرف، ولعله رأى أن كونَ الصوت على نغمات هو مقوِّم معنى كونه مجسدًا، وأن لفظ محنة تكملة للمعنى. وأما صاحب «اللسان» فتصرف فيه بتغيير لفظ «محنة» بلفظ «محسنة» (٣) -إن كان ذلك من أصل ابن منظور لا من تصرفات الناسخ - وبتعويض لفظ نغمات بلفظ نغم، وهو هين.

وعلى هذا فالظاهر أن المجسّد مشتق من الجسد وهو الجسم، خلافًا لما ظنه فريتاغ. فمجسّد مثل قولهم: مجسّم بمعنى مضخم في نوعه، تشبيهًا له في الغلظة بالجسم، أي: ضخم، حتى صار كالجسم بناءً على أن اللحون والنغمات تضاعف الحروف وترددها حتى تكاد الألفاظُ أن تصير أجساماً. والعبارة جارية على أسلوب القدماء من أهل العربية، كشأن عبارات كتاب سيبويه قد تكون محلّ توقف أنظار الناظرين كما هو معلوم. ولا بد من الاستعانة على فهم المراد منها بتتبع أساس

⁽۱) ص۱۱ من الجزء الثالث عشر من المخصص، طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر. - المصنف. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إساعيل: المخصَّص، تقديم خليل إبراهيم الجفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦)، ج٤، ص١٠. وانظر الفراهيدي: كتاب العين، ج١، ص٢٤١.

⁽٢) القاموس المحيط، ج١، ص٤١٧ (باب الدال - فصل الجيم).

⁽٣) قال: «وصوت مجسد: مرقوم على مُحْسنَة ونغمات.» ولم يعلق عليها محققو اللسان سوى بجلب عبارة القاموس وما قاله شارحه من تخطئة لفظ «محسنة»، دون الرجوع إلى كتاب «العين». ابن منظور: لسان العرب، مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق عبدالله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ج٨، ص٦٢٣.

تعبيرهم وما تفيده المفرداتُ اللغوية المناسبة للغرض المسوقة إليه العبارة ومقتضى كتابة العبارة الجارية على طريقة الكتابة في ذلك العصر.

فبنا أن نتأمل في المعنى من قوله: «مرقوم». فالمرقوم الذي جعل له الرقم والرقم علامة ترقم، أي: تُنقش. فقد يكون حروفًا، وقد يكون علامة، ومنه الرقم في الثوب. وقال تعالى: ﴿كِنَبُّ مَّرَقُومٌ ﴿ الطففين: ٩]، فقيل في وجه وصف الكتاب بالمرقوم: إن المراد كتابٌ معلم متميز. ولما وصف الصوت بالمرقوم تعين أنه رقم اعتباري، أي: صوت مكيف بكيفية تميزه عن غيره، وهي كيفية اللحن الخاص. ومعنى كلمة «على» الاستعلاء المجازي - لا محالة - الذي يؤول إلى معنى الملابسة، مثل [قوله تعالى]: ﴿ عَلَى هُدًى مِن رَبِّهِم ﴾ [البقرة/لقان: ٥]، أي: مميز بكيفية خاصة ملابسة لنغمات. وتفسيره المجسد بالمرقوم على نغمات يدل على أن وصفه بالمجسد؛ لأنه صوتٌ محدد بلحن خاص يعينه ويشخصه ويميزه عما سواه، وذلك بنغمات مخصوصة يصير بها الصوتُ مضبوطًا مُعيّنًا يشبه الجسد المحدد بالشكل؛ لأن الرقم يكون واضحًا متميزًا في الطرس أو الثوب.

فاللحونُ كلها حدودٌ للأصوات تُعرف بها، فيكون الصوتُ المجسَّد على هذا هو الصوتُ الملحن المتغنَّى به، شأن الأصوات المذكورة في «كتاب الأغاني»(١).

و[بنا] (٢) أن نتأمل في سبب التردد في كلمة «محنة أو مجنة»، وذلك أنها كلمة مركبة من أربعة حروف: الأول منها يتعين لكونه ميهًا، والرابع يتعين لكونه هاء تأنيث، والثالث لم يختلفوا في كونه نونا.

⁽١) انظر في الأصوات المذكورة وسبب اختيارها وتعيينها: الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ص٧- ١١ (نشرة الحسين).

⁽٢) هذه العبارة اقتضاها السياق وتفريع الكلام الذي بدأ من قبل بقول المصنف: «فبنا أن نتأمل في المعنى قوله مرقوم».

فأما الحرف الثاني فشكله يحتمل الجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة؛ لأن أشكال هذه الحروف الثلاثة في الرسم العربي متحدةٌ ولا تتمايز إلا بأحد أمرين: الإعجام إن كانت الكتابة معجمة، أو دلالة المقام إن كانت الكتابة خاليةً عن الإعجام، كما هو غالب حال الكتابة في عصر الخليل حين كان الكتاب يعدون الإعجام عيباً.

فأما احتمال الخاء معجمة الذي وقع في «محيط المحيط» للبستاني فهو خطأ لا يستقيم معه المعنى بحال، ولم ينقل عن كتاب من الكتب، فلنضرب عنه صفحا.

فبقي احتمالان: أن يكون حاء مهملة وهو أصل الإهمال، أو جيمًا وهو ما بقي. فأما الحاء فهو الأصل في إهمال مثل ذلك الحرف، وعلى ذلك الاعتبار جرت طبعة «المخصص» وغالب نسخ القاموس، وهو الموافق لنسخة من القاموس بخط ومقابلة وتحقيق العلامة الأديب اللغوي محمد الورغي التونسي كاتب دولة الأمير على بن حسين بن على سنة ١١١٧ه. وإما أن يكون الحرف جيمًا، وهو الذي وقع في النسخة المصرية التي بخط الخفاجي.

وقيام كلا الاحتمالين هو الذي حمل ناسخ النسخة الحلبية على ترك الإعجام.

ثم ينشأ احتمالُ أن تكون الكلمةُ مركبةً من خمسة حروف بأن تكون المطّةُ التي بين الحرفين الثاني والثالث سينًا؛ لأن كثيرًا من الخطوط المشرقية يكتب حرف السين دون أسنان بل يكتفي بمطة طويلة، وإن كان ذلك لا يلتبس على المهارسين لكيفيات الخطوط. وبهذا الاحتمال تصير كلمة مركبة من خمسة أحرف فيحدث حرف ثالث هو «سين» وهو الذي نشأت عنه كلمة محسنة الواقعة في نسخة «القاموس» حسبها ذكره صاحب «تاج العروس»، ولعلها من تصرفات بعض الناسخين للقاموس.

فإذا كان هذا اللفظ هو المثبت في أصل كتاب «المخصص»، فالظن أن بعضًا ممن نسخوا القاموس -[و]لهم(١) اطلاعٌ على كتاب «لسان العرب»- يحسبون أنهم

⁽١) زيادة حرف الواو اقتضاها السياق وموقعها هو إفادة الحالية ليستقيم بذلك مجيء «جملة يحسبون...» خبرًا لحرف أن في قوله: «فالظن أن بعضًا...»، وذلك هو المساق الصحيح للكلام.

يصلحون عبارة «القاموس»، ولا يبعد أن يكون وقوعُ ذلك في نسخة اللسان من تصرفات الناسخ أيضًا، فينبغي أن نشتغل بتفسير لفظة محنة الذي هو المشهور من عبارة الخليل.

والمحنة ما يُمتحن به المرء من المصائب؛ فصوتُ ذي المحنة يكون فيه غلظ وبحة، ويقال له: صوت أجش، وهو الذي يخرج من أعلى الحلق والخياشيم. وذلك مما يضخم الصوتَ فيصير كأنه جُسِّد، فيكون المجسَّد بمعنى المضخَّم. وقريبٌ منه وصفُ الأصوات بالثقيل تارة وبالخفيف أخرى، كما تجده في كتاب الأغاني. والثقل والحفة من صفات الأجسام، فعلى صحة هذا اللفظ يكون الصوتُ المجسَّد من صفات أطرن في النياحة ونحوها.

وأما على ما في نسخة «القاموس» الخفاجية من لفظ «مجنة» - بالجيم وبالضبط بكسر الميم وسكون الجيم كها تقدم، في صيغة هيئة مشتقة من المجن، والمجن يرجع إلى معاني اللهو والهزل والانخلاع. وشأن اسم الهيئة إذا لم يضف إلى ما يميز هيئته أن يكون اسمًا لهيئة الجنس المشتق هو من لفظه، أعني أن يكون اسمًا للمصدر كقولهم الحيطة بمعنى الاحتياط والحيضة بمعنى الحيض - فإذا صحت هذه اللفظة على هذا الوجه، كان المعنى واضحًا؛ فإن شأن الغناء أن يكون في مقام المجون والطرب.

فأما لفظ «محسنة» الواقع في طبعة «اللسان» وبعض نسخ «القاموس»، فلا أراه يستقيم له معنًى مع دخول حرف الاستعلاء عليه. ولا أشاطر الأستاذ الكرملي في توجيهه؛ لأن المعنى المقصود من الصوت المجسد لا يختص بالمرأة المغنية، بل أكبر الأصوات إتقانًا وإبداعًا هو من صنعة مغنين كالموصلي ومعبد ومخارق وأضرابهم. على أني لا أرى في الفقرات التي استشهد بها الأستاذ الكرملي لتوجيه لفظ «محسنة» ما يقتضي اعتبارهم ذلك اللفظ اعتبار الأسهاء الصناعية، بل ليس هو إلا من الأوصاف المشتقة المعروفة، وحسبك أنه لم يثبت له ذلك المعنى في شيء من دواوين اللغة.

فهذا ما بدا من النظر في إقامة هذه الكلمة الخليلية نكله إلى تحقيق رجال المجمع ونشفعه بأطيب تحية.

مراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى:

"وصل إلى اليوم بحثكم الدقيق العميق في تحقيق "الصوت المجسد"، ونقلت ما ظفرت به من النسخة الصحيحة النفيسة من نسخ القاموس ما نصه: "وصوت مجسد كمعظم مرقوم على نغهات ومحنة". وبذلك حققتم وصححتم كلمة "مجسد"، ثم أخذتم في تحقيق كلمة "محنة" وقلبتموها على وجوهها التي تحتملها قراءاتها، وقد بدا لي أن أسألكم: ألا يمكن أن تقرأ "مجنّة"، ومن معاني الحنين النزوع والصوت والطرب فيكون المعنى (مرقوم على نغهات وأطراب)؟

وقد رأيت أن أكتب إليكم هذا الخاطر، وأنتم أقدرُ على تحقيقه لما بأيديكم من النصوص، وما لكم من موالاة النظر فيها.»

جواب المصنف:

الجواب عنها: أن الوجه والمعنى اللذين ذكر تموهما يقتضيان أن تكون الميم التي في كلمة «محنة» حرفًا زائدًا، وأن تكون تلك الكلمة مصدرًا ميميًّا. وحينئذ فلا يصح ضبطُ الميم بالكسر؛ إذ ليس في المصادر الميمية ما هو بكسر الميم. فيتعين على ذلك التفسير أن تكون الميم مفتوحة، لكن يعكر على اعتبارها مفتوحةً أن الكلمة قد ضبطت فيها ضبطت فيه من كتب اللغة بكسرة تحت الميم. ثم هو يقتضي أن يكون عطف الطرب على محنة عطف مرادف، وهو خلاف أصل العطف؛ لأن أصل العطف أن يكون لمغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وذكر المرادف مع مرادفه من قبيل التوكيد اللفظى الذي لا يقترن بواو العطف.

فإن التزمنا كسر الميم تبعًا للضبط الواقع في المعاجم اللغوية، اضطرنا ذلك إلى جعل الكلمة بوزن مِفعلة بكسر الميم، فتتعين لأن تكون من أسماء الآلة، مثل مِزَجّة، فتفسر حينئذ بآلة الحنين إلى الطرب. وهذا المحمل لا يلتئم مع عبارة الخليل بن أحمد

في الصوت المجسد التثامًا واضحًا؛ لأنه يجعل من مقوِّمات معنى الصوت المجسد أن يكون مرقومًا على آلة طرب وعلى طرب أيضًا؛ لأن واو العطف دالةٌ على الجمع. اللهم إلا أن تجعل الواو للتقسيم بمعنى «أو»، وهو استعمال نادر في كلام المؤلفين وإن كان صحيحًا، حتى احتاج من استعمله منهم إلى الاعتذار عن ذلك في التعليق على كلامه.







الجزالة(١)

يكثر لك العثورُ في كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر على ذكرهم وصف الجزالة في محاسن الألفاظ. وربها عدَّها بعضُهم في محاسن المعاني أيضًا، فقد قال المرزوقي في مقدمة شرحه لديوان الحهاسة: «فطلبوا المعاني المعجبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلة عذبة.» (٢)

ولَمْ أر منهم مَنْ أفصح عن مقومات هذه الصفة وشرائط حصولها. وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مفاد هذا الوصف، وأقدم ما هو منه وصف اللفظ ثم أتبعه بها هو منه وصف للمعنى.

فأما الجزالة فهي وصف للفظ، مأخوذة من صفات الناس؛ إذ الجزالة في الإنسان هي جودة رأيه، وكمال عقله، وإتقان فهمه. فبها يكون الإنسان جَزْلاً، أي كامل الإنسانية. وقد استحسن الفقهاء في القاضي أن يكون ذا جزالة رأي، وأرادوا هذا المعنى. وجزالة اللفظ عرفها ابن مكرم في لسان العرب فقال: «الكلام الجزل القوي الشديد، واللفظ الجزل خلاف الركيك.» (٣) وظاهر أن مَرْجِعَ هذا إلى معنى

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٩، العدد ٦، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ (ص ٣٤٩-٣٤٩).

⁽٢) ولأهمية كلام المرزوقي في هذا الشأن، نورده بتهامه: «ومن البلغاء مَنْ قصد فيها جاش به خاطره إلى أن يكون استفادة المتأمل له، والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله أو مثلك، وهم أصحاب المعاني، فطلبوا المعاني المعجبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة أو رائقة بارعة...» شرح ديوان الحهاسة، ج١، ص٧.

⁽٣) ساق المصنف كلام ابن منظور بشيء من التصرف، ونورده بتمام لفظه حرصًا على تبيين سياقه، قال: «وفي حديث موعظة النساء: قالت امرأة منهن جزلة، أي تامة الخلق. قال [أي أحمد بن يحيي=

اللفظ المركَّب أو المفرد، لا إلى مبناه وصورته. فليست الجزالةُ تنافرَ الحروف، ولا تنافرَ الكلمات، ولا غرابة الكلمة.

فلْنَتَطَلَّبْ حقيقةَ الجزالة عند أئمة النقد، ونَتَقصَّها من آثار كلهاتهم، ونتعرَّفُها من تعرف ضدها الذي يقابلونها به. فابنُ رشيق في العمدة ذكر الجزالة، وعطفها على الفخامة عطفًا يظهر منه أنه أراد به التفسير، قال: «[ثم للناس فيها بعد آراء ومذاهب: منهم مَنْ يُؤْثِر اللفظَ على المعنى، فيجعله غايته ووكده، وهم فرق]: قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع كقول بشار: يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع كقول بشار: إذا ما غضِبْنَا غَضْبَبَةً مُضَرِيةً هَتَكُنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ مَطَرَتْ دَمَا [إذا ما أَعَرْنَا سَيِّدًا مِنْ قَبِيلَةٍ ذُرَى مِنْ بَرٍ صَلَّى عَلَيْنَا وَسَلَّمًا]) (١) وقال: «وشبه قومٌ أبا نواس بالنابغة؛ لِمَا اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة.) (٢)

وقال. "وسبه قوم أبا تواس بالنابعه؛ لم اجتمع له من الجزاله مع الرسافه." ووصف عبدالقاهر الجزالة فقال: «من البراعة والجزالة وشبههما مما ينبئ عن شرف

⁼ ثعلب]: ويجوز أن تكون ذات كلام جزل، أي قوي شديد. واللفظ الجزل: خلاف الركيك. " لسان العرب، ج١١، ص١٠٩.

⁽۱) صفحة ۸۰ من طبعة أمين بمصر. - المصنف. القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۸۲۲/۱۰۲۷) ج۱، ص۱۳۲ ديوان بشار بن برد، ج۲/٤ (الملحقات)، ص۱۸۶ - ۱۸۵ (وفيه: «أو تمطر الدما» عوض «أو مطرت دما»). والبيت الأول في: التجيبي، أبو الطاهر إسهاعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي: المختار من شعر بشار (اختيار الخالديين) وشرحه، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو مصوير عن نشرة مطبعة الاعتهاد)، ص۱٦٣. وسيأتي كلام المصنف على حقيقة هذا الكتاب عند الحديث عن ديوان بشار في أواخر دراسته: «بشار بن برد: حياته وشعره».

⁽۲) القيرواني العمدة، ج١، ص١٣٨.

النظم...» (١)، وقال عند ذكر النظم: «أن تقتفيَ في نظم الكلام آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس.»(٢)

وذكر ابنُ شرف القيرواني في «رسالة الانتقاد» الجزالة، فقال عند ذكر لبيد: «شعره ينطق بلسان الجزالة عن جنان الأصالة، فلا تسمع إلا كلامًا فصيحًا، ومعنى مبينًا صريحًا.» (٣) وقال في ابن هانئ الأندلسي: «إلا إنه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه رمى عن منجنيق يؤثر في النيق» (٤)، فجعل الجزالة وصفًا للمباني، أي الألفاظ. وقال ابن الأثير في «المثل السائر» في المقالة الأولى في الصناعة اللفظية: «وقد جاءت لفظة واحدة في آية وفي بيت، فجاءت في القرآن جَزْلةً متينة، وفي الشعر ركيكةً ضعيفة، فأثر التركيبُ فيها هذَيْن الوصفين الضِّدَّيْن. أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَالِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّيِيّ فيها فيَسْ تَعْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَالِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّيِّ فيها فيَسْ المَنتِيءَ وأله الله الله وأله الله وأله المنبي: وأله أبي الطيب المتنبي:

⁽۱) صفحة ٤٦ من كتاب دلائل الإعجاز، طبع مطبعة المنار. – المصنف. أورد المصنف كلام الجرجاني بتصرف، وقد جاء في سياق حديثه عن الفصاحة حيث قال: «وإن أخذنا بالثاني [من معنيي الفصاحة]، وهو أيكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلاً في عِداد ما يُفاضَل به بين كلام وكلام على الجملة، لم يكن لهذا الخلاف ضررٌ علينا؛ لأنه ليس بأكثر من أن نَعمِد إلى الفصاحة فنُخرجها من حيِّز البلاغة والبيان، وأن تكون نظيرةً لها، وفي عِداد ما هو شبهها من البراعة والجزالة وأشباه ذلك، مما ينبئ عن شرف النظم». دلائل الإعجاز، نشرة شاكر، ص٥٥.

⁽٢) صفحة ٣٩ من الكتاب المذكور. - المصنف. قال: «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك (أي كنظم الحروف وتواليها في النطق)؛ لأنك تقتفي في نظمها آثارَ المعاني، وتُرتَّبُها على حسب ترتُّب المعانى في النفس». دلائل الإعجاز، ص٤٩.

⁽٣) القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن مجموعة رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٣٣١/ ١٩٣١)، ص ٢٤٤.

⁽٤) المرجع نفسه، ص ٢٥١. والنيق: الطويل من الجبال، وكذلك أرفع موضع في الجبل.

تَلَذُّ لَـهُ المُـرُوءَةُ وَهْـيَ تُـؤذِي وَمَـنْ يَعْشَـقْ يَلَـذُّ لَـهُ الغَـرَامُ (١)

وهذا البيتُ من أبيات المعاني الشريفة، إلا أن لفظة «تؤذي» قد جاءت فيه وفي الآية، فحطَّتْ من قدر البيت، لضعف تركيبها، وحَسُنَ موقعُها في تركيب الآية.»(٢)

وقال أبو البقاء الكفوي في كلياته: «الجزالة هي إذا أُطلقت على اللفظ يُراد بها نقيضُ الرقة.» (٣) وقلت: قد رأيتهم يقابلون الجزالة مرة بالرقة، ومرة بالضعف، ومرة بالكراهة. فتحصَّل لنا من معنى الجزالة أنها كونُ الألفاظ التي يأتي بها البيلغُ الكاتب والشاعر ألفاظً متقاربةً في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمةً من ركاكة المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلف، ومما هو مُستكررة في السمع عند النطق بالكلمة أو بالكلام، فهذه الجزالة صفة مدح. وقد مثلوا للركاكة بقول بعضهم:

يَا عُتْبَ سَيِّدَتِي! أَمَا كِك دِينُ؟ حَتَّى مَتَى قَلِبِي لَدَيْكِ رَهِينُ؟ فَأَنَا الشَّقِيُّ البَائِسُ المِسْكِينُ (١) فَأَنَا الشَّقِيُّ البَائِسُ المِسْكِينُ (١)

⁽١) **ديوان المتنبي** شرح البرقوقي، ج٤، ص١٩٥. والبيت من قصيدة من ثلاثة وأربعين بيتًا قالها المتنبي في مدح المغيث بن العجلي (ص١٩٠-٢٠١)، وطالعها:

فُ قُ مَ اللّهِ اللّهُ اللللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الل

⁽٣) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ / ١٩٩٨)، ص٣٥٣.

⁽٤) هذا الشعر لأبي العتاهية، فقد أورد الأصفهاني عن الزبير بن بكار قال: «حدثني ثابت بن الزبير بن حبيب قال: حبيب قال: حدثني ابن أخت أبي خالد الحربي قال: قال لي الرشيد: احبس أبا العتاهية وضيق عليه حتى يقول الشعر الرقيق في الغزل كما كان يقول، فحبسته في بيت خسة أشبار في مثلها فصاح: الموت! أخرجوني فأنا أقول كل ما شئتم، فقلت: قل، فقال: حتى أتنفس، فأخرجته وأعطيته دواة وقرطاسًا فقال أبياته التي أولها:

مَ نْ لِعَبْ دٍ أَذْلَ هُ مَ وْلاَهُ مَا لَهُ شَافِعٌ إِلَيْ هِ سِوَاهُ مَا لَهُ شَافِعٌ إِلَيْ هِ سِوَاهُ يَشْ تَكِي مَا بِهِ إِلَيْ هِ وَيَخْشَاهُ = يَشْ تَكِي مَا بِهِ إِلَيْ هِ وَيَخْشَاهُ =

وفيه ركاكة من جهات منها: كون المعنى أجوف دائرًا بين جميع العامة، وكون جلِّ الألفاظ مرذولاً، وذكر البائس والمسكين بعد الشقي وفي الشقي ما يغني عنها. ومن الركاكة قولُ الخوارزمي يخاطب بديعَ الزمان الهمذاني خطابَ مفاخرة:

وَإَذَا قَرَضْتُ الشِّعْرَ فِي مَيْدَانِهِ لاَ شَكَّ أَنَّكَ يَا أُخَيَّ تَشَقَّقُ (١)

فقوله: «في ميدانه» لا موقع له، وقوله: «يا أخي» لا مقام له؛ لأن الكلام في مقام مناظرة ومشادة. وكذلك لفظ «لا شك»، فإنه ليس من الألفاظ الشعرية.

وإذا قابلوا الجزالة بالرقة، فإنها يريدون بها نسج الكلام على منوال القدماء في الشدة والقوة، كقول أشجع (٢):

⁼ قال: فدفعتها إلى مسرور الخادم، فأوصلها، وتقدم الرشيد إلى إبراهيم الموصلي فغنى فيها، وأمر بإحضار أبي العتاهية فأحضر فلما أحضر قال له: أنشدني قولك: يا عتب سيدتي أما لك دين»، فأنشده إياها، «فأمر له الرشيد بخمسة آلاف درهم. » الأغاني (نشرة الحسين)، ج٢/٤، ص٠٥ (وفيه: «وأنا الذلول» بدل «فأنا الصبور»). وذكر ابن العميد أن الرشيد «وعده أن يزوجه بها، فلما خرج قال له النساء عنه: شبب بها وشهرها في الناس، وإن زوجته إياها حققت عليها ما قال فيها، فأمر له عوضًا من ذلك بخمسين ألف درهم.» ابن العديم، كمال الدين أبو حفص عمر بن أحمد بن عبدالله: بغية الطلب في تاريخ حلب، نشرة بعناية علي سويم (أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، عبدالله: بغية الطلب في تاريخ حلب، نشرة بعناية علي سويم (أنقرة: الجمعية التاريخية التركية،

⁽۱) مناظرته مع بديع الزمان المثبتة في رسائل البديع طبع الجوائب بالآستانة. - المصنف. انظر المناظرة المذكورة في رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني (الآستانة: مطبعة الجوائب، ۱۲۹۸ه)، ص١٦٦-٤ (والبيت من مقطوعة من ثهانية أبيات، ص٢٣). وانظرها كذلك في، البديعي، يوسف: الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٩٤)، ص٣٤-٤٣.

⁽۲) هو أشجع بن عمرو، من ولد الشريد بن مطرود السَّلمي، وكان يكنى أبا الوليد. شاعر إسلامي، عاش في العصر العباسي، نشأ بالبصرة. قال الشعر وأجاد فيه، حتى عد من الفحول. وكان الشعر يوم نبغ في ربيعة واليمن، ولم يكن لقيس شاعر، فلما نجم أشجع وقال الشعر افتخرت به قيس. انقطع إلى البرامكة ومدحهم، واختص بجعفر فأصفاه ومدحه، فأعجب به جعفر ووصله إلى الرشيد فمدحه، فأعجب به أيضًا وأمده بالمال، فأثرى وحسنت حاله في أيامه وتقدم عنده،

وَعَلَى عَدُوِّكَ يَا ابْنَ عَمِّ مُحَمَّدٍ رَصَدَانِ: ضَوْءُ الشَّمْسِ وَالإِظْلاَمُ فَا يَنْبَّهُ وَإِذَا غَفَا سَلَّتْ عَلَيْهِ سُيُوفَكَ الأَحْلاَمُ (١)

ويريدون بالرقة نسجَه على منوال المحدثين في اللين والظرف، وأظهر مثال جمع هذين الوصفين قول جميل:

أَلاَ أَيُّهَا النُّوامُ وَيُحَكِّمُ هُبُّوا أَسَائلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ

قال بعض أئمة الأدب: «هذا البيت أوله أعرابي في شملته، وآخره مخنث من مخنثي العقيق يتفتك.» (٢) ألا ترى أن قوله: ويحكم من كلمات التعجب وهي جزلة، فلو قال: أفيدكم لاعتاض عن الجزالة بالرقة.

⁼ وله فيه المدائح المختارة والقصائد السيارة. والبيتان المذكوران مما مدح به هارون الرشيد، وهما من بحر الكامل.

⁽١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٥٣٨. وجاء في البيت الأول «الصبح» بدل «الشمس».

 ⁽وى المرزباني بسنده عن الهيثم بن عدي قال: «قال لي صالح بن حسان: هل تعرف بيتًا من الشعر نصفه أعرابي في شملة، والنصف الآخر مخنت من أهل العقيق يتقصف تقصفًا؟ قلت: لا والله. قال: قد أجَّلتني حولاً. قلت: لو أجَّلتني حولاً، فقال: أفَّ لك! قد كنت أحسبك أجودَ عليًا مما أنت. حديثه: لو أجَّلتني خيسن حولاً لم أعرفه. فقال: أفَّ لك! قد كنت أحسبك أجودَ عليًا مما أنت. قلت: وما هو؟ قال: «أ ومَا سمعتَ قول جميل: ألا أيَّهَا النُّوَّامُ وَيُحكُم هُبُوا»، أعرابي والله يهتف في شملة. ثم أدركه اللين وضَرَعُ الحب وما يدرك العاشق، فقال: «أسائِلكُم هلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ» كأنه والله من خنثي العقيق يتفكك». وجاء عن الأصمعي مثلُ ذلك، قال: «قال هارون [الرشيد] يومًا لجلسائه وأنا منهم: أيكم يعرف بيت شعر أول المصراع منه أعرابي في شملة، والثاني خنَّتُ يتفكك؟ فأرمَّ القوم (أي: سكتوا)، فقال هارون: قول جميل: «ألا أيها النوام ويحكم هبوا»، فهذا أعرابي في شملة، المربل الحبُّ؟»، فهذا مخنث يتفكك. قال الأصمعي: فقلت: له: يا أمير المؤمنين، قول مادحك: «يا زائرينا من الخيام»، أعرابي في شملة، «حياكم الله بالسلام» مخنث في يده دفُّ». المرزباني، أبو عبدالله محمد بن عمران بن موسى: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ص٢٤٥ وانظر البيت في: ديوان جميل بثينة، ص٢٦؟ ابن قتية: الشعر والشعراء، ص٢٦٤ (وفيه: ألا أيًها الركبُ النيام ألا هُبُوا»).

وقد تقال الجزالة في هذا الإطلاق على الكلام الذي يصدر في أغراض تناسبها الشدة كالرثاء والحاسة، وتقال الرقة على كلام في أغراض يناسبها اللين واللطافة كالنسيب والزهريات والملح. والجزالة في هذا كله من صفات الألفاظ باعتبار المعاني، ويظهر تصرفُ البليغ في صناعتها بالخصوص في صوغه المعاني التي يصوغها في نفسه من مجاز، واستعارة، وتمثيل، وتشبيه، وكناية، وأنواع البديع. وأما المعاني الوضعية فتأتي بطبع سياق الكلام، وتأتي الألفاظ تبعًا للمعاني، وعلى هذا الاعتبار ينبني وصفهم المعنى بالجزالة.

موجز البلاغة (١)

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه

[استهلال:]هذا موجز علم البلاغة:

أما بعد، حدًا لله الذي أنطق البلغاء وفضّل النبغاء، وميزهم عمَّنْ يُسِرُّ حَسْوًا في ارتغاء، والصلاة والسلام على المرسل بالحنيفية لا أَمْتَ فيها ولا شُغَاء (٢)، وكلِّ مَنْ صغى إلى دعوته أفضل صغاء، فإني رأيتُ طلبةَ العلم يُزاولون علمَ البلاغة بطريقة بعيدة عن الإيفاء بالمقصود إذ يبتدئون بمزاولة رسالة الاستعارات لأبي القاسم الليثي السمرقندي (٣)، وهي زبدةٌ مستخلصة من تحقيقات المطول والمفتاح

⁽۱) نشرت هذه الرسالة بهذا العنوان مشتملة الأقسام الثلاثة لعلوم البلاغة (البلاغة والبيان والبديع) بواسطة المكتبة العلمية بتونس لصاحبيها محمد الأمين والطاهر الأمين، وذلك فيها يبدو سنة ١٩٣١/ ١٩٣٢، وقررت النظارة العلمية لجامع الزيتونة تدريسها لطلبة السنة الأولى من المرحلة المتوسطة بدل «رسالة الوضع» لعضد الدين الإيجي.

⁽٢) الشّغاء: التضارب والاضطراب.

⁽٣) هو محمد أبو القاسم إبراهيم بن بن أبي بكر الليثي السمرقندي ، القارئ، بياني، مشارك في عدة علوم. من تصانيفه: «مستخلص الحقائق شرح كنز الدقائق» في فقه الحنفية، حاشية على مطالع الأنظار لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني الذي هو شرح لطوالع الأنوار في الكلام للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي، «بلوغ الأرب من تحقيق استعارات العرب»، «حاشية على تفسير البيضاوي»، «حاشية على شرح مفتاح العلوم»، الرسالة السمرقندية وهي «الفريدة في الاستعارة والمجاز» التي ذكرها المصنف، وتعرف كذلك برسالة الاستعارات في البيان. وقد شرحها ابن عربشاه الإسفراييني، كما أنشأ الشيخ إبراهيم الباجوري (المتوفَّ سنة ١٢٧٧هـ) شرحًا لها يعرف بـ«حاشية الباجوري على الرسالة السمرقندية» (حققه إلياس قبلان وصدر عن دار الله المناف المناف الشيخ المناف الشيخ المناف عن دار التوفَّ

يحتسونها قبل إبانها، ثم يتناولون مختصر التفتازاني قبل أن يأخذوا شيئًا من علم المعاني، وفي ابتدائهم شوطٌ وفي انتقالهم طفرة.

فرأيتُ أن أضع لهم مختصرًا وجيزًا يُلم بِمُهِيًّات علم البلاغة، ليكون لهم كالمقدمة لمزاولة دروس مختصر التفتازاني؛ وضعتُه وضع مَنْ يقصد إلى تثقيف طلبة هذا العلم بالمسائل النافعة المجردة عن المباحث الطفيفة في فنون البلاغة الثلاثة. فإن هم أتقنوه فهيًا، ضمِنْتُ لهم أن ينطقوا بلسان فصيح، ويملؤوا أوطابَ أذهانهم من المحض الصريح.

مقدمت:

البلاغة فَعالة، مصدر بَلُغ -بضم اللام- كفقُه، وهو مشتقٌ من بلَغ -بفتح اللام- بلوغًا، بمعنى وصل. وإنها شُمِّي هذا العلمُ بالبلاغة؛ لأنه بمسائله وبمعرفتها يبلغ المتكلمُ إلى الإفصاح عن جميع مراده بكلام سهل وواضح، ومشتمل على ما يُعين على قبول السامع له ونفوذه في نفسه. فلما صار هذا البلوغُ المعنوي سجيةً يُحاوَل تحصيلُها بهذا العلم، صاغوا له وزن فعُل - بضم العين - للدلالة على السجية، فقالوا: علم البلاغة (۱)؛ فإن المتكلم إذا تكلم فإنها اهتهامُه بأن ينقل ما في ضميره إلى ذهن سامعه، فهو محتاجٌ قبل كل شيء إلى معرفة اللغة التي يريد أن يخاطب بها من مفرداتها وكيفية تركيبها، فإذا لم يعلم ذلك لم يكد كلامه أن يفهم.

⁼ الكتب العلمية سنة ٢٠٠٩م). اختلف في تاريخ وفاة السمرقندي، فقيل توفي سنة ٨٨٨ه وقيل سنة ٧٠٩ه.

⁽۱) وبيان ذلك أن اشتهال الكلام على الكيفيات التي تعارفها خاصة فصحاء العرب، فكان كلامُهم أوقع من كلام عامتهم، وأنفذَ في نفوس السامعين، وعلى ما شابه تلك الكيفيات مما ابتكره المزاولون لكلامهم وأدبهم، وعلى ما يحسن ذلك مما وقع في كلام العرب وابتكره المولعون بلسانهم، يعد بلوغًا من المتكلم إلى منتهى الإفصاح عن مراده. - المصنف.

وهذه المعرفة تحصل له من علم اللغة والنحو والصرف، فإن حاول تكلمَها بدون هذه المعرفة كان مثله كما قال الحطيئة في الشعر: «يريد أن يُعْربه فيُعْجِمه»(١).

ولكنه إذا علم اللغة والنحو والصرف، فإنها يستطيع أن يعبر عن حاصل المراد وأصل المعنى، ولا يستطيع أن يُفصِحَ عن تمام المراد. فلو أراد أن يخبرك بحضور تلميذ واحد من تلامذة درسه وتخلّف الباقين فقال لك: «حضر زياد»، لم تفهم إلا أنه أخبرك بحضور زياد لئلا تكتبه متخلفًا، ثم إذا علمت أن بقية التلامذة لم يحضروا فقلت له: ما بالك لم تخبرني بعدم حضور أنس ونافع وغيرهما؟ قال لك: ألستُ قد أخبرتك بحضور زياد ولم أذكر لك غيره؟

[البلاغة]

فدلَّك بقوله ذلك على قصوره في معرفة أداء جميع مراده. على أنه لو تنبه لزيادة البيان لقال: حضر زياد، ولم يحضر أنس، لم يحضر نافع لم يحضر زهير، وأخذ

⁽١) مثال ذلك ما حكاه الجاحظ أنه سأل رجلاً دخيلاً في العربية عن صبي أخذته الشرطة في سرقة التُّجِم بها قائلاً: «في أي شيء أسلموا هذا الصبي؟» فأجاب: «في أصحاب سند نعال»؛ أي في أصحاب النعال السندية. وقال مرة يشتم غلامًا للجاحظ: «الناس ويلك أنت حياء كلهم أقل»، يريد أنت أقلُّ الناس حياء، واسم هذا الدخيل نُفيس بن بريهة. وكها يريد أحد أن يقول باع فرسين فيقول: بيع فرس وفرس؛ لأنه لا يعرف كيف يصوغ ماضي باع، ولا يعرف صيغة المثنى ولا الإعراب. - المصنف. ونفيس هذا كان خادمًا للجاحظ. البيان والتبيين، ج٢/٤، ص١٦. وقيل للحطيئة: الله وأوص، قال: أوصيكم بالشعر:

فَالشِّعْرُ صَّعْبٌ وَطِويٰلٌ سُلَّمُهُ إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لاَ يَعْلَمُهُ فَالشِّعْرُ صَعْبٌ وَطِويٰلٌ سُلَّمُهُ إِذَا ارْتَقَى فِيهِ الَّذِي لاَ يَعْلَمُهُ فَالشِّعْرُ صَالِيةِ إِلَى الْحَضِينِ قَدَمُهُ وَ رَبِّهِ إِلَى الْحَضِينِ قَدَمُ هُ

وَالشِّعْرُ لاَ يَسْطِيعُهُ مَنْ يَظْلِمُهُ يُرِيدَ لَ أَنْ يُعْرِبَهَ فَيُعْجِمُ فَيُعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَيَعْجِمُ فَي مَنْ يَسِمِ الأَعْدَاءَ يَبْقَ مِيسَمَهُ فَي مَنْ يَسِمِ الأَعْدَاءَ يَبْقَ مِيسَمَهُ ديوان الحطيئة، نشرة بعناية حمدو طمّاس (بيروت: دار المعرفة، ٢٢٦/ ٢٠٠٥)، ص١٣٦. وفي رواية: «يَخْرمُهُ» بدل «يحرسه».

يعدد بقية التلامذة، أو استعان بحركة يديه فقال لك: حضر زياد، ثم ضرب بيديه كالنافض لهما، كأنه يشير إلى معنى فقط. فحينئذ أدى جميع مراده، لكن بعبارة غير سهلة ومع إشارة.

فإذا كان قد علم الكيفية الخصوصية للتعبير عن هذا المراد، وهي أن يقولَ ما حضر إلا زياد، كان قد بلغ إلى أداء جميع مراده بكلام سهل. وكذا إذا أراد أن يخبرك عما أبلاه عنترة من الشجاعة والفتك في يوم من أيامه، فجعل يقول: قتل فلانًا، وجرح فلانًا، وضرب فلانًا، وضرب الفرس فأدماه وهرب راكبه، وسبى نساءهم، وحطم مشاتهم، فإنه قد دلك على جميع مراده بعبارة غير واضحة في الدلالة على جميع المراد بكلام واضح الدلالة عليه.

ولَـيًا كانت الكيفياتُ المذكورة لا تقع إلا في كلام خاصة أهل اللسان العربي، سموها بالخصوصيات نسبةً إلى الخصوص، وهو ضدُّ العموم الذي هو بمعنى الجمهور، وتسمى بالنكت أيضاً.

فالعلمُ الباحث عن القواعد التي تُصيِّر الكلامَ دالاً على جميع المراد وواضحَ الدلالة عليه، يُدعى علم البلاغة. ثم إن هنالك محسناتٍ للكلام متى اشتمل عليها اكتسب قبولاً عند سامعه.

ولَّا كان حُسنُ القبول يبعث السامعَ على الإقبال على الكلام بشراشره، وكان في ذلك عونٌ على إيعاء (١) جميع المراد، جعلوا تلك المحسنات اللفظية من لواحق مسائل هذا العلم، سواء كان حسنُها عارضًا للفظ من جهة موقعه المعنوي (٢)

⁽١) الإيعاء: بمعنى الجمع والإحاطة.

⁽٢) المراد بموقع اللفظ المعنوي أن معناه الموضوع له في اللغة هو هو، بحيث لا تجد له خصوصيةً في اختلاف معناه حتى يصير من مسائل علم المعاني، بل يوجد موقع يكون فيه وقوع ذلك اللفظ أحسن من وقوع غيره. فإنه لو قال: «أما والذي أبكى وأرشد» لكان وقوع لفظ «أرشد» أقل من وقوع لفظ أضحك، وكذلك لفظ «أبكى» لو وقع مع قوله «والذي أمات» لم يكن له من الحسن ما كان له في موضعه الأول. – المصنف.

كالمطابقة في قول أبي ذؤيب الهذلي(١):

أَمَا وَالَّذِي أَبْكَى وَأَضْحَكَ وَالَّذِي أَمَاتَ وَأَحْيَى وَالَّذِي أَمْرُهُ الأَمْرُ^(۲) أَمَا وَالَّذِي أَمْرُهُ الأَمْرُ^(۲) أَم كان حسنُها عارضًا له من جهة تركيب حروفه، كالجناس في قول الحريرى:

سِمْ سِمَةً ثُخْمَدُ آثَارُهَا وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سِمْسِمَه (٣) فَكُلُّهَا تُسمَّى المحسناتِ وتوابعَ البلاغة، ويلقبونها بالبديع. فانحصر علمُ البلاغة لذلك في ثلاثة فنون:

لِلَهِ يُلِي بِهِ البَهِ عِلَى إِسَاعِيل بن القاسم بن عيذون: كتاب الأمالي ومعه «ذيل الأمالي» و «النوادر» له، القالي، أبو علي إساعيل بن القاسم بن عيذون: كتاب الأمالي ومعه «ذيل الأمالي» و «النوادر» له، و «الننبيه» لأبي عبيد البكري، نشرة بعناية صلاح بن فتحي هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ٢٥٢ / ٢٠٠٦)، ص ١٤٨ – ١٥٠؛ وهو في: العلوي (٥٨٥ – ١٥٠ه)، المظفر بن الفضل: نَضرة الإغريض في نُصرة القريض، تحقيق نُهي عارف الحسن (دمشق: مجمع اللغة العربية بدمشق، بدون تاريخ)، ص ١٠٠٣. ونسبه كذلك لأبي صخر.

(٣) الحريري: مقامات الحريري، ص ٥٠١ (المقامة السادسة والأربعون: الحلبية).

⁽۱) قال ابن قتيبة في ترجمته: «هو خويلد بن خالد، جاهلي إسلامي، وكان راويةً لساعدة بن جُؤيَّة الهذلي. وخرج مع عبدالله بن الزبير في مغزّى نحو المغرب فيات، فدلاه عبدالله بن الزبير في حفرته (أي دفنه).» وقال الأصفهاني: «وهو أحد المخضر مين عمن أدرك الإسلام، وأسلم فحسن إسلامه، ومات في غَزاة إفريقية»، وذكر أن وفاته كانت بمصر في طريق العودة إلى المدينة. وقال ابن سلام: «وكان أبو ذؤيب شاعرًا فحلاً لا غَميزة فيه ولا وَهْنَ، قال أبو عمرو بن العلاء: سئل حسان بن ثابت: من أشعر الناس؟ فقال: حيًّا أم رجلاً؟ قالوا: حيًّا، قال: هذيل أشعر الناس حيًّا»، ثم قال ابن سلام: «أشعر هذيل غير مدافع أبو ذؤيب». الدينوري: الشعر والشعراء، ص٧٩٧؛ كتاب الأغاني (نشرة القاهرة)، ج٦، ص٧٦٥-٢٦٦؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٦/٦، ص٧٦٤-٧٦٥؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٦/٢، ص٧٦٤-٢٩٧؛ المعراء، تحقيق جوزف هل (بيروت: دار الكتب العلمية، الجمحي، محمد بن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق جوزف هل (بيروت: دار الكتب العلمية،

⁽٢) والبيت هو العاشر من قصيدة طويلة من واحد وثلاثين بيتًا من بحر الطويل، ليست في «ديوان الهذليين، وإنها هي لأبي صخر الهذلي لا لأبي ذؤيب، وقد رواها أبو علي القالي عن أبي بكر بن الأنباري بسنده، وأولها»:

١ – فن المعاني، وهو المسائل التي بمعرفتها يستطيع المتكلمُ أن يُعَبِّرُ عن جميع مراده بكلام خاص. وسُمِّي علم المعاني؛ لأن مسائلَه تُعلمك كيف تفيد معاني كثيرة في ألفاظ قليلة، إما بزيادة لفظ قليل يدل على معنى حقُّه أن يؤدى بجمل، مثل صيغة إنها في الحصر، وكلمة إن في التأكيد ورد الإنكار معًا. وإما بأن لا يزيد شيئًا، ولكنه يرتِّب الكلامَ على كيفية تؤدي بذلك الترتيب معنى زائدًا، مثل تقديم المفعول والظرف لإفادة الحصر في نحو: الله أحد، وإياك نعبد. وهذا الفن هو معظم علم البلاغة.

٢ - وفن البيان، وهو المسائل التي بمعرفتها يُعرف وضوحُ الدلالة على المراد
 كقولك: عنترة أسد، وحاتم كثير الرماد.

٣- وفن البديع، وهو المسائل التي تبحث عن المحسنات اللفظية كما تقدم.

فتعريفُ علم البلاغة: هو العلمُ بالقواعد التي بها يُعرف أداءُ جميع التراكيب حقَّها، وإيرادُ أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها، وإيداعُ المحسنات بلا كُلفة مع فصاحة الكلام.

تاريخ علم البلاغة:

كان هذا العلمُ منثورًا في كتب تفسير القرآن عند بيان إعجازه، وفي كتب شرح الشعر ونقده، ومحاضرات الأدباء، من أثناء القرن الثاني من الهجرة. فألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفَّى سنة ٢٠٥ه أو ٢١٠ه) كتاب «مجاز القرآن»، وألف الجاحظ عمرو بن بحر (المتوفَّى سنة ٢٥٥ه) كتبًا كثيرةً في الأدب. وكان بعضٌ من هذا العلم منثورًا أيضًا في كتب النحو، مثل كتاب سيبويه. ولم يُخَصَّ بالتأليف إلا في أواخر القرن الثالث، إذ ألف عبدالله بن المعتز الخليفة العباسي (المولود سنة ٢٤٧ه والمتوفَّى سنة ٢٩٦ه قتيلاً بعد أن بويع له بالخلافة ومكث يومًا واحدًا خليفة (١) كتاب البديع أودعه سبعة عشر نوعًا وعد الاستعارة منها.

⁽١) من مؤلفاته كتاب «البديع»، و «طبقات الشعراء المحدثين»، وديوان شعر.

ثم جاء الشيخ عبدالقاهر الجرجاني الأشعري الشافعي (المتوفّى سنة ٤٧١ه)، فألف كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، أولها في علم المعاني والثاني في علم البيان. فكانا أول كتابين ميزا هذا العلمَ عن غيره، ولكنها كانا غير ملخصين ولا تامّيْ الترتيب، فهما مثل در متناثر كنزه صاحبه لينظم منه عقدًا عند تآخيه. فانبرى سراجُ الدين يوسف بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي المعتزلي (المولود سنة ٥٥٥ والمتوفّى سنة ٢٦٦ه) إلى نظم تلك الدرر، فألف كتابه العجيب المسمّى «مفتاح العلوم في علوم العربية»، وأودع القسمَ الثالث منه الذي هو المقصود من التأليف مسائل البلاغة، دوَّنها على طريقة علمية صالحة للتدريس والضبط. فكان الكتابَ الوحيد اقتسه من كتابي الشيخ عبد القاهر ومن مسائل الكشاف في تفسير القرآن للزمخشري، فأصبح عمدةَ الطالبين لهذا العلم. وتتابع الأدباءُ بعده في التأليف في هذا العلم الجليل.

فن المعانى:

المعاني علمٌ تُعرف به أحوالُ اللفظ العربي التي بها يكون بليغًا فصيحًا في إفراده وتركيبه (١). فالفصاحةُ أن يكون الكلامُ خالصًا، أي: سالًا مما يُعَدُّ عيبًا في اللغة بأن يَسْلَم من عيوبٍ تعرض للكلمات التي تركَّب منها الكلام، أو تعرض لمجموع الكلام (٢). فالعيوبُ العارضة للكلمات ثلاثة: الغرابة، وتنافر الحروف،

⁽١) يعني تعرف أحوال الألفاظ المفردة لتكون فصيحة، وتعرف أحوال الألفاظ المركبة -وهي الجمل والكلام- ليكون كلامًا فصيحًا وبليغًا. - المصنف.

⁽٢) اعلم أن الفصاحة من أخص أوصاف كلام العرب، وعدُّها في علم المعاني من حيث إنها شرطٌ في البلاغة؛ إذ لا يُعتدُّ بالكلام البليغ إلا إذا كان فصيحًا، فلما توقف وصفُ البلاغة على تعقل معنى الفصاحة ذكروها هنا لئلا يحيلوا المتعلم على علم آخر. وقد كان الشأن أن تُعدَّ الفصاحة من مسائل علم الإنشاء، والمتقدمون عدوها في المحسنات البديعية نظرًا لكونها حسنًا لفظيًّا، لكن الحق أن كونها أقوى اعتبارًا من البلاغة مانعٌ من عدها في المحسنات التي هي توابع. فالوجهُ عدُّها من مسائل الإنشاء، وأن ذكرها هنا مقدمة للعلم. وإنها اشترطت الفصاحة في تحقيق البلاغة؛ لأن الكلام إذا لم يكن فصيحًا لم تُقبل عليه أفهامُ السامعين، فيفوتها كثيرٌ مما أودعه المتكلِّمُ في كلامه من الدقائق. – المصنف.

و مخالفة قياس التصريف. والعيوب العارضة لمجموع الكلام ثلاثة: التعقيد (١١)، وتنافر الكلمات، ومخالفة قواعد النحو، ويسمى ضعف التأليف.

أما الغرابة فهي قلة استعمال الكلمة في متعارَف أهل اللغة أو تناسيها في متعارَف الأدباء، مثل الساهور اسم الهلال، ومثل تكأكأ بمعنى اجتمع، وافرنقع بمعنى تفرق في قول أبي علقمة أحد الموسوسين وقد أصابه صرعٌ فأحاطت به الناس: «مالكم تكأكأتم على كما تكأكؤون على ذي جِنَّة؟ افرنقعوا»(٢).

وأما تنافرُ الحروف فهو ثقل قوي في النطق بالكلمة لاجتماع حروف فيها يحصل من اجتماعها ثقل نحو: «الخعخع»، نبت ترعاه الإبل. وأقلَّ منه في الثقل «مستشزرات»؛ بمعنى مرتفعات^(٣). وأما الثقلُ الذي لا يُضجر اللسان، فلا يضر نحو «وسَبِّحْهُ»، وقول زهير: «وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ المَنَايَا يَنَلْنَهُ» (٤٠).

⁽۱) ويقال له التعقيد اللفظي. وهنالك تعقيدٌ يوصف بالمعنوي يرجع إلى الكناية التي تخفى لوازمُها خفاء شديدًا، كما قال بعض المهوسين في مدح بعض علماء تونس: «يا قريب العهد من شرب اللبن»، وقال: أردت أنه نال العلم على صغر سنه. ولا حاجة إلى التعرض له هنا لقلة جدواه، ولأنه لا علاقة له باللفظ الذي هو معروضُ الفصاحة، ولأن الفصاحة ليست من فن البيان ولا من فن المعاني، بل هي من مقدمات الفن ولا شيء من المقدمات بمسائل. - المصنف.

⁽٢) اعلم أن الحكم على الكلمة بالغرابة عَسِرٌ جدًّا بالنسبة للمولدين؛ لأن استعمال العرب بعد عنا. وعليه فنحن نعرف غرابة الكلمة إما بكونها غيرَ جارية على الأوزان المتعارفة والحروف المألوفة، نحو هَلَوَّف أي يوم ذو غيم، وإما بكون الكلمة غيرَ متكررة الاستعمال في المحفوظ من فصيح نظم العرب ونثرهم، نحو «خنفقيق»، أي الداهية المهلكة، فقد قال المهلهل:

قُ لِ لِيَزِ عِي حِصْ نِ يَرُدُّونَ هُ أَوْ يَصْ بِرُوا للصَّ يُلَمِ الْخَنْفَقِي ق وإما بوجود مرادف كثر استعماله ونُسِيَ الآخر، نحو حيدر بمعنى قصير، فإنه ورد في كلامهم بقلة. - المصنف.

⁽٤) هذا صدر بيت من قصيدة من البحر الطويل، قالها زهير في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة، وتمامه:

وأما مخالفةُ قياس التصريف، فهو النطقُ بالكلمة على خلاف قواعد الصرف، كما يقول في الفعل الماضي من البيع بَيَعَ، لجهله بأن حرف العلة إذا تحرك وانفتح ما قبله يُقلَبُ ألفا.

وأما التعقيد، فهو عدمُ ظهور دلالة الكلام على المراد لاختلال في نظمه، ولو كان ذلك الاختلال حاصلاً من مجموع أمور جائزة في النحو، كقول الفرزدق يمدح إبراهيم بن هشام المخزومي خال الخليفة هشام بن عبدالملك:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلاَّ مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ (١)

أراد: وما مثله في الناس حي يقاربه، أي في المجد إلا ملكًا أبو أم الملك أبو هذا الممدوح، فشتت أوصال الكلام تشتيتًا تضل فيه الأفهام (٢).

وأما التنافر فهو ثقلُ الكلمات عند اجتماعها حين تجتمع حروفٌ يعسر النطقُ بها، نحو قول الراجز الذي لا يُعرف:

وَقَ بِرُ حَرْبٍ بِمَكَ إِنْ قَفْ رِ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبِ قَبْرُ (٣)

⁼ وَمَــنْ هَــابَ أَسْــبَابَ المَنَايَــا يَنَلْنَــهُ وَلَــوْ رَامَ أَسْــبَابَ السَّــــَاءِ بِسُـــلَمِ ديوان زهير بن أبي سلمي، اعتنى به علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٠٨/١٤٠٨)، ص١١١.

⁽۱) لم أجده في «ديوان الفرزدق»، وقد ذكره مفردًا ابن قتيبة. الدينوري، ابن قتيبة: كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، صححه المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ)، صححه.

⁽٢) إذ يتوهم السامعُ أنه يقول لا مثل له إلا ملكًا جده للأم حي وأبوه يقارب جده للأم في المجد أو في العمر، وهذا معنى مضحك. - المصنف.

⁽٣) هذا الشعر قيل إنه من أشعار الجن، قالوه عندما قتلوا حربًا، وحرب هذا هو جد أمية بن عبد شمس جد معاوية بن أبي سفيان. وقالوا: الدليل على أن هذا البيت من أشعار الجن أن أحدًا لا يستطيع أن ينشده ثلاث مرات متصلة لا يتتعتع فيها، ولو كان يستطيع أن ينشده ثلاث مرات متصلة لا يتتعتع ولو كان المتنبي وأبو نواس. وقيل هو للمتنبي.

فكلُّ كلمةٍ منه لا تنافرَ فيها، وإنها حصل التنافرُ من اجتماعها، حتى قيل إنه لا يتهيأ لأحد أن ينشد النصف الآخر ثلاث مرات متواليات، فلا يتلعثم لسانُه.

وأما مخالفة قياس النحو فهو عيب كبير؛ لأنه يصير الكلام مخالفاً لاستعمالات العرب القصحاء، فهو يعرض للمولّدين. والموادّ منه مخالفة ما أجمع النحاة على منعه، أو ما كان القول بجوازه ضعيفًا ووروده في كلام العرب شاذًا، نحو تعريف «غير» في قول كثير من طلبة العلم «الغير كذا»، ونحو تقديم التأكيد على المؤكد في قول المعري:

تَعَبُّ كُلُّهَا الْحَيَاةُ فَهَا أَعْد جَبُ إِلاَّ مِنْ طَامِع فِي ازْدِيادِ(١)

وكذلك كل ما جوزوه في ضرورة الشعر إذا وقع شيء منه في النثر، فضعف التأليف عيب لا يوجب انبهام المعنى بخلاف التعقيد.

والبلاغة اشتمال الكلام على أحوال خصوصية (٢) تستفاد بها معان زائدة على أصل المعنى (٣) بشرط فصاحته، كاشتمال قوله تعالى: ﴿فَقَالُوۤا إِنَّاۤ إِلَيْكُم مُرْسَلُونَ اللهُ ﴾

⁼ انظر نسبة هذا البيت وغيره للجن في الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن المفضل: عاضرات الأدباء وعاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ج٢، ص٦٦٣.

البيت هو الثاني عشر من قصيدة بعنون «ضجعة الموت رقدة». سقط الزند، ص٨ (وفيه: «رَاغِبٍ»
 عوض «طامع»).

⁽٢) نسبة للخصوص، وهم خاصة الناس في هذا الباب، أعني بلغاء الكلام؛ لأن هاته الأحوال لا توجد إلا في كلام البلغاء دون كلام السوقة، ولئن وجدت في كلام السوقة فإنها غير مقصود بها مرماها. - المصنف.

⁽٣) أصل المعنى هو المقدار الذي يتعلق غرض المتكلم بإفادته المخاطب، سواء كان قليلاً، نحو نزل المطر، أو بزيادة معنى نحو نزل الجود ورسف فلان، فإنه يفيد أزيد من نزل المطر ومشى فلان، لكنه أفاده بمدلول الكلهات. وقد تكون الزيادة في المعنى، نحو جاء فلان الكاتب. وكل هذا من قبيل أصل المعنى؛ لأن جميعه تعبيرٌ لزمت إفادتُه. فالحاصل أن أصل المعنى يطول ويقصر بحسب الغرض، وهو فوائد أصلية، ثم إذا كيف المتكلم بكيفياتٍ فتلك الكيفياتُ زائدةٌ على أصل المعنى. – المصنف.

على حالة خصوصية وهي التأكيد بـ «إن» لإفادة معنى زائد وهو توكيد الخبر لأجل إبطال تردد المخاطبين فيه، وذلك أمر زائد على أصل المعنى، وهو الإعلام بكونهم رسلاً الذي يكفي لإفادته أن يقال «أرسلنا إليكم» أو «نحن إليكم مرسلون». وتسمى هذه الأحوال الخصوصية بالنكت وبالخصوصيات، وهي تكثر وتقل في الكلام بحسب وجود الدواعي والمقتضيات من كثرة وقلة، كالأدوية فإنها تشتمل على عقاقير كثيرة تارة وقليلة أخرى بحسب ما يحتاجه المزاج لإصلاحه.

انظر مثلاً قولَه تعالى: ﴿ هُو اللَّذِى يُنَزِلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ ۗ الدَّهِ بَيِّنَتِ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ النَّورِ ﴾ [الحديد: ٩]، فنجد في قوله (اينزل) خصوصيتين: إحداهما التعبير بصيغة (فعَّل) الدالة على التكرير، والثانية التعبير بصيغة المضارع الدالة على التجدد والاستمرار؛ لأن المقام للتبشير بزيادة الإخراج من الظلمات إلى النوريومًا فيومًا وفي كل حال، وانظر قوله في الآية الأخرى: ﴿ زَنَّ عَلَيْكَ ٱلْكِئْبَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [آل عمران: ٣]، فلا تجد في (نزل) إلا خصوصية واحدة وهي التعبير بصيغة (فَعَّل)؛ لأن المقام للامتنان، والامتنان يكون بها وقع لا بها سيقع.

والبليغ في إتيانه بهذه الأحوال في كلامه يراعي أحوال المخاطبين ومقامات الكلام (۱) فلا يأتي بنكتة وخصوصية إلا إذا رأى أن قد اقتضاها حال المخاطب واستدعاها مقام الكلام. وبمقدار تفاوت المتكلمين في تنزيلها على مواقعها، يتفاوت الكلام في مراتب البلاغة إلى أن يصل إلى حد الإعجاز الذي يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وهو الذي اختص به نوابغ بلغاء العرب، مثل امرئ القيس، والنابغة، والأعشى، وسحبان في أكثر كلامهم.

⁽۱) أحوال المخاطبين مثل حال المنكِر، والمتردد، والمعتقد العكس في القصر، وحال الذكي والغبي في إيراد الكناية. وأما المقامات فهي أغراضُ الكلام والمواقع التي يتكلم فيها البليغ، مثل مقام الحرب، ومقام السلم، ومقام الحب، ومقام الموعظة، ومقام الاستدلال العلمي، ومقام الخطابة الإقناعي. – المصنف.

وحيث كانت البلاغة يتصف بها الكلام باعتبار إفادته عند التركيب والإسناد، فلا جرم أن كان ملاك الأمر فيها راجعًا إلى ما يتقوَّم به الإسناد، وكذلك كيفيات الإسناد والمسند إليه والمسند. ثم تتفرع البلاغة في متعلقاتها، من المعمولات وأحوال الجمل، وسيجيء كلُّ نوع من ذلك في بابه.

باب الإسناد:

الإسنادُ ضمُّ كلمة إلى أخرى ضمَّا يُفيد ثبوتَ مفهوم إحداهما لمفهوم الأخرى، نحو حاتم كريم وأكْرِمْ حاقِبًا، أو انتفاءه عنه، نحو: ما خالد جبانًا ولا تقاتل خالدًا، سواء كان بالتعيين أم بالترديد (۱). وحكم ما يجري مجرى الكلمة نحو الضمير المستتر، والجملة الواقعة خبرًا حكم الكلمة (۲). فالكلمةُ الدالة على المحكوم عليه حكمًا ما تسمى مُسْنَدًا إليه، والكلمة الدالة على المحكوم به تسمى مُسْنَدًا، والحكم الحاصل من ذلك يسمى الإسناد. ولكلِّ من المسند إليه والمسند والإسناد عوارضُ بلاغية تختص به.

١- عوارض الإسناد وأحواله:

شاع أن الإسناد من خصائص الخبر، فلذلك كثر أن يصفوه بالخبري بناءً على أن الإنشاء -كالأمر والنهي والاستفهام - لا إسناد فيه. والتحقيق أن الإسناد يثبت للخبر والإنشاء؛ فإن في الجمل الإنشائية مسندًا ومسندًا إليه، فالفعل في قولك «أكرم صديقك» مسند، والضمير المستتر فيه مسند إليه.

⁽١) قصدت بهذه الزيادة إدخال نحو قام زيد أو عمرو وإدخال الاستفهام. - المصنف.

⁽٢) اعلم أنني نقَحْت تعريفَهم للإسناد، فأتيتُ بتعريفٍ ينطبق على الخبر وعلى الإنشاء. ولذلك لم أذكر في التعريف لفظ الحكم، بل قلت: يفيد ثبوتَ مفهوم إلخ؛ لأن في الإنشاء ثبوتًا وانتفاءً، لكن بلا حكم. - المصنف.

واعلم أن القصد الأول للمخبر من خبره هو إفادته المخاطب الحكم (١)، وقصد المتكلم بالجملة الإنشائية إيجادُ مدلول الإنشاء. ففي الأمر يُقصد إيجادُ المأمور به، ويُسمَّى الامتثال. وفي النهي يُقصد عدمُ إيجاد الفعل، ويُسمَّى الانكفاف. وفي الاستفهام يُقصد الجواب بالإفهام، وهكذا.

وقد يُخاطَب بالخبر مَنْ يعلم مدلولَه، ويخاطب بالإنشاء من يحصل منه الفعلُ المطلوب، فيُعلم أن المتكلم قصد تنزيلَ الموجود منزلةَ المعدوم لنكتة قد تتعلق بالمخاطب:

إما لعدم جري العالم على موجب علمه كقول عبد بني الحسحاس: «كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهيًا» (٢)، فإن المقصود منه تذكيرُ مَنْ لم يزعه الشيب والإسلام، إذ قد علم كلَّ الناس أنها وازعان.

وإما لأن حاله كحال ضده، كقولك للتلميذ بين يديك إذا لم يتقن الفهم: يا فتى، فإنك تطلب إقباله وهو حاضر، لأنه كالغائب.

⁽١) إذ لا يقصد المتكلم من كلامه مجرد النطق به، كالسعال والأنين. وأما قول الحطيئة:

أَبَــتْ شَــفَتَايَ اليَــوْمَ إِلاَّ تَكَلُّـــهَا بِسُــوءِ فَــهَا أَدْرِي لِمَــنْ أَنَــا قَائِلُــهُ فذلك ضربٌ من التمليح؛ إذ جعل نفسه لا يستطيع البقاء بلا هجاء. - المصنف. وفي رواية: «بشر» بدل «بسوء». والبيت هو الأول من بيتين، والثاني هجا فيه نفسه فقال:

أَرَى لِيَ وَجُهَّ اللهُ خَلْقَ لهُ خَلْقَ اللهُ عَلَمُ اللهِ الْحَطِيئة، ص١١٨.

⁽٢) وتمام البيت:

عُمَ بِيْرَةَ وَدِّعْ إِنْ تَجَهَّ زْتَ غَادِيَ الله كَفَى الشَّيْبُ وَالإِسْلاَمُ لِلْمَ رْءِ نَاهِيَا وهو طالع أطول قصائده وأشهرها، وكان المفضل الضبي يسميها الديباج الخسرواني، كما ذكر محقق ديوان سحيم. ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠)، ص ١٦.

وإما لقصد الزيادة من الفعل، نحو: ﴿ يَكَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ۚ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [الساء:١٣٦]، فطلب منهم الإيهان بعد أن وصفهم به لقصد الزيادة والتملي منه. وإما لاختلال الفعل حتى كان غير مجد لفاعله، مثل قوله ﷺ للذي رآه يصلي ينقر نقر الديك: «صل فإنك لم تصل» (١).

وهذا كثيرٌ في كلامهم. وقد تتعلق النكتة بالمتكلم ليريك أنه عالمٌ بالخبر، كقولك لصاحبك: سهرت البارحة بالنادي، وقول عنترة:

إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ الْفِرَاقَ فَإِنَّهَا زُمَّتْ رِكَابُكُمُ بِلَيْلٍ مُظْلِمٍ (٢)

وعلامةُ هذا أن يكون الكلام دالاً على أن المخاطب لا يجهل الخبر، فإنك إذا حدثته عن أحواله لا تقصد أن تعلمه بها هو معلوم لديه. وللكلام في قوة الإثبات والنفي مراتبُ وضروبٌ بحسب قدر الحاجة في إقناع المخاطب، فإن كان المخاطبُ خالِيَ الذهن من الحكم ولا ترددَ له فيه، فلا حاجة إلى تقوية الكلام. وإن كان المخاطب متردِّدًا في الحكم، فالأحسن أن يُقوَى له الكلامُ بمؤكِّدٍ لئلا يصير ترددُه

⁽۱) جزء من حدیث عن أبی هریرة أن «رسول الله علی دخل المسجد، فدخل رجل فصلی، فسلم علی النبی النبی علی فرد، وقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل». فرجع یصلی کما صلی، ثم جاء فسلم علی النبی فلی فقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل» ثلاثًا، فقال: والذی بعثك بالحق، ما أحسن غیره، فعلمنی. فقال: «إذا قمت إلی الصلاة فکبر، ثم اقرأ ما تیسر معك من القرآن، ثم ارکع حتی تطمئن راکعًا، ثم ارفع حتی تعتدل قائبًا، ثم اسجد حتی تطمئن ساجدًا، ثم ارفع حتی تطمئن جالسًا، وافعل ذلك فی صلاتك کلها».» صحیح البخاری، «کتاب الأذان»، الحدیث۷۹۸، ص۷۹۸ والحدیث۷۹۸، ص۸۹۸؛ «کتاب الأبیان والنذور»، الحدیث۲۹۲، ص۱۵۸؛ «کتاب الأبیان والنذور»، الحدیث۲۲۲، ص۱۵۸؛ الحدیث۷۹۸، ص۹۶، سن الترمذی، «أبوابُ الصَّلاَة»، الحدیث۲۰۸، ص۹۶.

⁽٢) البيت هو الثالث عشر من المعلقة. القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٢١٣؛ ديوان عنترة، ص ١٨٨ (نشرة مولوي).

إنكارًا، كما قال الله تعالى: ﴿فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُرْسَلُونَ ﴿ إِسَاءً الله تعالى: ﴿فَقَالُوا إِلَيْكُم مُرْسَلُونَ الله الله الله تعالى: ﴿فَقَالُوا إِلَيْكُم مُرْسَلُونَ الله الله الله الله عززا بثالث كان القوم بحيث يترددون في صدقه.

وإن كان المخاطَب منكِرًا وجب توكيدُ الخبر على قدر الإنكار، نحو: ﴿إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّيِينَكُ ﴾ [مود:٢٥؛ نوح:٢]، ونحو: ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴾ [س:١٤]، ونحو: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ﴾ [س:١٦].

ويُسمَّى الضربُ الأول ابتدائيًّا، والثاني طلبيًّا، والثالث إنكارياً.

وأدواتُ التوكيد إن وأن ولام الابتداء، ولام القسم، والقسم، والحروف الزائدة، وحروف التنبيه، وضمير الفصل، ولن النافية، هذه في الأسهاء. وقد، وإما الشرطية، ونون التوكيد في الأفعال.

وقد يُنزَّلُ المخاطَبُ المستحِقُّ لأحد هذه الأضرب منزلةَ صاحب غيره منها لنكتة، فيسمى ذلك إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر. قال طرفة:

لَعَمْـرُكَ إِنَّ المَـوْتَ مَـا أَخْطَأَ الفَتَـى لَكَـالطُّولِ المُرْخَــى وَثِنْيَاهُ بِاليَــدِ(١)

فأتى بثلاثة مؤكدات: القسم وأن ولام الابتداء، لقصد الرد على مَنْ كان حالُه في لومه إياه على الكرم وتناول اللذات حالَ مَنْ ينكر إدراكَ الموت إياه، مع أن مجيء الموت ولو بعد طول العمر أمرٌ معلوم لكل أحد.

وقد يجيء التوكيدُ بـ "إن" لمجرد الاهتمام بالخبر دون إنكار، كقول النبي عليه: "إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً" (٢). ومن ذلك أن يكون في الخبر

⁽١) ديوان طرفة ابن العبد، ص٣٥.

⁽٢) بهذا اللفظ أورده المتقي الهندي (وأوماً إلى أنه أخرجه ابن النجار) في سياق القصة الآتية عن أنس ابن مالك قال: «استأذن العلاء بن يزيد الحضرمي على النبي على المناء ثم أجلسه وتحدثا طويلاً، ثم قال له: تُحسن من القرآن شيئا؟ قال:

غرابة، كالمثل: «إن البُغاث بأرضنا يَسْتَنْسِر»، أو تهويلٌ نحو: ﴿وَلَا تُخْطِبُنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوّاً إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴿ وَلَا تُخْطِبُنِي فِي ٱلَّذِينَ النوعين أن ينكرهما السامع، فيؤكد له من قبل حصول الإنكار احتياطًا، تنزيلاً له منزلة المنكِر.

والإسناد نوعان: حقيقةٌ عقلية، ومجاز عقلي. فالحقيقة العقلية إسنادُ الشيء إلى شيء هو من الأمور الثابتة له في متعارَف الناس إثباتًا أو نفياً. والإثباتُ كقول الصلتان العبدى (١٠):

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِي صَرَكَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِي (٢)

نعم، ثم قرأ عليه عبس حتى ختمها فانتهى إلى آخرها، وزاد فيها من عنده: وهو الذي أخرج من الحبلى نسمة تسعى من بين شَراسيفَ حشا، فصاح به النبي على: يا علاء انته، فقد انتهت السورة، ثم قال: يا علاء هل تروي من الشعر شيئًا؟ قال: نعم، ثم أنشده:

⁽١) هو قثم بن خبيئة (خبية) من بني محارب بن عمرو من بني عبد القيس، شاعرٌ حكيم من شعراء القطيف، وقد اشتهر بالصلتان العبدى. توُفَّ نحو ١٠٠٠/٠.

⁽٢) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص١٢٠٩ (الحماسية رقم ٤٥٣)، بلفظ «الليالي»، بدل «الغداة». ونسبه الجاحظ للصلتان السعدي مميّرًا بينه وبين الصلتان العبدي بقوله: «وهو غير =

لأن الشاعر جاهلي، وظاهرُ كلامه يُشعر بأنه يعتقد أن مرورَ الزمان هو سبب الشيب، إذ لم ينصب قرينةً على أنه يعلم أن ذلك ليس سببًا للشيب. والنفي كقوله تعالى: ﴿وَمَاكَانُوا مُهَمَّدِينَ ﴾ [البقرة:١٦، الأنعام:١٤٠، يونس:٤٥].

والمجاز العقلي إسنادُ الشيء إلى غير ما هو له في متعارَف الناس إثباتًا أو نفيًا، للابسة بين المسنَد والمسنَد إليه. ومعنى الملابسة المناسبةُ والعلاقة بينها. فأشهر ذلك أن يُسند الفعلُ إلى المتسبِّب فيه، كقول أم زَرْع: «أَنَاسَ مِنْ حُلِيِّ أُذُنَيَّ، وَمَلاًَ مِنْ شَحْمِ عَضُدَيًّ» (١)؛ فإن زوجها لَـيًا اشترى لها النواسَ لتلبسه في أذنيها فهو قد أناس أذنيها، وهذا قريبٌ من الحقيقة. ولَـيًا أفاض عليها الخيرَ والراحة حتى سمنت، فقد تسبَّب في ملء عضديها بالشحم، وهذا مجازٌ عقلي لملابسة السببية.

وهناك ملابساتٌ كثيرة نحو ﴿عِيشَكِةِ رَّاضِيةِ ﴿ الْحَاقة: ٢١، القارعة: ٧]، مع أن الراضي صاحب العيشة، ونحو: نهر جار مع أن الجاري ماؤه، وأنبت الربيع العشب؛ لأن الربيع زمنُ الإنبات، [ونحو] ﴿يَوْمُا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَانَ شِيبًا ﴿ اللهِ عن الربح لم يُتعارَفُ إسنادُه للتجارة، بل إنها يثبت الربح وينفي عن اللهِ عن الربح لم يُتعارَفُ إسنادُه للتجارة، بل إنها يثبت الربح وينفي عن

__رَكَ حَـرُّ الغَـدَاةِ وَمَـرُّ العَـشِي أَتَــي بَعْـدَ ذَلِكَ يَـوْمٌ فَتِـي

م وَأَوْصَابُتُ عَمْرًا فَانِعْمَ الوَصِي وَسِرُ الثَّلاَثَ فَ فِعْمَ السَوَصِي وَسِرُ الثَّلاَثَ فَ الْعَفِي السَّرِ الْخَفِي السَّرِ الْخَفِي السَّرِ الْخَفِي الْعَفِي الْعَلَيْمِ الْعَفِي الْعَلَيْمِ الْعَلَيْمِ اللَّهُ الْعَفِي اللَّهُ الْعَفِي اللَّهُ الْعَفِي اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللللْمُ اللللْمُ اللَّهُ اللَّهُ الللللْمُ اللللْمُ الللِّهُ الللِّهُ اللللْمُ اللَّهُ الللللْمُ اللللْمُ اللللْمُ اللللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللِمُ الللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللِمُ الللْمُ اللَّهُ اللِمُ اللَّهُ اللَّهُ الللْمُ اللْمُولِي الْمُولِي الْ

⁼ الصلتان العبدي»، والبيت هو الأول من مقطوعة من ثمانية أبيات في ديوان الحماسة ومن سبعة عند الجاحظ. وطالعها:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِي الكَبِي إِذَا لَيْلَا الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِي الكَبِي إِذَا لَيْلَا اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ الل

أَلَمْ تَـــرَ لُقْـــانَ أَوْصَى بَنِيـــو وَسِرُّكَ مَـا كَـانَ عِنْـدَ امْـرِئِ الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٣، ص٤٧٧-٤٧٨.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٥، ص٩٢٦.

التاجر، وهو محتاجٌ إلى قرينه لفظية أو معنوية ليفارق كلامُ البليغ كلامَ الغالط والهاذي والغبي.

٧- عوارض أحوال المسند إليه:

المُسْنَد إليه هو كاسمه ما ضُمَّ إليه غيرُه كها تقدم مثل المبتدأ، والفاعل، ونائب الفاعل، واسم كان، واسم إن. والأصل أن يكون المسندُ إليه مذكورًا في الكلام، وقد يُحذف إذا دلت عليه قرينةٌ، نحو قوله تعالى: ﴿فَصَكَتْ وَجَهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿ الله الله وَلَا الله وَلِا الله وَلِا الله وَلِو الله وَلِا الله وَلِو الله وَل

والأصلُ في المسند إليه التعريف؛ لأن الحكم إنها يكون على معروف، فيكون المسندُ إليه معرفةً من المعارف الستة المذكورة في النحو (۱۱). فإذا تعين طريقٌ من تلك الطرق الستة، وجب الاقتصارُ عليه. وإن أمكن الإتيانُ في تعريفه بطريقين فصاعدًا،كما إذا أمكن التعبير عنه باسمه العلم أو بالموصول وصلته أو بالضمير، تخير البليغُ في ذلك وهو يراعي ما هو أنسب. فقد يختار تعريفه باسمه العلم؛ لأن في الاسم تعظيمًا، مثل معز الدين والرضا، أو فيه إهانة نحو بَوْ لاَن ويسير، فيقصد المتكلمُ الإشارةَ إلى أن المسمى له حظٌ من اسمه. فلذلك قال الشاعر: «وفضل يسير في البلاد يسير» (۱۲)، وقال النبي عليه: «عُصَيّة عصت الله ورسوله» (۱۳). أو لأن في الاسم محبة وابتهاجًا بذكره، كما قال:

⁽۱) المعارف الستة هي: الأول أسماء الأعلام، كأحمد وخديجة وعمر. والثاني المعرف بالألف واللام، كالرجل والغلام المعلم. والثالث أسماء الضمائر، كأنا وأنتَ وأنتِ وغيرها. والرابع أسماء الإشارة، كهذا وهذه وهذان وهؤلاء. والخامس الأسماء الموصولة، كالذي والتي والذين واللتين والذين واللاتي واللائي. والسادس الأسماء المضافة إلى أحد المعارف الخمسة السابقة، كغلام زيد، ومالك البيت.

⁽٢) يقال مدح رجل رجلاً يقال له يسير بهذا البيت، فقيل له: إنك قد مدحته، وإنه لا يعطيك شيئًا! فقال: إن لم يعطني شيئًا قلت بيدي هكذا، وضم أصابعه، يعني أنه قليل.

⁽٣) عصية بطن من بني سليم، كانوا كفارًا فغدروا ببعض المسلمين يقال لهم: القراء في موضع يدعي ببئر معونة سنة ٤ من الهجرة. - المصنف. والحديث عن أنس الله قال: «فدعا النبي على عليهم =

بِالله يا ظُبَيَّاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا: لَيْلاَيَ مِنْكُنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ البَشَرِ (١) فلم يقل أم هي من البشر، ليعيد اسمها (٢).

وقد يختار الموصول؛ لأن الصلة تُشعر بمعنى لا يمكن أن يؤدَّى بغير الجملة، مثل معنى شعار الصلة بالتفخيم في قوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ السَّهُ مَا اللهِ مَا عَلَيْكُمُ السَّهُ اللهِ عَلَى المعرف بأل في قول زهير:

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاَحِهِ يُهَدَّمْ وَمَنْ لاَ يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ (٣)

(١) هذا البيت اختلف في نسبته إلى أربعة شعراء على الأقل، والأكثر على أنه للعرجي أو مجنون ليلى. وهو في ديوان هذا الأخير من مقطوعة من ستة أبيات طالعها:

يا سَرْحَةَ الرَّوحَ أَيْسَ الْحَيُّ، وَاكْبِدِي لَمُقْسَى تَذُوبُ - وَبَيْتِ الله - مِنْ حَسَرِ وقد نسبه أسامة بن منقذ وابن رشيق للعرجي، ونسبه آخرون لغيرهما، وأعرض أبو بكر الوالبي عنه وعن المقطوعة المذكورة فيها روى من شعر قيس بن الملوح، حيث قال: «هذا جملة ما تناهى إلينا من أخبار المجنون وأشعاره، وما كان منحولاً من قصيدة أو خبر أعرضنا عن كتبه.» أسامة بن منقذ: البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - الإدارة العامة للثقافة، بدون تاريخ)، ص٩٣؛ العمدة، ج٢، ص٧١-١٨؛ ديوان مجنون ليلي، جمع وتحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩)، ص٠٩١؛ ديوان قيس من الملوح مجنون ليلي، رواية أبي بكر الوالبي، تحقيق يسري عبدالغني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٦٠/ ١٩٩٩)، ص١٢٨. وانظر تخريجًا للبيت عبدالغني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص١٢٨. وانظر تخريجًا للبيت

(٢) وقد سبق علماءَ البلاغة إلى التنبيه على إيراد العلم لقصد التلذذ أبو الطيب المتنبي، إذ قال في مدح أبي شجاع عضد الدولة:

البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٠٤٠.

⁼ ثلاثين صباحًا، على رعل، وذكوان، وبني لحيان، وعُصية الذين عصوا الله ورسوله على مصيح البخاري، «كتاب المغازي»، الحديث ٢٠٩١، ص٣٦٠ والحديث ٢٠٩٤ وفيه اللفظ المذكور أعلاه؛ صحيح مسلم، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، الحديث ٢٧٧، ص٢٤٥.

⁽٣) البيت من معلقة زهير التي قالها في مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة، وهرم بن سنان، وذكر فيها سعيها للصلح بين قبيلتي عبس وذبيان. ديوان زهير بن أبي سلمي، ص١٦١.

فإنه لم يقل: المستسلم مهضوم مثلاً، بل أتى بالموصول ليشير بالصلة إلى علة الحكم؛ وكاختيار المضاف على الاسم العلم في قوله تعالى: ﴿ يَاۤ أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة:٢١].

وقد يُؤتَى بالمسند إليه نكرةً لعدم الداعي للتعريف، نحو [قوله تعالى]: ﴿وَجَآءَ رَجُلُ مِّنْ أَقْصا ٱلْمَدِينَةِ يَسَعَى ﴾ [القصص: ٢٠]، فدل على أن المسند إليه فردٌ مبهم من جنس، ثم يتوصل المتكلم بذلك إلى إفادة التعظيم تارة والتحقير أخرى. وقد جمعها قولُ مروان بن أبي حفصة (١):

لَـهُ حَاجِبٌ عَـنْ كُـلِّ أَمْرٍ يُشِـينُهُ وَلَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ العُرْفِ حَاجِبُ(٢)

⁽۱) هو المكنى بابن أبي السمط، وهي كنية أبي حفصة لم تشتهر عند الأدباء. وقد نسب هذا البيت إليه بعنوان هذه الكنية فتوقف في معرفته الكاتبون، حتى إن صاحب معاهد التنصيص ترك موضع ترجمته هنا بياضاً. – المصنف. قال ابن خلكان في ترجمته: «أبو السمط –وقيل أبو الهندام – مروان ابن أبي حفصة سليان بن يحيى ابن أبي حفصة يزيد، الشاعر المشهور. كان جده أبو حفصة مولى مروان بن الحكم بن أبي العاصي الأموي، فأعتقه يوم الدار؛ لأنه أبلي يومئذ، فجعل عتقه جزاءه، وقيل إن أبا حفصة كان يهوديًا طبيبًا أسلم على يد مروان بن الحكم. ويزعم أهل المدينة أنه كان من موالي السموأل بن عادياء اليهودي المشهور بالوفاء، صاحب القصة المشهورة مع امرئ القيس بن حجر الشاعر المشهور، وأن أبا حفصة سبي من اصطخر، وهو غلام فاشتراه عثمان هم، ووهبه لمروان بن الحكم. ومروان بن أبي حفصة الشاعر المذكور من أهل اليهامة، وقدم بغداد ومدح المهدي وهارون الرشيد، وكان يتقرب إلى الرشيد بهجاء العلويين، ومروان المذكور من السعراء المجيدين، والفحول المقدمين. "ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان، ج٥، ص١٨٩. ولد مروان ابن أبي حفصة سنة ٢٥/١٧ وتوفي سنة وفيات الأعيان، ج٥، ص١٨٩. ولد مروان ابن أبي حفصة سنة ٢٥/١٧ وتوفي سنة الأصفهاني: الأغاني (نشرة الحسين)، ج٤/١، ص٢٥ ع المالي

⁽٢) البيت لم يذكره ابن قتيبة ولا الأصفهاني ولا ابن خلكان، ولم يورده حسين عطوان لا في الصحيح من شعر مروان ولا فيما يُنسب له ولغيره (شعر مروان بن أبي حفصة، جمعه وحققه حسين عطوان [القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٢]). وهو لابن أبي السّمط (أي مروان بن أبي حفصة) عند الخطيب القزويني، ولأبي الطمحان مولى ابن أبي السمط عند أبي هلال العسكري.

ويعرف ذلك بالقرينة وسياق الكلام ، كقول العباس بن مرداس:

وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تُدْرَاءٍ فَلَدَمْ أُعْطَ شَيْنًا وَلَمْ أُمْنَعِ (١) وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَر أي: لم أعط شيئًا عظيهًا بقرينه قوله ولم أمنع.

ومن أهم أحوال المسند إليه حالة تقديمه، فإن تقديمه وإن كان هو الأصل إلا أن المتكلِّمَ قد يشير باختيار تقديمه مع تأتِّي تأخيره -كأن يأتي به مبتدأ مع إمكان الإتيان به فاعلاً إذا كان الخبر فعلاً، وكالإتيان به مبتدأ وهو نكرة والخبر فعل مع أن الأصل حينئذ تقديم الفعل كما في قولهم: بقرة تكلمت - إلى أن ذلك للاهتمام بشأنه، إما لأن فيه فألاً نحو سعد أتاك، وإما للتشويق نحو قول المعري:

الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن: الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤) ص٠٥؛ العسكري، أبو الهلال: ديوان المعاني، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/١٤١٤)، ص٥٠.

⁽۱) البيت من مقطوعة من سبعة أبيات قالها العباس في مناسبة لها خبر طويل في السيرة النبوية تتصل بتقسيم الرسول على غنائم هوازن وما أعطاه المنه من عطايا لنفر من أهل مكة يتألفهم بها. الأصفهاني: كتاب الأغاني (نشرة القاهرة)، ج١٤، ص٧٠٣-٣١٠؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٥/٤، ص٥٤٥-٤٢٦. وانظر أصل الخبر في: ابن هشام: السيرة النبوية، ج٢/٤، ص٧٠١- ١٠٨؛ ديوان العباس بن مرداس السلمي، جمعه وحققه يحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١،١٢/١٤١١)، ص١١٠-١١٠.

ومما التزمت العرب فيه التقديم لفظ مثل وغير في قولهم: «مثلُك لا يبخل، وغيرُك لا يجود»، إذا أريد أنت لا تبخل وأنت تجود، فجعل مثل وغير كنايةً عن المخاطب(۱). ويشيرون إلى هذا الجعل بالتقديم المفيد للاهتمام، إذ لا وجه لهذا الاهتمام إلا التنبيه إلى أن المراد بـ «مثل» و «غير» معناهما الكنائي.

٣- عوارض أحوال المسند

قد عرفت أن المسند هو الكلمة المضمومة إلى غيرها لإفادة مدلولها محكومٌ به لذلك الغير، فالمسند هو: خبر المبتدأ، وفعل الفاعل أو نائبه إذا كان الفعل تامًّا، واسم الفعل، والمبتدأ الوصف المستغني بمرفوعه عن الخبر؛ لأن ذلك المبتدأ في قوة الفعل فلذلك عمل في الفاعل، وخبر كان وأخواتها، وخبر إن وأخواتها.

وقد نبهك هذا إلى أن المسند قد يكون اسمًا ، وقد يكون فعلاً. فلا جرم أنك تتطلب الفرقَ بين الداعي للبليغ أن يأتي بالمسند مرة اسمًا ومرة فعلاً. فاعلم أنه يأتي به فعلاً إذا أراد التقييد بأحد الأزمنة: الماضي والحال والمستقبل، على أخصر وجه، فيغنيه أن يقول: قدم صديقك عن أن يقول قدوم صديقك أمس. فيكون الإتيان بالفعل طريقًا من طرق الإيجاز عند إفادة الزمان، مع ما في الفعل من إفادة كون الوصف غير ذاتي للمسند إليه.

ويزيد المضارع فيدل على تجدد الحصول (٢) آناً بعد آن، نحو: ﴿ اللهُ يَسْتَهْزِئُ عِبْمَ ﴾ [البقرة:١٥]، ويأتي البليغ بالمسند اسمًا عند إرادة عدم التقييد بأحد الأزمنة وإرادة عدم التجدد، فقولك: زيد منطلق، لا تعرض فيه لأكثر من إثبات وصف الانطلاق له، فهو شبيه حينئذ بالصفات التي لا دلالة لها على شيء من الحدوث، نحو زيد

⁽١) القزويني: الإيضاح، ص٦١-٦٣.

⁽٢) أشرت إلى أن التجدد ينبغي أن يخص بالمضارع، وأما الماضي والحال فلا يدلان إلا على كون الوصف غير ذاتي، وقد عبروا عن الأمرين بالتجدد. – المصنف.

طويل. مثال ذلك قوله تعالى حكاية عن المنافقين: ﴿ وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا غَنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿ اللَّهِ مَعَكُمْ إِنَّمَا غَنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿ اللَّهِ مَنين صفةٌ مَعَكُمْ إِنَّمَا غَنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿ اللَّهِ مَنين صفةٌ ملازمة لهم ليست بأمر حادثٍ فيهم.

ثم من أحوال المسند الفعلي أن يقيد بالشرط على معنى أداة من أدواته المذكورة مع معانيها في كتب النحو، فلا فائدة في ذكر تفاصيلها في هذا العلم. وإنها يتعلق الغرض ببيان الفرق بين الشرط بإن والشرط بإذا؛ لأن النحاة أهملوه، فإنها مشتركتان في الدلالة على أصل التعليق والاستقبال دون زيادة، لكن الغالب في الشرط به إن أن يدل على عدم اليقين بوقوع الشرط سواء كان مستقرب الوقوع الكن بلا جزم كقوله تعالى: ﴿ وَإِن تُوْمِنُوا وَ رَنَقُوا يُؤتِكُمُ أَجُورَكُمُ * [عمد: ١٣٦]؛ فإن إيهانهم وتقواهم واقعان (١)، أو كان مشكوكاً في وقوعه ضعيف الاحتمال كقول المعري:

فَإِن أَسْتَطِعْ فِي الْحَشْرِ آتِكَ زَائِرًا وَهَيْهَاتَ لِي يَوْمَ القِيَامَةِ أَشْغَال (٢)

وأما «إذا» فأصلُها الدلالةُ على اليقين بوقوع شرطها نحو: ﴿إِذَا جَاءَ نَصَّرُ اللّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴿ إِلٰهَ وَالنصر: ١] الآية. هذا هو الأصل، وقد جاء على ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَاءَ تَهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَنِوَّ، وَإِن تُصِبُهُمْ سَيِّتَةٌ يَطَّيَرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَدُ ﴾ ﴿ فَإِذَا جَاءَ تَهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَنِوَّ، وَإِن تُصِبُهُمْ سَيِّتَةٌ يَطَيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَدُ ﴾ ﴿ فَإِذَا جَاءَ تَهُمُ اللّهُ على العباد كثيرة والمصائب نادرة: ﴿ وَلَوْ يُوَاخِذُ ٱللّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَآبَةٍ ﴾ [فاطر: ٤٤]. وقد تستعمل النّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَآبَةٍ ﴾ [فاطر: ٤٤]. وقد تستعمل «أن» في مقام اليقين لتنزيل اليقين منزلة الشك كها إذا كان حال المخاطب حال من يشك في الأمر اليقين كقول طرفة:

⁽۱) والله يعلم من يؤمن ومن لا يؤمن، وإنها أبرز الكلام في صورة ما لا جزم فيه على طريقة العرب لو تكلموا في مثل هذا المقام، لقصد حث المسلمين على الثبات في الإيهان والتقوى كي يجزم المتكلم بحصولهما منهم. - المصنف.

⁽٢) المعري: سقط الزند، ص٢٤٨، والبيت في القصيدة التاسعة والخمسين، وهي من البحر الطويل.

أَلاَ أَيُّهَا ذَا الزَّاجِرِي أَحْضُرَ الوَغَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ، هَلْ أَنْتَ مُحْلِدِي فَا إِنْ كُنْتَ لاَ تَسْتَطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أُبَادِرْهَا بِهَا مَلَكَتْ يَدِي (١)

وتستعمل «إذا» في مقام عدم اليقين كتصور الأمر المحبوب كثيراً وقوعه لشدة تعلق القلب بكثرته كقول النابغة:

إِذَا تَغَنَّى الْحَهَامُ السورُقُ ذَكَّرَنِي وَلَوْ تَرَحَّلْتُ عَنْهَا أُمَّ عَهَّارِ (٢)

وأصل المسند التأخير عن المسند إليه. وقد يقدم ليفيد تقديمُه قصرَ المسند إليه على المسند نحو: ﴿ لَافِيهَا غَوْلُ ﴾ [الصافات:٤٧]، أي أن عدم الغَوْل مقصورٌ على الكون في خمر الجنة، وسيأتي في القصر. وقد شاع عند العرب تقديمُ أسماء الأعداد عند قصد جمع أشياء ليفيد التقديم تشويقًا للمعدود نحو قوله ﷺ: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظلّ إلا ظله: الإمام العادل...» إلخ (٣)، ونحو: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن» الحديث (٤). ونحو قول محمد بن وُهَيب في مدح المعتصم العباسي:

⁽۱) البيتان من المعلقة. ديوان طرفة بن العبد، ص٣٣ (وفيه: «اللائمي» بدل «الزاجري»). القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٢٠٤ (وهو كها ذكر المصنف هنا).

⁽٢) البيت من قصيدة رُوي عن المفضل الضبي أنها إحدى المعلقات السبع، وهي من البحر البسيط. القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص١٥١؛ ديوان النابغة الذبياني، ص٢٠٣ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٩٤١ (نشرة ابن عاشور). وفي رواية أبي زيد القرشي: «هيجني» بدل «ذكرني»، و«إن تَغَرَّبْتُ» بدل «وَلَوْ تَرَحَّلْتُ»، وفي الديوان بنشر تيه بلفظ: «تَعزَّبْتُ عنها».

⁽٣) صحيح البخاري، «كتاب الأذان»، الحديث ٦٦٠، ص١٠٧؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ١٤٢٣، ص٠٣٣؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ص٠٦٣؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ١١٧٣، ص٠٦٣؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ١٠٣١، ص٠٦٩.

⁽٤) عن أبي هريرة ها قال: قال النبي هي: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم». صحيح البخاري، «كتاب الدعوات»، الحديث ٦٠٨٦، ص١١٥٤؛ «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٦٦٨٢، ص١١٥٤؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٥٦٣، ص١٠٥٠.

ثلاثة تُشْرِقُ اللُّنْيَا بِبَهْ جَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ

وهذا كلُّه ما لم يكن التقديمُ لسبب يحتم التقديمَ في النحو، مثل تقديم أدوات الصدر في نحو: كيف أنت؟ وأين اللقاء؟ ومتى الظعن؟ أو لسبب يُعرف أنه لفظي لا غرضَ فيه لغير اللفظ، مثل التقديم لأجل السجع، كقول الحريري في المقامة الأولى: «فوجدته مثافنًا لتلميذ، على خبز سَميذ، وجَدْي حَنيذ، وقُبالتَها خابيةُ نبيذٍ»(٢)، فتقديم قوله «قبالتها» على المسند إليه لقصد السجع إذ لا يحتمل معنى القصر، وأصلُ المسند التنكير، وقد يُعرَّف لأغراض أهمُّها إفادةُ القصر، كما سيأتي في بابه.

٤- عوارض أحوال متعلقات الفعل:

وهي المفاعيل والظروف والمجرورات والحال والتمييز. وأهمُّ ما يتعلق به غرضُ البليغ هو أحوال المفاعيل، وخاصةً المفعول به. فإنه الذي تعرض له أحكامُ الحذف دون غيره من المفاعيل؛ لأنه إذا لم يُذكر علمنا أنه محذوف، إذ الفعل المتعدي يطلب مفعوله طلبًا ذاتيًّا ناشئًا عن وضع معنى الفعل المتعدي. فإن الفعل اللازم وضع ليدل على حدثٍ صادر من ذات واحدة، والفعل المتعدي وُضع ليدل على حدث صادر من ذات ومتعلق بأخرى.

أما بقية المفاعيل فإنها إذا لم تُذكر لا يوجد دليلٌ يدل على أن المتكلمَ قصد ذكرَها (٣) ثم حذفها. وكذلك أحكامُ التقديم إنها تغلب مراعاتُها في المفعول به. فإذا

⁽۱) الشاعر هو محمد بن وُهيب الحميري، شاعر من أهل بغداد، من شعراء الدولة العباسية في القرنين الثاني والثالث، أصله من البصرة، وولد فيها. «وله أشعار كثيرة يذكرها فيها ويتشوقها»، كما قال أبو الفرج الأصفهاني. كان يميل إلى التشيع، وله شعر في رثاء آل البيت. توفي سنة مائتين ونيف وعشرين ببغداد. والبيت مما أورده الأصفهاني من شعر ابن وهيب. كتاب الأغاني، ج١٩، ص٥٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١٧، ص٥٣ (نشرة الحسين).

⁽٢) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٢.

⁽٣) أي لا يوجد دليلٌ من جهة نفس اقتضاء الفعل لواحد منها، وإن كان قد يوجد دليلٌ لفظي، مثل وقوع الفعل في جواب سؤال مقيد ببعض تلك المفاعيل، إلا أن المقدر كالمذكور كقول الشاعر:

لم يذكر المفعول به مع فعله المتعدي إليه ولم تكن قرينةٌ على تقديره، فحذفه حينئذ قد يكون لإظهار أن لا غرض بتعليق ذلك الفعل بمفعوله فينزل الفعل حينئذ منزلة اللازم بحيث يكون النطقُ به ليس إلا لقصد الدلالة على أصل معناه الحدثي إذا لم يجد المتكلم فعلاً آخر يدل على ذلك المعنى، أو لم يستحضره. فحينئذ لا يقدر لذلك الفعل مفعول نحو: ﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزم: ١٩]، وقول البحتري يمدح المعتز بالله العباسي:

شَــجُو حُسَّـادهُ وَغَــيْظُ عِــدَاهُ أَنْ يَــرَى مُبْصِــرٌ وَيَسْمَعَ وَاع (١)

فلم يذكر مفعول يرى ويسمع؛ لأنه أراد أن يوجد راء وسامع، فلا غرض لمعرفة مفعول. والمعنى أن الرائي لا يرى إلا آثار الخليفة الحسنى والسامع لا يسمع إلا ثناءه. وقرينة ذلك قوله: «شجو حساده»؛ لأن ذلك هو الذي يشجو حساده ويغيظ عداه.

وقد يكون الحذف لقصد التعميم مثل: ﴿ وَٱللَّهُ يَدُعُوۤا إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَامِ ﴾ [يونس:٢٥]؛ أي: يدعو كل أحد. وإنها قلنا آنفًا: «ولم تقم قرينةٌ على تقديره»؛ لأنه إن كان المفعول مقدَّرًا منويَّ اللفظ فهو كالمذكور، والقرينة إما من نفس الفعل بأن يكون مفعولُه معينًا، لأنه لا يتعدى إلا إليه كقول عمرو بن معد يكرب:

⁼ أَتَصْ حُو أَمْ فُ وَادُكَ غَ يُرُ صَاحٍ عَشِيةَ هَ مَ صَحُبُكَ بِالرَّوَاحِ فَإِنكَ لَهُ وَالِحَ فَإِنكَ لَو قدرت له جوابا فقلت: نعم أصحوا، لكان التقدير أصحو عشية هم قومي. - المصنف. البيت لجرير، وقد جاء في الطبعة المحققة التي رجعنا إليها لفظ «بل» بدل «أم». ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه، ج١، ص٨٧.

⁽۱) البيت هو السابع عشر من قصيدة في ثلاثة وثلاثين بيتًا قالها الشاعر في مدح الخليفة العباسي المعتز بالله. ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، ط۳، ۱۹۷۷)، صـــ ۱۲٤٣ - ۱۲٤٦.

فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي أَنْطَقَتْنِي رِمَاحُهُمْ نَطَقْتُ، وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتِ (١) فَلَوْ قَانَ فعل «أجرَّ» معناه شق اللسان، فمفعوله متعيِّن. وإما بأن يكون عليه قرينةٌ لفظية، وهو كثير.

وأما تقديم المفعول وما بمعناه كالجار والمجرور والظرف، فقد يكون للحصر نحوك: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاغة:٥]، وفي الحديث الصحيح: «ففيهما فجاهِدْ»، يعني الأبوين (٢). وهو كثيرٌ في كلامهم. وقد يكون لمجرد الاهتمام نحو: ﴿وَأَمَا ثَمُودُ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا أَلْعَمَى عَلَى الْمُدَى ﴾ [نصلت:١٧] في قراءة النصب (٣). وقد يكون

⁽۱) شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمعه ونسقه مطاع طرابيشي (دمشق: ط۲، ۱٤٠٥/ ۱۹۸٥)، ص٧٧. والبيت هو الحادي عشر والأخير من قطعة يصف فيها الحرب، طالعها: ومُ رُدِعَ لَى جُرْدِ شَهِ فِدْتُ طِرَادَهَا قُبِيَ لَ طُلُوعِ الشَّمْسِ أَوْ حِينَ ذَرَّتِ والشاعر هو عمرو بن معدي كرب بن ربيعة بن عبدالله الزبيدي. من الشعراء المخضرمين، ولد سنة ٥٢٥م، أي حوالي مائة سنة قبل الهجرة، وتوُفِي سنة ٢١/ ٢٤٢. فارس اليمن المشهور، وصاحب غارات مذكورة، وفد على المدينة سنة ٩ه، في عشرة من بني زبير، فأسلموا وعادوا. ولما توفي النبي على ارتد عمرو في اليمن، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر إلى الشام، فشهد اليرموك، وفقد فيها إحدى عينيه. وبعثه عمر إلى العراق، فشهد القادسية، وكان عصي النفس، أبيًا، فيه قسوة الجاهلية. توُفِي على مقربة من الريّ، وقيل: قتل عطشًا يوم القادسية.

⁽۲) لأن السائلَ طلب منه أن يوجهه للجهاد فقال له: ألك أبوان؟ قال نعم قال ففيهما فجاهد. وكانا كبيرين. – المصنف. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: «جاء رجلٌ إلى النبي على فاستأذنه في الجهاد، فقال: «أحي والداك؟»، قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهِدْ».» صحيح البخاري، «كتاب الجهاد والسير»، الحديث ٣٠٠٤، ص ٤٩٦؛ «كتاب الأدب»، الحديث ١٠٤٥، ص ١٠٤٥، ح. ١٠٤٦؛ صحيح مسلم، «كتاب البر والصلة والآداب – باب بر الوالدين وأنهما أحق به»، الحديث ٢٥٤٩، ص ٢٥٤٩، ص ٢٥٤٩، ص ٢٥٤٩،

⁽٣) أي: (وأما ثمود) من غير تنوين، وبتنوين (وأما ثموداً) وهي قراءة شاذة، ونصبه بفعل محذوف، أي: وأما ثموداً هدينا، ولا ينتصب بـ (هديناهم) لأن ذلك قد استوفى مفعوله. «إعراب القراءات الشوان» ٢/ ٤٢٧ - ٤٢٨ لأبي البقاء العكبري، دراسة وتحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، ط٢، ١٤٣١هـ/ ٢٧٠ - ٢٧٣.

لغرض لفظي كالسجع والفاصلة في نحو: ﴿ ثُرَّ لَلْمَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿ ثُرَّ فِي سِلْسِلَةِ ذَرْعُهَا صَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسۡلُكُوهُ ﴿ ثَلَّ ﴾ [الحاقة:٣١-٣٢].

القصر(١):

القصرُ تخصيصُ حكم بمحكوم عليه، بحيث لا يثبت ذلك الحكمُ لغير ذلك المحكوم المحكوم عليه، أو تخصيصُ محكوم عليه بحكم، بحيث لا يتصف ذلك المحكومُ عليه بغير ذلك الحكم، بواسطة طريقةٍ مختصرة تفيد التخصيصَ قصدًا للإيجاز، فخرج بقولنا: «بواسطة طريقة مختصرة» إلخ نحوُ قول السموأل:

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبُّاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبُّاتِ تَسِيلُ (٢)

فإن هذا المثال اقتضى تخصيصَ سيلان النفوس، أي: الدماء بالكون على حد الظبات، لكن ذلك ليس مدلولاً بطريقة مختصرة بل بجملتي إثبات ونفي.

والمرادُ بالحكم والمحكوم عليه الأمرُ المقصود قصرُه أو القصرُ عليه، سواء كان أحدَ ركني الإسناد نحو: ﴿ وَمَا مُحَمَّدُ إِلَّا رَسُولُ ﴾ [آل عمران:١٤٤]، أم كان متعلق أحدهما كالمجرور المتعلق بالمسند في قول كعب بن زهير:

لاَ يَقَعُ الطَّعْنُ إِلاَّ فِي نُحُرورِهِمُ مَا لَمُّمْ عَنْ حِيَاضِ المَوْتِ مَهْ لِيلُ (٣)

⁽۱) القصر مع كونه بابًا له مباحث مهمة في علم البلاغة هو أيضًا له تعلقٌ كبير بالأبواب الثلاثة التي مضت؛ فإن الإسناد والتعليق يتكيفان بالقصر في بعض الأحوال. فكانت مسائلُ القصر تجري في المسند إليه وفي المسند، وفي متعلقات الفعل وشبهه؛ أعني المفاعيل والحال والظرف والتمييز والموصوف والصفة. ولذلك أُخر بابُه عن الأبواب الماضية لكونه ليس أشدَّ تعلقًا بواحد منها منه بالآخر. مثال قصر الحال على صاحبها والعكس: «ما جاءني راكبًا إلا زيد»، و«ما جاءني زيد إلا راكبًا». ومثال قصر التمييز: «ما طاب زيد إلا نفسًا»، و«ما طاب نفسًا إلا زيد». - المصنف.

⁽٢) ديوان السموأل، ص٩١.

⁽٣) السكري: شرح ديوان كعب بن زهير، ص٢٥.

فقصرَ وقوعَ الطعن على الكون في نحورهم. وكالحال المخصصة للمسند إليه نحو: إنها الشاعر زهير راغبًا، إذا أردت قصرًا ادعائيًّا في حالته هذه، لقولهم: «زهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعنترة إذا ركب.»(١) وكالظروف في قول عمر بن أبي ربيعة:

فَقَالَتْ وَأَلقَتْ جَانِبَ السِّتْرِ إِنَّهَا مَعِي فَتَحَدَّثْ غَيْرَ ذِي رِقْبَةٍ أَهْلِي (٢) فَقَالَتْ وَأَلقَتْ جَانِبَ السِّتْرِ إِنَّهَا مَعِي، فقل ما شئت.

فالمخصوصُ بشيء يُسمَّى مقصورًا، والمخصوصُ به شيءٌ يُسمَّى مقصورًا عليه. والمقصور هو الذي لا يتجاوز المقصورَ عليه لغيره، والمقصور عليه هو الذي لا يشاركُه غيرُه في الشيء المقصور. فالاختصاصُ والحصرُ مترادفان.

والقصرُ إما قصرُ موصوفٍ على صفة، بمعنى أن لا يتجاوز الموصوفُ تلك الصفة إلى صفة أخرى، وإما قصرُ صفةٍ على موصوف. والمرادُ بالصفة والموصوف هنا الحكمُ والمحكوم عليه، لا الصفة المعروفة في النحو.

⁽۱) وقال ابن رشيق أثناء الحديث عن مشاهير الشعراء: «وكان الحذاق يقولون: الفحول في الجاهلية ثلاثة، وفي الإسلام ثلاثة متشابهون: زهير والفرزدق، والنابغة والأخطل، والأعشى وجرير. وكان خلف الأحمر يقول: أجمعهم الأعشى، وقال أبو عمرو بن العلاء: مثله مثل البازي، يضرب كبير الطير وصغيره، وكان أبو الخطاب الأخفش يقدمه جدًّا، لا يقدم عليه أحداً. وحكى الأصمعي عن ابن أبي طرفة: كفاك من الشعراء أربعة: زهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعنترة إذا كلب، وزاد قوم: وجرير إذا غضب. وقيل لكثير أو لنُصيب: من أشعر العرب؟ فقال: امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابغة إذا رهب، والأعشى إذا شرب. وكان أبو بكر شي يقدم النابغة ويقول: هو أحسنهم شعرًا، وأعذبهم بحرًا، وأبعدهم قعراً.» القيرواني: العمدة، ج١، ص٠٠٠.

⁽۲) ديوان عمر بن أبي ربيعة، نشرة بعناية بشير يموت (بيروت: المكتبة الوطنية، ط١، ١٣٥٣/ ١٣٥٣)، ص٢٠٤. وفيه «وأرخت» بدل «ألقت».

وطرقُ القصر ستة وهي: النفي مع الاستثناء، وإنها، والتقديم لما حقُّه التأخير من مسند ومفعول ومعمول فعل، والعطفُ بلا وبل ولكن، أو ما يقوم مقامَ العطف من الدلالة على الاستدراك بإثباتٍ بعد نفي أو عكسه، وتعريف المسند، وتوسيط ضمير الفعل. وهذه أمثلتُها على الترتيب:

قول لبيد:

وَمَا الْمَرْءُ إِلاَّ كَالشِّهَابِ وَضَوْئِهِ يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُو سَاطِعُ (١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله تعالى: ﴿ لَكُرْ دِينَكُرْ وَلِيَ دِينِ ١٠٠٠ الكافرون:٦].

وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيثُ ۞ ﴾ [الفاتحة:٥]، ﴿ وَفِ ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُنَنَفِسُونَ ۞ ﴾ [الطففين:٢٦].

ومثالُ طريق العطف بـ «لكن» بعد الواو قولُه تعالى: ﴿ مَاكَانَ إِبْرَهِيمُ يَهُودِيًا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسلِمًا ﴾ [آل عمران:١٧]، وكذا قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعَدِ إِيمَنِهِ ۚ إِلّا مَنْ أُكُور وَقَلْبُهُ مُظْمَينٌ أَبالْإِيمَنِ وَلَكِن مَن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْ هِمْ غَضَبُ مِّنَ اللّهِ ﴾ [النعل:١٠١]، فهو قصرٌ بعد قصر؛ لأن قوله: «إلا من أكره» أخرج المكره من الكافر، ثم أخرج منه مَنْ شرح بالكفر صدرًا. فالتقدير: مَنْ كفر بالله مُكْرَهًا لا غضبَ عليه، ولكن مَنْ شرح بالكفر صدراً. واعلم أن هذه الآية فيها ثلاثةُ طرق من طرق القصر.

⁽۱) المراد بالشهاب قبس النار، ومعنى يحور يرجع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥظَنَّ أَن لَن يَحُورُ ﴿ الانشقاق: ١٤]. - المصنف. والبيت من قصيدة قالها الشاعر يرثي أربدًا أخاه. ديوان لبيد، نشرة يعناية أحمد طهاس (بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٤٢/ ٢٠٠٤)، ص٥٦.

ومثالُ العطف بلا: «اللهم حوالينا ولا علينا»(1)، فالواو زائدة، والمعنى لا تنزل المطر إلا حوالينا.

وأما طريقُ تعريف المسند، فاعلم أن التعريفَ الذي يفيد القصرَ هو التعريف بلام الجنس، فإذا عُرِّف المسندُ بها أفادَ قصرَ الجنس على المسند إليه نحو: «أنت الحبيب» قصر تحقيق، و «هو العدو» قصر ادعاء، و «الحزم سوء الظن بالناس» قصر قلب، و ﴿إِنَّ شَانِعَكَ هُو ٱلْأَبْتَرُ ﴿ الكونر: ٣] كذلك.

واعلم أن طريقَ النفي والاستثناء وإنها والعطف بلا وبل ولكن، متعَيِّنةٌ للقصر. وأما التقديم وتعريف المسند والفصل، فقد تكون للقصر وقد تكون لغيره، ولكن الغالب كونها للقصر، فيستدل عليه منها بمعونة القرائن في المقام الخطابي.

⁽۱) عن أنس بن مالك قال: «أصابت الناسَ سَنَةٌ على عهد النبي على فبينها النبي يخطب في يوم جمعة، قام أعرابي فقال: يا رسول، هلك المالُ وجاع العيال، فادع الله لنا. فرفع يديه، وما نرى في السهاء قزعة، فو الذي نفسي بيده، ما وضعها حتى ثار السحابُ أمثالَ الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيتُ المطر يتحادر على لحيته على فمُطرنا يومنا ذلك، ومن الغد وبعد الغد، والذي يليه، حتى الجمعة الأخرى. وقام ذلك الأعرابي، أو قال غيره، فقال: يا رسول الله، تهدم البناء وغرق المال، فادع الله لنا، فرفع يديه فقال: «اللهم حوالينا ولا علينا». فها يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت، وصارت المدينةُ مثل الجوبة، وسال الوادي قناة شهرًا، ولم يجئ أحدٌ من ناحية إلا حدَّث بالجود.» صحيح البخاري، «كتاب الجمعة»، الحديث ٩٣٣، ص ١٥٠؛ صحيح مسلم، «كتاب صلاة الاستقاء – باب الدعاء في الاستسقاء»، الحديث ٨٩٧، واللفظ للبخاري.

والقصر نوعان: حقيقي وإضافي؛ لأن التخصيص لشيء إن كان مبنيًا على أنه كذلك في الواقع ونفس الأمر فهو القصر الحقيقي، وإن كان مبنيًا على النظر لشيء آخر يقابل الشيء المخصّص به فقط لإبطال دخول ذلك المقابل، فهو قصرٌ إضافيٌ تدل عليه القرينة. فالأول كقولك: «إنها الخليفة فلان»، والثاني كقولك: «إنها الكاتب زيد»، أي: لا عمرو ردًّا على من زعم أن عمرًا كاتب، ولا تريد أن زيداً هو الكاتب في الأرض أو في البلد دون غيره. والحزم سوء الظن بالناس، أي: ليس حسن الظن بحزم، ولم يرد أن الحزم كله في سوء الظن.

ومن القصر الحقيقي ما يُسمَّى بالادعائي، وهو أن تدعي قصرَ الصفة على الموصوف لقصد المبالغة، نحو قوله تعالى: ﴿ إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ۚ إِلَآ إِنَكُا وَإِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ۚ إِلَآ إِنَكُا وَإِن يَدْعُونَ إِلَا شَيْطَكُنَا مِرِيدًا ﴿ إِن يَدْعُونَ مِن مُونِهِ عِلَا ويغوث ويعوق، لكنهم لمَّا أكثروا دعوة اللات والعزى ومناة جُعِلوا كالذي لا يدعو إلا إناثاً. وقوله في حق المنافقين: ﴿ هُرُ ٱلْعَدُونُ أَلَّا كُذُرُهُم ۚ ﴾ [المنافقون:٤]، مع أن المتظاهرين بالشرك والكفر أعداء، لكن لمَّا كانت مضرةُ عداوة المنافقين أشدَّ جُعِلت عداوةُ غيرهم كلا عداوة.

الإنشاء:

الكلامُ كلُّه إما خبر أو إنشاء. فالخبر هو الكلام الذي يحتملُ الصدقَ والكذب بأن يكون للنسبة المعنوية التي تضمنها الكلام خارج، أي: وجودٌ في نفس الأمر يوافقها تارةً ولا يوافقها أخرى. فإن وافقها الخارجُ فهي صادقة، وإن خالفها فهي كاذبة؛ لأن الخبر يُقصد منه حكايةُ ما في الوجود الخارجي. فلا جرم لزم عَرْضُ نسبته على ما في الخارج، فإن نشأ عن ذلك العرض علمٌ بأنها مطابقة للخارج المحكي فهي صادقة، أو عُلِم بأنها غير مطابقة بل هي مخالفة للخارج فهي كاذبة.

والإنشاءُ الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب؛ لأنه لم يُقصد منه حكايةُ ما في الخارج، بل هو كاسمه إحداثُ معنى بالكلام لم يكن حادثًا من قبل في قصد المتكلم. وكلَّ ما تقدم من الأحكام في الأبواب الماضية يجري في الخبر والإنشاء، فلا

غرضَ لذكر بابٍ يخص الإنشاء هنا إلا للتنبيه على الفرق بينه وبين الخبر، وللإشارة إلى أحكام قليلة بلاغية تختص بالإنشاء.

ينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلبي وغير طلبي. فالطلبي هو الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والترجي، والنداء. وغير الطلبي: القَسَم، والتعجب، وإنشاء المدح والذم نحو نعم وبئس، وإنشاء الوجدانيات كالتحسر والفرح والترحم، وصيغ العقود نحو أبيع وأشهد، والأجوبة الدالة على الامتثال كجواب النداء نحو لبيك وسمعًا وطاعة. وصيغها وأدواتُها وأحكامُها مقررةٌ في النحو. وإنها الذي يهم البليغ من أحوال الإنشاء مسائل:

الأولى: قد يأتي الإنشاء في صورة الخبر، وهو ما يعبرون عنه بالخبر المستعمل في الإنشاء، مثل استعماله في الدعاء في نحو: «رحمه الله»، وفي الطلب نحو قول الظمآن: إني عطشان، والتحسر نحو قول جعفر بن علبة الحارثي^(۱):

هَـوَايَ مَعَ الرَّكْبِ اليَهَانِينَ مُصْعِدٌ جَنِيبٌ، وَجُـثَانِي بِمَكَّـةَ مُوثَـقُ (٢)

والسؤال نحو: ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَى مِنْ خَيْرِ فَقِيرٌ النَّهُ النَّفِي النَّهِ النَّف

المسألة الثانية: يستعمل بعض صيغ الإنشاء في بعض فيجيء الأمر للتمني نحو قول امرئ القيس:

أَلاَ أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلاَ انْجَلِ بِصُبْح، وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ (٣)

⁽١) من الشعراء الفرسان، تشرد وسجن. مات نحو ١٢٥/ ٧٤٣.

⁽٢) البيت هو الأول من مقطوعة في ستة أبيات من الطويل أوردها أبو تمام في بداية كتاب الحماسة (١) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٥٥؛ التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٥٥؛ التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٥٥٠.

⁽٣) البيت السادس والأربعون من المعلقة. ديوان امرئ القيس، ص١٨.

و يجيء النداءُ للتعجب في باب الاستغاثة، نحو قول امرئ القيس: فَيَا لَـكَ مِـنْ لَيْـلِ كَـأَنَّ نُجُومَـهُ بِكُـلِّ مُغَـارِ الْفَتْـلِ شُـدَّتْ بِيَـذْبُلِ(١)

⁽١) البيت هو السابع والأربعون من المعلقة، وقد جاء بهذا اللفظ عند المبرد والأنباري والسكري والتبريزي والقالي والأعلم وابن رشيق وابن أيوب البَطَلْيوسي. انظر: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص٨٢؛ ديوان امرئ القيس وملحقاته، بشرح أبي سعيد السكري، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد على الشوابكة (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، ط١، ٢٠٠٠/١٤٢١)، ج١، ص٢٤٣؛ الخطيب التبريزي: أبو زكريا يحيى بن على بن محمد، شرح المعلقات العشر، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧)، ص٦٢؛ القالي: كتاب الأمالي، ص٦٨؛ الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليهان بن عيسى: أشعار الشعراء الستة الجاهليين، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ٣٠ ١٩٨٣/١٤)، ج١، ص٣٦؛ القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١)، ج٢، ص٢٩؛ البطليوسي، أبو بكر عاصم ابن أيوب: شرح الأشعار الستة الجاهلية، تحقيق ناصيف سليهان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ط١، ٢٠٠٨)، ج١، ص٤٨. وروي الشطر الثاني من البيت بلفظ: «بأَمْرَاسَ كَتَّانٍ إِلَى صُمِّ جَنْدَكِ»، وأشار إلى هذه الرواية الأنباري في شرحه. انظر: الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع، تقديم عبد الرحمن المصطفاوي (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ص٤٦؛ الأنباري، أبو بكر بن القاسم: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٣)، ص۷۹.

تنبيه: هذه الاستعمالات المذكورة في المسألتين من قبيل المجاز المركّب المرسل، والعلاقة العامة في جميعها هي اللزوم ولو بعيدًا، وقد تُتطلب لبعض استعمالاته علاقاتٌ أخرى بحسب المواقع.

المسألة الثالثة: قد تُستعمل صيغُ الإنشاء في مَنْ حالُه غيرُ حالِ مَنْ يُساق إليه ذلك الإنشاء، كأمر المتلبس بفعل بأن يفعله نحو: ﴿ يَكَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا الْمَاسِوا الْمَاسِوا الله الإنشاء، كأمر المتلبس بفعل بأن يفعله نحو: ﴿ وَلَا تَحْسَبَكَ اللّهَ النساء:١٣٦]، وكنهي من لم يتصف بفعل عن أن يفعله نحو: ﴿ وَلَا تَحْسَبَكَ اللّهَ غَلْفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّلِلمُونَ ﴾ [ابراهيم:٢٤].

والقصد من ذلك طلبُ الدوام، فينزل المتصف منزلةَ غير المتصف تحريضًا على الدوام على الاتصاف.

وكنداء المقبل عليك، نحو قولك للسامع: «يا هذا». ونداء مَنْ لا ينادى بتنزيله منزلةَ مَنْ ينادى نحو: ﴿ يَكَتَمْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ﴾ [يس:٣٠] أي: احضري فهذا موضعك. وهذه مجازات ظاهرة وتفريعها سهل.

هذا نهايةُ القول في الأبواب المختصة بذكر الأحكام البلاغية التي تعرض للمفردات في حال تركيبها. ومن الأحكام ما هو عارضٌ للجمل المؤتلف منها الكلام البليغ تفريقًا وجمعًا، وتطويلاً واختصاراً. وقد خص لذلك بابان: باب الوصل والفصل وباب الإيجاز والإطناب والمساواة. وها أنذا شارعٌ فيهما إكمالاً لأبواب علم المعاني.

الوصل والفصل

الوصل عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه. وحقَّ الجمل إذا ذكر بعضُها بعد بعض أن تُذكر بدون عطف؛ لأن كلَّ جملة كلام مستقل بالفائدة، إلا أن أسلوب الكلام العربي غلب فيه أن يكون متصلاً بعضُه ببعض بمعمولية العوامل

والأدوات، أو بالإتباع، أو بالعطف (١)، فلا تذكر جمل الكلام ولا كلماته تعداداً إلا في الواقع التي يقصد فيها التعداد نحو قوله: ﴿فِيهَاعَيْنُ جَارِيَةٌ الله فِيهَاسُرُرُ مُرَفُوعَةُ الله في الواقع التي يقصد فيها التعداد نحو قوله: ﴿فَالُواْ سَلَمًا قَالَ سَلَامًا قَالَ سَلَامًا قَالَ سَلَامًا وَ المعادرات نحو: ﴿قَالُواْ سَلَمًا قَالَ سَلَامًا قَالَ سَلَامًا وَهُ وَهُود ٢٩٤]، وقولنا: سئل فلان أجاب (٢)، أو إملاء الخُسبان نحو واحد اثنان، أو قصد إظهار انفصال الجمل واستقلالها كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمُ عَآيِدُونَ الله يَوْمَ انفصل الآتية: نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْنَقِمُونَ الله [الدخان:١٥-١٦]. أو في مواقع الفصل الآتية:

⁽١) فإن الكلمات المجتمعة إنها يجمعها معنى عامل نحو: كتب زيد الكتاب، وكسوت زيدًا جبة، وأخبرتك زيدًا قائمًا. وكذلك بالأدوات نحو: مررت بزيد، فإن انتهت قوة العامل -أي أخذ من المعمولات ما يقتضيه معناه- توصل إلى غير ذلك بالإتباع من نعت أو بيان أو بدل. وهذه التوابع هي في الحقيقة عين المتبوع في المعنى. أما طريق توصل العوامل لما هو أجنبي عن معمولاتها فذلك منحصرٌ في طريق عطف النسق؛ فإنك إذا أردت أن تعدي «كسا» مثلاً لأكثر من مفعولين، لم تجد مسلكًا لذلك إلا العطف فتقول: كسوتك جبة وبرنسًا وقميصًا. فلا جرم كان عطف النسق هو الذي يجمع الكلمات الأجنبية بعضها عن بعض في المعنى والبعيد بعضها عن أن يصل إليه عملُ العامل. ومثل ما قيل في المفردات يقال في الجمل، بل الجمل للعطف أحوج؛ لأن أكثرها أجنبيٌّ بعضُه عن بعض، إذ الأصل في الجمل الاستقلال. ولذلك لقب عطفها بالوصل؛ لأن له مزيدَ أثر في الربط لشدة تباعد الجملتين. ثم اعلم أن مسائل الفصل والوصل الغرض منها معرفة أساليب العرب في ربط جمل الكلام حتى يجيء المتكلم بكلام لا يوقع فهم السامع في لبس. ولذلك كان حق مسائل هذا الباب أن تكون أعلقَ بعلم النحو؛ إذ ليس فيها ما يفيد خصوصياتٍ بلاغية. غير أن الذي دعا علماء البلاغة إلى ذكرها في هذا الفن أمور ثلاثة: أحدها أن النحاة تكلموا على أحكام العطف، ولم يتكلموا على أحكام ترك العطف. ثانيها أنهم تركوا كثيرًا من مسائل المناسبات. ثالثها أنه لَّما كان العطفُ وتركه قد يُلاحَظ فيهما أمورٌ ادعائية في الشعر والخطابة ناسبَ أن يُذكر مع خصوصيات علم المعانى. - المصنف.

⁽٢) ومنه قول الشاعر:

قَالَ لِي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ: عَلِيلُ سَهَرٌ دَائِكُمٌ وَحُرْزُنٌ طَوِيلُ السَّهَرُ دَائِكَمُ وَحُرْزُنٌ طَوِيلُ السَّفِ. المِينَ في الجرجاني، وقال فيه الشيخ محمود شاكر: «مشهور غير منسوب». دلائل الإعجاز، ص٢٣٨.

فعطفُ الجمل إما بالواو المقتضية لأصل التشريك في الحكم المتكلَّم فيه، وإما بحرف آخر يدل على معنى زائد على التشريك أو على ضد التشريك إذا وجد معنى ذلك الحرف نحو الفاء وحتى وأو وبل. وهذا الأصلُ الذي أشرت إليه يُعدَلُ عنه لأحد أمرين: لمانع يمنع منه، أو لشيء يُغْني عنه.

ثم شَرطُ صحة العطف مطلقًا في المفردات والجمل وبالواو وبغيرها، وجودُ المناسبة التي تجمع الجملة المعطوفة والجملة المعطوف عليها في تعَقُّل العقول المنتظمة بحسب المتعارف^(۱) عند المتكلمين بتلك اللغة.

وهاته المناسبةُ لا تعدو التماثلُ أو التضاد أو القرب من أحدهما نحو: زيد يكتب ويشعر، ﴿ وَٱلسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿ اللَّا تَطَّغُوا فِي ٱلْمِيزَانِ ﴿ وَأَقِيمُوا ٱلْمِيزَانَ ﴿ وَأَلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ ﴿ ﴾ وَأَقِيمُوا ٱلْوِرْنَ وَالْقَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ ﴿ ﴾ وَأَقِيمُوا ٱلْوِرْنَ وَالْقَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ ﴿ ﴾ وَالمِعن وينظم الشعر، وخرجت الرحن:٧-١١]. بخلاف نحو زيد يكتب (٢)، وينام، ويعطي، وينظم الشعر، وخرجت من السوق، وأبدع امرؤ القيس في شعره، وإن كان كلّ ذلك كلامًا صادقًا، حتى كان العطف في المقام الذي لا توجد فيه المناسبة مؤذِنًا بمقصد كمقصد التشبيه في قول كعب: ﴿إِنَّ الأَمَانِيُّ وَالأَحْلامَ عَلَى الأَحلامَ عَلَى الأَمانِي عَلمنا أنه قصد وأمانيها، ولا كلام على الأحلام، فلما عطف الأحلامَ على الأماني علمنا أنه قصد

⁽١) سيأتي بُعيد هذا ما يبين المراد من قولي: «المنتظمة بحسب المتعارف». - المصنف.

⁽٢) فقوله: «زيد يكتب» إلخ مثال للتماثل، وقوله: «يعطي ويمنع» مثال للتضاد، وقوله ﴿ وَٱلسَّمَاءَ رَفَعُهَا ﴾ [الرحمن:٧] مثال لشبه التضاد. ويجمع أمثلة القرب من التماثل والتضاد قوله تعالى: ﴿ أَفَلًا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتُ ﴿ آلَكُ اللهُ الناشية:١٧]. - المصنف.

⁽٣) البيت من قصيدة «بانت سعاد»، وتمامه:

فَ لاَ يَغُرَّنَ كَ مَا مَنَّتُ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الأَمَانِيَّ وَالأَحْسلامَ تَضْللِيلُ السَكري: شرح ديوان كعب بن زهير، ص٩.

تشبيه أمانيه الناشئة عن دعواها بالأحلام في اللذاذة وعدم التحقق. وهذا وجهُ الاحتراز فيها مضى بقولي: «المنتظمة بحسب المتعارف».

وقد يكون التناسب موهومًا، ومجرد دعوى، في المقامات الشعرية واللطائف، كقوله:

ثَلاَثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالقَمَرُ (١)

وقد يكون التناسبُ غريبًا نابعًا لتناسب شيئين آخرين، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلنَّجَمُ وَٱلشَّجَرُ يَسَجُدَانِ ﴿ قَ الرحن: ١]، فإن التناسب أوجده ما يأتي بعده من قوله: ﴿ وَٱلشَّمَاءَ رَفَعَهَا ﴾، وقوله: ﴿ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿ آَلُهُ لَا النجم من توابع السماء والشجر من توابع الأرض. ثم يكفي في هذه المناسبة التقارنُ في الغرض المسوق له الكلام.

ولهذا كان العطف بالفاء وثم وحتى أوسع في هذه المناسبة المشروطة؛ لأن الترتب أو المهلة أو الغاية كلها مناسبات كافية لتصحيح العطف لأنها دالة على التقارن في الوجود. وهذا التقارن مهيئ للمناسبة ومسوِّغٌ للعطف، لكنه يزداد حسنًا إذا قوِيَ التناسب. ولذا كان أصل الفاء التفريع ما لم تبعد المناسبة، ألا ترى كيف حسن العطف في قول عمرو بن كلثوم:

نَـزَلْتُمْ مَنْـزِلَ الأَضْـيَافِ مِنَّا فَأَعْجَلْنَا القِـرَى أَنْ تَشْـتُمُونَا (٢)

⁽۱) البيت لمحمد بن وُهيب الحميري، وقد سبق التعريف به. الأصفاهاني: كتاب الأغاني، ج١٩، ص٥٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٧/ ١٩، ص٥٣ (نشرة الحسين).

⁽٢) هذا تهكم، أي نزلتم بأرضنا لِحَربناً فبادرنا بقتالكم، فجعل نزولهَم ضيافة وقتاله إياهم قِرى، فلما عبر عن المعنيين. - المصنف. البيت هو السابع والثلاثون من معلقته. ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٧/١٩٩٦)، ص٧٣.

وكيف يقبح العطف بالفاء لو قلت: جاء زيد فصفعوه، ويزيدُ قبحًا لو قلت: جاء زيد فنهق الحمار، لبعد المناسبة (١٠). وكيف يحسن أن تقول: طلع الفجر فأذن المؤذن؟ وقول ابن زمرك (٢٠):

هَبَّ النَّسِيمُ عَلَى الرِّيَاضِ مَعَ السَّحَرْ فَاسْتَيْقَظَتْ فِي الدَّوْحِ أَجْفَانُ الزَّهَـرْ (٣)

ويكون دونه حسنًا: «طلع الفجر فصاح الديك»، وكيف يقبح أن تقول: طلع الفجر فاستيقظ زيد إذا لم يكن الحديث قبل ذلك على زيد؟

إذا تحققت هذا، فاعلم أنه يتعين الوصلُ إذا أُريد تشريكُ الجملة المعطوفة للجملة المعطوفة للجملة المعطوف عليها في حكمها في الإعراب، كعطف الجمل المعمولة لعاملٍ واحد بعضها على بعض (٤)، أو التشريك في حكمها في المعنى وإن لم يكن للمعطوف عليها محلٌ من الإعراب.

⁽١) لأن الصفع لا يترقب حصوله إثر المجيء، لكنه لتعلقه بزيد كان في رجائه مناسبة، فكان قبحه أضعف من قبح المثال الذي بعده. - المصنف.

⁽۲) هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الصريحي (۷۳۳-۷۹۳) المعروف بابن زمرك، من كبار الشعراء والكتاب في الأندلس، كان وزيراً لبني الأحمر. ولد بروض البيازين بغرناطة وتتلمذ على لسان الدين ابن الخطيب. ترقى في الأعمال الكتابية إلى أن جعله الغني بالله -صاحب غرناطة - أمين سره عام ۷۷۳ه، ثم عينه متصرفًا في رسالته وحجابته. أساء إلى بعض رجال الدولة، فبعث إليه حاكمه من قتله في داره، وقد قتل من وجد معه من خدامه وبنيه. وكان قد حرَّض على أستاذه لسان الدين ابن الخطيب حتى قتل ابن الخطيب خنقاً. وقد جمع السلطان ابن الأحمر شعر ابن زمرك وموشحاته في مجلد ضخم سهاه «البقية والمدرك من كلام ابن زمرك»، رآه المقري في المغرب ونقل كثيرًا منه. وقد ترجم له في أزهار الرياض (ج۲، ص۷-۲۰۲) وأورد له جملة كبيرة من قصائده وموشحاته.

⁽٣) البيت طالع قصيدة من بحر الكامل أنشدها ابن زمرك في مدح السلطان الغني بالله ابن الأحمر. المقري التلمساني: أزهار الرياض، ج٢، ص٥٥–٣٨؛ الصريحي، محمد بن يوسف: ديوان ابن زمرك الأندلسي، تحقيق محمد توفيق النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧)، ص ٤١٢-٤٠٤.

⁽٤) شرط هذا العامل أن يفيد حكمًا معتبرًا، فلذلك تعتبر الجمل المحكية بالقول كأنها لم يجمعها عاملٌ إعرابي، فلا يعطف الثانية منها على الأولى، وإنها تأخذ حكم الجمل حين نطق بها قائلها،

والمراد من الحكم الكيفية الثابتة لمفهوم الجملة المعطوف عليها، مثل حكم القصر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿ الرعد: ٧]، فقد عطف جملة «ولكل قوم هاد» على جملة إنها أنت منذر؛ لأن المقصود تشريكها في حكم القصر، إذ المقصود من الجملتين الردُّ على من اعتقد خلافَ ذلك (١)، وليس للجملتين محلُّ من الإعراب.

ويتعين الفصلُ إذا أُريد التنبيهُ على أن الجملة الثانية منقطعةٌ عن الأولى، أي غير مشاركة لها لا في الحكم الإعرابي نحو قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا خَنُ مُسَتَهْزِءُونَ ﴿ الله يستهزئ بهم » لئلا مُسَتَهْزِءُونَ ﴿ الله يستهزئ بهم » لئلا يظن السامع أنها من قولهم، ولا في مجرد الحكم المعنوي حيث لم يكن إعراب، نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿ الله يَعَلَّمُ مَا تَعَمِلُ كُلُّ أَنتَى ﴾ الله يعلم »؛ لأنه لم يُقصد دخولها في حكم القصر، إذ لا قصد للرد على معتقد أن الله لا يعلم ما تحمل كلُّ أنثى، إذ لم يكن في المخاطبين من المشركين وأهل الكتاب من يعتقد ذلك. وكذا قولهم: «مات فلان رحمه الله»، فلو عطف «رحمه الله» لظن أن الجملة الدعائية إخبارٌ عن فعل الله معه.

فالفصلُ في هاته الأمثلة كلها لأجل انقطاع الجملتين بعضها عن بعض، كما رأيت. ويتعين الفصلُ أيضًا إذا كانت الجملةُ الثانية عينَ الأولى في المعنى، أو في محصل الفائدة؛ لأن العطف يقتضي المغايرة. فالتي هي عين الأولى في المعنى نحو قول الشاعر الذي لم يعرف:

أَقُولُ لَـهُ ارْحَـلُ لاَ تُقِـيَمَنَّ عِنْدَنَا وَإِلاَّ فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالجَهْرِ مُسْلِمَا(٢)

⁽١) أي الذين اعتقدوا أنه غير منذر وكذبوه، والذين اعتقدوا أنه لا رسول إلا الرسل الذين مضوا، أو اعتقدوا أنه لا رسول بعد موسى التلاق. - المصنف.

⁽٢) وقد استشهد به ابن هشام ولم ينسبه لأحد. الأنصاري: مغني اللبيب، ج٢، ص٠٤٠.

فإن معنى «لا تقيمن» هو ما يفيده معنى قوله: «ارحل»، فكانت الجملةُ الثانية كبدل الاشتهال من الأولى (١).

والتي هي عين الأولى في محصل الفائدة مثل المؤكدة نحو: ﴿ ذَلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَبِّ فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢]، فجملة (لا ريب فيه) مؤكدة لمعنى (ذلك الكتاب).

ومن أنواع الوصل عطف طائفة من الجمل على مجموع طائفة أخرى، بحيث تعطف قصة على قصة أو غرض على غرض في الكلام، فلا تُلاحَظ إلا المناسبة بين القصة والقصة، والغرض والغرض، لا بين أجزاء كلِّ من القصتين، حتى إذا وليت الجملة الأولى من القصة المعطوفة إحدى جمل القصة المعطوف عليها لا يُتطلب وجة لتلك الموالاة لأنها موالاة عارضة. وهذا نحو عطف قوله تعالى: ﴿وَبَشِر ٱلَّذِينَ اللَّهُ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّتٍ ﴾ [البقرة: ٢٥] إلخ، على قوله تعالى: ﴿وَإِن صَافَى اللَّهُ مَا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنا ﴾ [البقرة: ٢٥]؛ لأن قوله: «وإن كنتم في ريب» مسوقٌ لبيان عقاب الكافرين وقوله: «وبشر» مسوقٌ لبيان ثواب المؤمنين.

ونظيرُه من عطف المفردات قولُه تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلطَّابِهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ [الحديد:٣]، فإنه لو قُصد عطفُ الظاهر على الآخر لم يحسن، وإنها القصد عطفُ وصفين متقابلين، وكلُّها لموصوف واحد.

عطف الإنشاء على الخبر وعكسه:

منع بعضُ علماء العربية عطفَ الإنشاء على الخبر، وعطف الخبر على الإنشاء. والحقُّ أن ذلك ليس بممنوع، وهو كثيرٌ في الكلام البليغ. وقد قال الله تعالى: ﴿ وَالذَّكُرُ عَبْدَنَا دَاوُرَدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۚ إِنَّا سَخَرَنَا اللهِ عَلَى الْمَعَهُ يُسَيِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ اللهُ عَلَى:

⁽١) وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَوَسَوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَانُ قَالَ يَتَعَادَمُ ﴾ [طه:١٢٠]، فإن جملة قال: «يا آدم» بيانٌ للوسوسة، فكانت كعطف البيان فلم تحتج للربط. - المصنف.

وَٱلطَّيْرَ مَعْشُورَةً كُلُّ لَهُ وَأَوَّبُ اللَّ وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَءَاتَيْنَهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ ٱلْخِطَابِ اللَّ هُوَ وَالطَّيْرَ مَعْشُورَةً كُلُّ لَهُ وَاللَّهِ وَاللَّهُ وَمَاتَلَكُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى ال

واعلم أنه قد يُخالَف الظاهر، فيُؤتى بالوصل في مقام الفصل وبعكسه، لقصد دفع إيهام ينشأ عن ارتكاب مقتضى الظاهر، كها جاء الفصلُ في قول الشاعر الذي لم يعرف:

وتظُنُّ سَلْمَى أَنَّنِي أَبْغِي بِهَا بَدَلاً أُرَاهَا فِي الضَّلاَلِ تَهِيمُ (١)

كان الظاهر عطف جملة «أُراها»، لكنه فصلها لئلا يَتوهَم السامعُ أن ذلك مما تظنه سلمى، فالوصل سببٌ منع منه مانع.

وكما جاء الوصل في نحو قولهم: «لا وأيدك الله»، فإن الظاهر الفصل؛ لأن الجملتين غيرُ مشتركتين في الحكم (٢)، ضرورةَ أن إحداهما خبر والأخرى إنشاء. فقد وُجد مانعُ الوصل، ولكنه خلفه مقتضٍ إذ لو فُصل لتُوُهِّم الدعاءُ بنفي تأييده.

هذه معاقدُ أحوال الفصل والوصل، وفي وجوه الاتصال والانفصال المرتب عليها الوصلُ والفصل تفاصيل واعتباراتٌ دقيقة يجب إرجاؤها لكتب مرتبة أرقى من هذه (٣).

⁽۱) أورده دون نسبة الخطيب القزويني: الإيضاح، ص ١٢٤، وهو لأبي تمام كها ذكر الجرجاني، زكي الدين محمد بن علي بن محمد: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٤٣/ ٢٠٠٢)، ص ١٠٧. وهو ليس في ديوان أبي تمام.

⁽٢) حكى الأدباء أن أبا بكر الصديق ه مر برجل في يده ثوب، فقال له أبو بكر: أتبيع هذا الثوب؟ قال لا رحمك الله، فقال أبو بكر: «قد قومت ألسنتكم لو تستقيمون لا تقل هكذا، قل: رحمك الله لا. وقيل: قال له: قل لا ورحمك الله». - المصنف.

⁽٣) مسائل الفصل والوصل من أصعب مسائل فن البلاغة، لكثرة ما فيها من التفاصيل التي يعسر ضبطُها بقاعدة تجمعها. ولقد فرَّعها السكاكي تفريعًا زادها صعوبة. وأنا خالفتُ طريقتَه وطريقة التلخيص في هذه الرسالة، فابتدأت الباب بها يفتح بصائرَ المتعلمين في تمييز خليطها واقتضبت =

الإيجاز والإطناب والمساواة:

(٣) مما قيل إن سلمًا غلب فيه بشارًا قولُه:

الأصل في الكلام أن يكون تأدية للمعاني بألفاظ على مقدارها، أي: بأن يكون لكل معنى قصده المتكلم لفظ يدل عليه ظاهر أو مقدر (١). وتسمى دلالة الكلام بهاته الكيفية مساواة؛ لأن الألفاظ كانت مساوية للمدلولات. فإذا نقصت الألفاظ عن عدد المعاني مع إيفائها بجميع تلك المعاني، فذلك الإيجاز، مثل الحذف لما شأنه أن يُذكر في كلامهم إذا قامت القرينة، ومثل توخي لفظ يدل على مجموع معان إذا كان الغالب في الكلام الدلالة على تلك المعاني بعدة ألفاظ. فقول بشار:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الفَاتِكُ اللهجُ مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الفَاتِكُ اللهجُ مساواةُ، وقول سَلْم (٢):

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ غيًّا وَفَازَ بِاللَّذَةِ الجَسُورُ (٣)

في خلال ذلك من مُهِمِّ كلام القوم ما يُمَكِّن بأيدي الطلبة مفاتيحَ معاقدها، وضربت صفحًا عما عدا ذلك، تاركًا إياه إلى أن تتهيأ الأفهام بعد هذه المرتبة. - المصنف. انظر في تلك التفاصيل: الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص٢٢٢-٢٤٨؛ السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٥٧-٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: الإيضاح، ص١١٨-١٣٨؛ الجرجاني: الإشارات والتنبيهات، ص١٠١-١١٨.

⁽١) لأن ما كان أسلوب كلامهم على تقديره، كالضمير المستتر في فعل الأمر، وكحذف المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يُعتبر كالمذكور فلا يُعَدُّ حذفَه إيجازٌ. – المصنف.

⁽۲) هو سلم بن عمرو البصري، مولى بني تميم بن مُرة، ثم مولى آل أبي بكر الصديق ... كان شاعرًا مطبوعًا، ذا قدرة كبيرة على الإنشاء على حرف واحد. كان من تلاميذ بشار بن برد وأحد رواته. قيل: لقب بالخاسر؛ لأن أباه لما مات ترك له مصحفًا فباعه واشترى بثمنه دفاتر شعر، وقيل: اشترى طنبورًا، وقيل: عودًا، وقيل: لأنه أنفق مائتي ألف في صناعة الأدب.. مدح خلفاء بني العباس: المنصور والمهدي والهادي، واختص بالرشيد والبرامكة. ذكر الصفدي أن سلمًا كان مسلّطًا على بشار، يأخذ معانيه الجيدة فيسكبها في قالب أحسن من قالبها، فيشتهر قولُ سلم ويخمل قول بشار، ولهما في ذلك حكايات، منها ما سنذكره في الحاشية بعد هذه. توفيً في حدود الثمانين ومائة. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط١٠٥/١٥٠٠)، ج١٥٥ ص١٨٨ –١٨٩٩.

إيجاز؛ وإذا زادت الألفاظ على عدد المعاني مع عدم زيارة المعاني، فذلك الإطناب مثل التوكيد اللفظي والتكرير، وذكر الخاص بعد العام والتفسير نحو: ﴿ إِنَّ الْمِنْ مُؤْلِقَ هَـ لُوعًا اللَّهُ الشَّرُجَزُوعًا اللَّهُ السَّمُ الشَّرُجَزُوعًا اللَّهُ السَّاحِ: ١٩-٢٠] إلخ. ومثل قوله:

الْأَلَمِيُّ الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنْ لِي الظَّنْ لِي وَقَدْ سَمِعَا (١)

ومبنى كلام العرب على الإيجاز ما وجدوا إليه سبيلاً؛ لأن الأمة العربية أمةٌ ذكية، فابتنى كلامُها على مراعاة سبق أفهامها (٢). فقول المبرد في كامله: «من كلام

= مَـــنْ رَاقَــبَ النَّــاسَ مَـــاتَ غــــًا وَفَـــــازَ بِاللَّـــــــذَّةِ الجَسُــــورُ حيث أخذ معناه من قول بشار:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيَّاتِ الفَاتِكُ الله جُم وقد قيل: إن بشارًا غضب على سلم الخاسر بسبب ذلك، «فاستشفع عليه بجهاعة من إخوانه، فجاؤوه في أمره. فقال لهم: كل حاجة لكم مقضيةٌ إلا سلمًا، قالوا: ما جئناك إلا في سلم، ولا بد من أن ترضى عنه لنا، فقال: أين هو الخبيث؟ قالوا: ها هو ذا؛ فقام إليه سلمٌ فقبل رأسه، ومثل بين يديه وقال: يا أبا معاذ، خِرِّ يُجُك وأديبك»، فسأله بشار عن قائل البيت الأول فأجابه بقوله: «أنت يا أبا معاذ، جعلني الله فداك!»، ثم سأله عن قائل البيت الثاني، فقال: «جِريجك يقول ذلك (يعني نفسه)، قال [بشار]: أفتأخذ معاني التي قد عُنيتُ بها وتعبت في استنباطها، فتكسوها ألفاظًا أخف من ألفاظي حتى يُروى ما تقول ويذهب شعري! لا أرضى عنك أبدًا»، «فها زال [سَلْمٌ] يستضرع إليه، ويشفع له القومُ حتى رضي عنه.» الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٩ - ٢٠٠ (نشرة الحسين). وانظر كذلك الأصفهاني: عاضرات الأدباء، ج٢، ص١٩٩ - ٢٠٠

- (۱) الدينوري: عيون الأخبار، ج۱، ص٤٣. والبيت لأوس بن حجر هو الثالث في قصيدة تشتمل على ثلاثة عشر بيتًا من بحر المنسرح، لأوس بن حجر التميمي، قالها يرثي فضالة بن كلدة الأسدي. البغدادي: منتهى الطلب من أشعار العرب، ص ١٣٠؛ ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، ص٥٥-٥٥.
- (٢) أي إلا إذا منع منه مانع المقام، كمقام خطاب الغبي ومقام التهويل فكلاهما مقام إطناب. - المصنف.

العرب الإيجاز المفهم والإطناب المفخم»(١)، تنويعٌ للكلام لا قصد للتساوي بينهما، وكلها تجري على حسب مقتضى الحال.

أما المساواة فنحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكُرُ ٱلسّبِيّ إِلَّا بِأَهْلِهِ * إناطر: ١٤٦٠) والإيجاز يكون إيجاز حذف، وإيجاز اختصار أو قِصَر (بكسر القاف وفتح الصاد). فإيجاز الحذف كحذف المسند إليه والمسند والمفعول والتحذير والإغراء، وحذف المفعول أكثرُ أنواع الحذف في الإيجاز نحو: «قد كان منك ما يسوء»، أي كلّ أحد، المفعول أكثرُ أنواع الحذف في الإيجاز نحو: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، نحو: ﴿ وَاللّهُ يَدُعُوا إِلَى دَارِ ٱلسّلامِ ﴾ [يونس: ٢٥]، «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وحذف المضاف نحو: ﴿ وَسَّئُلِ ٱلْمَرْيَةَ ﴾ [يوسف ٢٨]، وحذف الصفة نحو: ﴿ فَأَرْدِتُ أَنَ الْمَرْبِ وَحَذَف الصفة نحو: ﴿ فَأَرْسِلُونِ عَصَبًا اللهِ اللهِ وَالكَهْفَ اللهُ اللهِ وَالكَهْفَ اللهُ اللهِ وَالكَهْفَ اللهُ وَالكُونُ فَا اللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ وَاللهُ اللهُ وَاللهُ وَاللهُ

وإيجاز الاختصار أداء المعاني بألفاظ أقل منها عددًا دون حذف، بل بتوخّي ما يفيد من الألفاظ عدة معان، نحو قولهم في المثل: «القتل أنفى للقتل»، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمُ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوْةٌ ﴾ [البقرة:١٧٩]، وقوله في الحديث: «ليكن ثوبك إلى الكعبين فإنه أنقى وأبقى» (٢)، وقول المعري: «أولو الفضل في أوطانهم غرباء»، أراد أن يقول

⁽١) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٥٦.

⁽٢) أخرج الترمذي عن الأشعث بن سُليم قال: «سمعتُ عمتي [رُهْم بنت الأسود بن حنظلة] تحدث عن عمها [عبيد بن خالد]قال: بينا أمشي بالمدينة إذا إنسان خلفي يقول: «ارفع ثوبك؛ فإنه أتقى وأبقى»، فالتفتُ فإذا هو رسول الله على فقلت: إنها هي بُردة مَلْحاء، قال: «أما لك فِيَّ أُسوة؟»، فنظرت فإذا إزاره إلى نصف ساقيه.» الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الشهائل المحمدية والخصائل المصطفوية؛ تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة: دار الغد الجديد، =

إنهم مخالفون لأحوال عامة الناس، كما بينه في بقية البيتين (١).

وكثيرٌ من أمثال العرب يشتمل على إيجاز الاختصار، وكذلك حِكمُ الحكماء. وأما الإطناب فبالتكرير في مقام التهويل، نحو: ﴿وَيْلُ يَوْمَهِذِ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿ اللَّهُ فِي

ط١، ٢٠٠١/ ٢٠٠٥)، الحديث ١١٥، ص٥٥؛ النسائي، أبو عبد الرحن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، «كتاب الزينة»، الحديثان ٩٦٠٢ و٩٦٠٣، جًم، ص٤٢٨-٤٢٩ (مع اختلاف يسير). وأخرج أحمد عن وكيع، عن سفيان [بن عيينة]، عن أشعث عن عمته عن عمها قال: «إني لَبِسُوق ذي المجاز عليَّ بردة إلى ملحاء أسحبها، قال: فطعنني رجل بمِخْصَرة فقال: «ارفع إزارك فإنه أبقى وأنقى، فنظرت فإذا رسول الله على فنظرت فإذا إزاره إلى أنصاف ساقيه. ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، الحديث٢٣٠٨، ج٣٨، ص١٧٧ (وانظر الحديث الذي يليه ٢٣٠٨٧). انظر تفصيل تخريجه في حاشية المسند، وقد ضعفه الألباني الحديث ١٨٥٧ من «سلسلة الأحاديث الضعيفة») ومحققو المسند من أجل عمة أشعث. قال محقق الشمائل: "صحيح بشواهده.» وقال الألباني: «لكن للحديث شاهد قاصر من حديث الشريد ابن سويد»، مشيرًا إلى ما أخرجه أحمد عن عمرو بن الشريد عن أبيه «أن النبي عليه تبع رجلاً من ثقيف، حتى هرول في أثره، حتى أخذ ثوبه، فقال: «ارفع إزارك». قال: فكشفِّ الرجلُّ عن ركبتيه، فقال: يا رسولَ الله، إني أحنف، وتصطك ركبتاي، فقال: رسول الله ﷺ: «كلَّ خلق الله عز وجل حسن». قال: ولم يُرَ ذلك الرجلُ إلا وإزاره إلى أنصاف ساقيه حتى مات.» المسند، الحديث١٩٤٧٢، ج٣٦، ص٢٢١-٢٢٣. وقد رجح ابن حجر العسقلاني لفظ الرواية التي أوردها المصنف في سياق بيانه لعلة النهي عن جر الثوب حيث قال بعد ذكر الأحاديث الواردة في ذلك: «ويتجه المنع فيه من جهة أن لابسه لا يأمن من تعلق النجاسة به، وإلى ذلك يشير الحديث الذي أخرجه الترمذي في الشمائل والنسائي من طريق أشعث بن أبي الشعثاء»، ثم ساق الحديث. فتح الباري، «كتاب اللباس - باب مَنْ جَرَّ ثُوْبَهُ مِنْ الخُيلاءِ»، ج٣، ص٢٥٧٤.

(١) تمام البيتين:

[أُولُ و الفَضْ لِ فِي أَوْطَ انهِمْ غُرَبَ اءً] تَشُ نَدُ وَتَنْ أَى عَ نَهُمُ القُرَبَ اءً فَ الْوَلَ مِ الفَرْبَ اءً فَ السَّبَوُ وا السَّرَاحَ الكُمَيْتَ لِلَّذَةِ وَلاَ كَانَ مِ نَهُمْ لِلْخِ رَادِ سِ بَاءً المصنف. والبيتان هما الأول والثاني من القصيدة الأولى من اللزوميات، وهي من بحر الطويل. وسبأ الخمر: اشتراها، والكميت: الخمرة في لونها سواد وحمرة، والخراد: جمع خريدة، وهي الفتاة العذراء. المعري: لزوم ما لا يلزم، ج١، ص٧٧.

سورة المرسلات، ونحو: «قَرِّبَا مَرْبَطَ النَّعَامَةِ مِنِّي» في قصيدة الحارث بن عباد من أبطال حرب البسوس^(١)، وكنحو ذلك.

واعلم أن الإطناب والإيجاز قد يُطلقان على التوسع في الغرض المسوق له الكلام والاقتصاد فيه، فيُعَدُّ من الإطناب الإتيانُ بالجملة المعترضة أو كثرة البيان

(١) قصيدة الحارث بن عباد من أشهر قصائد حروب الجاهلية، قالها أثناء حرب البسوس حينها قَتَل المهلهل بن ربيعة بجيرًا بن الحارث وقال: إنه قتله بشسع نعل كليب، فأجبر ذلك الحارث على خوض تلك الحرب التي حاول باستماتة تجنبها والنأي عن أُوارها، فدخل الحربَ طلبًا للثأر، إذ شُّمر عن ساعديه وارتجل قصيدته الشهيرة التي كرر فيها قوله: «قربا مربط النعامة مني» أكثر من خمسين مرة، والنعامة فرسه، فجاؤوا بها إليه، فَجزَّ ناصيتها وقطع ذَنَبَها، فسنَّ بذلك سنة جاهلية لمن أراد الأخذ بثأره. ولم يكن هذا من التكرار، بل جاء على سبيل التأكيد، ومن تلك القصيدة قوله: غَـــــيْرَ رَبِّي وَصـــالِح الأَعْـــــالِ قرَّب ا مَ ربطَ النَعام قِ مِنْ مِي لَقِحَت حَربُ وائِل عَن حِيسالِ قَرِّبًا مَـربَطَ النَّعامَـةِ مِنَّـي لَـيسَ قَـوْلِي يررَادُ لَكِنْ فِعَالَى قرَّب ا مَ ربط النَّعامَ فِي مِنْ ي جَدد أنوحُ النّسَاءِ بِالإعوالِ قرَّب ا مَ ربطَ النَعامَ قِ مِنْ مِي شــــابَ رَأْسِي وَأَنكَرَ تنـــي القَـــوَالي قرِّب ا مَ ربطَ النَّعامَ قِ مِنْ مِن لِلسُّرَى وَالغُ لُوِّ وَالأَصَالِ قرَّب ا مَ ربطَ النَّعامَ قِ مِنْ مَى طالَ لَسيلي عَسلي اللّيسالي الطِّوالِ قَرِّب ا مَ ربطَ النَّعامَ فِي مِنَّ فِي لاعْتِنَاقِ الأَبْطِالِ بِالأَبْطَالِ وهناك قصيدة أخرى من خمسة وأربعين بيتًا نسبت للمهلهل بن ربيعة، سار فيها على المنوال نفسه، فكرر فيها الشطر الآتِي: «قَرِّبا مَربَطَ المشهرِ مِنِّي» عدة مرات، يقول في مطلعها: هَــلْ عَرَفْـتَ الغَـدَاةَ مِـنْ أَطْلالِ رَهْ نِ رِيسِ عَ وَدِيمَ قِ مِهْطَ ال لِكُلَيْ بِ اللَّهِ عَلَيْ اللَّهِ اللَّهِ عَلَيْ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللّ قَرِّبِ مَ رُبطَ المشهر مِنِّ عِي وقد سار على هذا النمط من التكرار شعراء آخرون، منهم عمرو بن كلثوم الذي يكرر الشطر «بأيِّ مَشيئَةٍ عَمرُو بنَ هِندٍ»، وابن نباتة المصري حيث كرر في إحدى قصائده: «قربا مربط الكآبة مني»، وابن القلاقس حيث قال:

قَرِّبَ ا مَ ربطَ الصَّ بَابَةِ مِنِّ مِي

شَابَ رُشْدِي بِهِمْ وشَبَّ ضَالاً لِي

والإيضاح. ومن الإيجاز تركُ المقدمات في الخطب لضيق المقام ونحوه (١)، وتعلقُ هذا النوع بفن البلاغة ضعيف بل هو من مباحث صناعة الإنشاء (٢).

فنالبيان

هو علم به يعرف البليغ كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على حسب مقتضى الحال فتلك الطرق هي: الحقيقة، والمجاز، والتشبيه، والتصريح، والكناية.

التشبيه:

هو من الحقيقة، ولكنه لكثرة وروده في كلام البلغاء وشدة عنايتهم به منذ حفظ الشعر العربي استحق التخصيص بالتبويب، واستحق التقديم على المجاز

⁽١) كقول أبي العاصي الثقفي لثقيف حين هموا بالارتداد عام الردة: «كنتم آخر العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولهم ارتداداً». وكذلك يرتكب الإيجاز في الغرض لقصد أن يعين السامع الكلام، كما كتب البديع لابن أخته: «أنت ابني ما دمتَ والعلمُ شأنك، والمدرسة مكانك، والمحبرة حليفُك، والدفتر أليفك. فإن قصرت ولا إخالك، فغيري خالك». - المصنف. انظر الرسالة بتهامها في: رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني وبهامشها مقاماته (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٨٩٨/١٣١٥)، ص١٥١-١٥٢. وقد ذكر المقطع الذي أورده المصنف الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣/١٤٠٣)، ج٤، ص٣١٥. والبديع هو بديع الزمان الهمذاني، أبو أحمد بن الحُسين بن يحيى الهمذاني، أحد أئمة الكُتَّاب. ولد في همذان سنة ١٩٦٩/ ٩٦٩، وانتقل إلى هراة سنة ٣٨٠/ ٩٩٠ فسكنها، ثم ورد نيسابور سنة ٣٨٢/ ٩٩٢، ولم تكن قد ذاعت شهرته بعد، فلقى فيها أبا بكر الخوارزمي، فشجر بينهما ما دعاهما إلى المساجلة، فطار ذكر الهمذاني في الآفاق. ولمَا مات الخوارزمي خلا له الجو فلم يدع بلدة في خراسان وسجستان وغزنة إلا دخلها، ولا ملكًا ولا أميرًا إلا فاز بجوائزه. كان قوي الحافظة، يضرب بحفظه المثل. ويقال: إن أكثر مقاماته ارتجال، وإنه كان ربيا يكتب الكتاب مبتدئًا بآخر سطوره، وهكذا إلى السطر الأول، فيخرجه ولا عيب فيه. وكان شاعرًا، وطبقته في الشعر دون طبقته من النثر. ويقال إن الحريري أخذ أسلوب مقاماته عن مقامات بديع الزمان. وله ديوان شعر صغير، ورسائل عدتها ٢٣٣ رسالة. مات بهراة مسمومًا سنة ٣٩٨/ ١٠٠٨.

⁽٢) فيه تعريضٌ بِمَنْ ذكر بعضه في فن المعاني كصاحب التلخيص. - المصنف.

لتوقف بعض أنواع المجاز عليه. فالتشبيه الدلالة الصريحة على إلحاق شيء بشيء في وصف اشتهر فيه الملحق به، تقريبًا لكهال الوصف المراد التعبير عنه، كقولك: «هذا الفرس كالطائر في سرعة المشي»(١). والمراد بالصريحة ما كانت بلفظ دال على إلحاق ملفوظ أو مقدر، وخرج به الاستعارةُ والتجريد.

وأركانه أربعة: طرفاه وهما المشبَّه والمشبه به، ووجهُه وهو ما يشترك فيه الطرفان، وأدواتُه وهي ما يدل على الإلحاق.

أما الطرفان فقد يكونان حسين، وهو الغالب. وقد يكونان عقلين، كتشبيه العلم بالنور، والسيوف بأنياب الأغوال. وأما وجه الشبه، فهو ما يتوهمه المتكلم وصفًا جامعًا، سواء كان ثابتًا في نفس الأمر كالشجاعة في الأسد أم كان ثابتًا في العرف كتشبيه العجوز بالسّعلاة وتشبيه المعاقب على ذنب غيره بسبابة المتندم حين يعضها في قول ابن شرف القيرواني (المتوفّى سنة ٤٩٠هـ):

غَيْرِي جَنَى وَأَنَا المُعَاقَبُ فِيكُمُ فَكَأَنِّنِي سَبَّابَةُ المُتنَدِّم (٢)

أم كان ثابتًا في الوهم والخيال، كتشبيه النجوم في الظلام بالسنن في خلال الابتداع في قول القاضي التنوخي (المتوَفَّى سنة ٣٤٢هـ):

⁽۱) إنها زدت قيد الصريحة في تعريف التشبيه لإخراج ما دل على مشاركة أمر لأمر في وصف دلالةً غير صريحة، وذلك أنواع الاستعارة؛ لأن صورة الاستعارة لا تنبئ بالمشاركة، بل هي إثباتُ الوصف لمن ليس متصفًا به، وإنّها قصد التشبيه بالقرينة، كها يأتي. وخرج أيضًا التجريد الآتي في فن البديع، فلا حاجة إلى ما أطال به صاحب التلخيص. كها أننا عدلنا عن لفظ المشاركة الواقع في التلخيص لئلا يردنحو تضارَب. - المصنف.

⁽٢) وفي هذا البيت قصة حصلت بين ابن شرف وبلديه ابن رشيق القيرواني الذي اتهمه بأخذ البيت من النابغة الذبياني وإفساده. انظر: القزويني: الإيضاح، ص١٧١-١٧٦ (وفيه «المعاتب» عوض «المعاقب»، وهو تحريف كها يشهد لذلك تعليق ابن رشيق على البيت).

وَكَانَ النُّجُومَ بَانُ دُجَاهَا سُنَنٌ لاَحَ بَيْ نَهُنَّ ابْتِدَاعُ (١)

والأكثرُ حذفُه في الكلام، وقد يُذكر لِخفائه. وأداتُه الكاف، وكأن، ومثل، وشبه، ومثل، ونحوها. وهي إما ظاهرة نحو: كالبحر وكلامه كالدر، أو مقدرة نحو: هو أسد، وقوله تعالى: ﴿ صُمْ اللَّهُمُ عُمْنُ ﴾ [البقرة: ١٨]. ويُسَمَّى بالتشبيه البليغ، وليس باستعارة على أصح القولين.

واعلم أن وجه الشبه إذا كان وصفًا منتَزَعًا من أمرين فأكثر سُمِّيَ ذلك التشبيهُ تشبيهَ التمثيل، سواء كان طرفاه مُركَّبين كقول بشار:

كَ أَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ (٢) أَم كَان أُحدُهما أو كلاهما مفردًا، كقول النابغة:

⁽۱) البيت من بحر الخفيف وهو من جملة أبيات أوردها الثعالبي في اثناء ترجمته له. الثعالبي: يتيمة الدهر، ج٢، ص٣٩٤. والبيت كذلك في: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: دار صادر، ط١، الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلي التنوخي هو أبو القاسم على بن محمد بن داود بن فهم، كان على صلة بالوزير المهلبي. ترجم له الثعالبي في يتيمة الدهر والعباسي في معاهد التنصيص وغيرهما ترجمة مفصلة.

⁽۲) المختار أن الواو للمعية. - المصنف. ديوان بشار برد، ج ۱/۱، ص ٣٣٥. وفيه «رؤوسهم» عوض «رؤوسنا». قال المصنف (وهو محقق الديوان): «وكتب في الديوان: فوق رؤوسهم، ورواية الأغاني وأكثر كتب العربية: رؤوسنا. والرواية التي في الديوان أرشق؛ لأن النقع وإن كان فوق رؤوس الفريقين، إلا أن الشاعر أراد أن يتوصل بجعل النقع فوق رؤوس الأعداء إلى إفادة أن سيوف جيش قومه كانت واقعة على رؤوس الأعداء مع ذلك النقع؛ لأن أسيافنا معه أو معطوف عليه، ولو قال: فوق رؤوسنا لما كان لذكر الرؤوس خصوصية، إذ يكفيه أن يقول: فوقنا. وهذا البيت هو الذي أكسب بشارًا شهرة في النبوغ في الشعر، وذلك أنه جمع فيه تشبيه مركب بمركب، فجمع تشبيهين في تشبيه.» (الحاشية ۲ على الصفحة نفسها).

لَكَلَّفْتَنِي ذَنْبَ امْرِيمٍ وَتَرَكْتَهُ كَذِي العِيرِ يُكُوى غَيْرُهُ وَهُ وَرَاتُع (١)

فإنه شبه نفسه بالبعير المكوي لمرض غيره؛ لأن ذلك هو المقصود ،كما شبه المريضَ بذي العير. وكلا المشبهين مفرد، والمشبه به الهيئة، وتركبُ الطرفين معًا يستلزم تركبَ وجه الشبه.

ويسمى بالتشبيه البليغ ما حُذفت أداتُه، فصار المشبه به خبرًا عن المشبه نحو «وجهك البدر» في قول:

وَجْهُكَ البَدْرُ لاَ بَلِ الشَّمْسُ لَوْ لَمْ تُقْضَ لِلشَّمْسِ كِسْفَةٌ وَأُفُولُ (٢)

أو صار حالاً، نحو ﴿وَالسَّمَآءَ بِنَآءُ ﴾ [البقرة: ٢٢؛ غافر: ١٤]. ومنه قول أبي الطيب: بَدَتْ قَمَـرًا وَمَالَـتْ خُـوطَ بَـانٍ وَفَاحَـتْ عَنْـبَرًا وَرَنَـتْ غَـزَالاً (٣)

أو مضافًا إلى المشبه نحو: ﴿ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾ [النمل: ٨٨]، ونحو ذهب الأصيل ولجين الماء. وفي قول شاعر لم يعرف:

وَالرِّيحُ تَعْبَثُ بِالغُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الأَصِيلِ عَلَى جُمَّيْ المَاءِ (١) وقد يعكس التشبيه ادعاء، كقول محمد بن وهيب:

⁽۱) ديوان النابغة الذبياني، ص٣٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص١٦٨ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة من بحر البسيط قالها الشاعر يمدح النعمان بن المنذر ويهجو مُرةَ بن ربيعة.

⁽٢) استشهد به ابن هشام ولم ينسبه لأحد. مغنى اللبيب، ج١، ص١٣١.

⁽٣) البيت من قصيدة يمدح فيها بدر بن عمار. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص ٣٤٠.

⁽٤) البيت لابن خفاجة الأندلسي، وهو الأخير من مقطوعة من ستة أبيات من بحر الكامل، أولها: لله نَهْ سَـَلُ مَلْ سَلَ فِي بَطْحَــاء أَشْــهَى وُرُودًا مِــنْ لَمَـــى الحَسْــنَاء ديوان ابن جفاجة الأندلسي، تحقيق عبدالله سنده (بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ص١٤-١٤.

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدَحُ (١)

وقد يُحذف المشبَّهُ به، فيكون التشبيه مكنيًا، ويُشار إليه ببعض ما هو من خصائص المشبَّهِ به، كقول النابغة:

فَبِتُّ كَأَنَّ العَائِدَاتِ فَرَشْنَ لِي هَرَاسًا بِهِ يُعْلَى فِرَاشِي وَيُقْشَبُ (٢)

فالمشبه به هو المريض الذي يشتد ألمه بالليل، وقد حذفه وأشار إليه بالعائدات؛ لأن المقصود تشبيه نفسه لا تشبيه العوائد. وإنها جاء بذكر «فرشن لي» زيادةً في تهويل آلامه. وهذا النوع هو الذي تتفرع منه الاستعارةُ المكنية، ولم يذكره المتقدمون.

الحقيقة والمجاز

الحقيقة الكلمة المستعملة فيها وُضعت له، والمجاز اللفظُ المستعمل في غير ما وُضع له لعلاقة، مع قرينة مانعة من إرادة الحقيقة. وإنها قلنا: «اللفظ» دون «الكلمة» ليشمل هذا التعريفُ المجازَ المفرد والمجازَ المركَّب كها سيأتي. وإنها قلنا: «المستعمل في غير ما وضع له» دون غيره من العبارات؛ لأن الكلمة تُعد مجازًا إذا استعملت في غير المعنى الموضوعة هي له في اللغة، سواء كان استعمالها في المعنى المجازي أقلَّ من استعهالها في المعنى الحقيقي أم مساويًا أو أشهر، فإن المجاز قد يشتهر ويُسمَّى بالحقيقة العرفية مثل الزكاة والتيمم، ومثل الفاعل والقياس (٣).

⁽١) من قصيدة أنشأها في مدح المأمون طالعها:

⁽۲) البيت من قصيدة من بحر الطويل، قيلت في مدح النعمان بن المنذر والاعتذار إليه. ديوان النابغة الذبياني، ص٧٧ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٥٥ (نشرة ابن عاشور). وفيه: فرشنني بدل قوله: فرشن لي، وما ذكره المصنف ورد في الأزمنة والأمكنة للمرزوقي، ص٧٧٨.

⁽٣) أردت بهذا أن أشير إلى عدم الاحتياج إلى زيادة قيد في اصطلاح التخاطب في تعريف المجاز وأن من زاده كالملخص نظر للظاهر. - المصنف.

وقولي: «لعلاقة» لإخراج الغلط وإخراج المشاكلة الآتية في البديع.

وقولي: «مع قرينة مانعة»، لإخراج الكناية، ولبيان شرط ماهية المجاز. والقرينة ما يُفصح عن المراد لا بالوضع من كلمة، نحو: رأيت أسدًا يرمي، أو صيغة نحو: قول المستنجد: أين الأسود الضارُون؟ فإن صيغة جمع العقلاء قرينةٌ وإلا لقال الضارية، أو حال الكلام نحو: لقيت أسدًا والمتكلم من أهل الحاضرة.

وتقييدُ القرينة بالمانعة لإخراج المعينة لمعنى، كقرينة إرادة أحد معاني اللفظ المشترك أو التي تعين نوع المجاز من بين أنواع يحتملها المقام؛ فإن تلك لابد منها إذا لم يكن المراد إذهاب نفس السامع كلَّ مذهب ممكن، كما تقول: هو بحر، فيحتمل الكرمَ والعلم.

والعلاقة هي المناسبة التي بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والعلاقات كثيرةٌ أنهاها بعضُهم إلى ثمان وعشرين (١). وأشهرُها المشابهة، والسَّببية، والمجاورة، والبعضية (ويُعبَّر عنها بالجزئية، نسبة للجزء)، والتقييد، أي إطلاق اللفظ الموضوع لمعنى مقيد على المعنى المطلق (٢)، والمآل، وأضدادها. ويمكن ردُّها إلى المشابهة والتلازم؛ لأن المراد اللزوم عرفاً.

⁽۱) قال الأصفهاني: «اعلم أنه لا بُدَّ من أن تكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع، وإلا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز، وهو باطل بالاتفاق. ولأنه لو لم تكن بينها علاقة لكان الوضع بالنسبة إلى المعنى الثاني أولاً فيكون حقيقة فيها. وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين، وهو باطل؛ فإن أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني. والعلاقة المُعْتَبرة من المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة. وقيل: إنها خسة وعشرون نوعًا بالاستقراء، وقيل: اثنا عشر.» الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد: بيان المختصر في علمي الأصول والجدل، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: دار الحديث، أحمد: بيان المحتصر في علمي الأصول والجدل، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: دار الحديث،

⁽٢) وقد ظفرتُ له بمثالين من كلام العرب، أردت ذكرهما هنا لقلة أمثلته. المثال الأول قول سلامة بن جندل:

فالمجاز إن كانت علاقتُه المشابهة سمي استعارة وإن كانت علاقتُه غير المشابهة سُمِّيَ مجازًا مرسلاً، وقد يختلط مجازُ اللزوم بالكناية. وأهم أنواع المجاز هو الاستعارة، لشدة عناية بلغائهم بالتشبيه وتنافسهم فيه منذ زمن امرئ القيس. ولذلك سموا ما لم يُبن على المشابهة بالمرسل؛ لأنه المطلقُ عن التشبيه المعتبر عندهم (١).

ولْنَبْدَأُ بِالكلام على المجاز المفرد، ثم نُتبعه بالمجاز المركب. أما المجازُ المفرد فقد تقدم تعريفُه. فالمجاز المرسل المفرد كإطلاق الأيادي على النعم في قوله: «أَيَادِي لَمْ تَمْنُنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتِ» (٢)، وإطلاق العين على الرقيب، وإطلاق اللسان على

وَلَى حَثِيثًا وَهَا الشَّايْبُ يَتُبَعُ هُ لَوْ كَانَ يُدْرِكُ هُ رَكْ ضُ اليَعَاقِيبِ فَعَجَعَلَ لليعاقيب وهي ذكور الحجل - ركضاً. الثاني قول طرفة في المعلقة: «وإن تلتمسني في الحوانيت تصطد»، فأطلق على لقائه لفظ الاصطياد. - المصنف. وبيت سلامة بن جُندل السعدي هو الأول من قصيدة من تسعة وثلاثين بيتًا مما اختاره أبو العباس المفضل بن محمد الضبي للمهدي ابن المنصور. المفضليات، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ابن المنصور. المفضليات، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة الأربعين من معلقته، وتمامُه: وإنْ تَعْتَنِصْ نِي في الحُوَانِيتِ تَصْ طد

وَإِنْ تَبَغِنِ مِي عَلَقَ قِ القَوْمِ تَلْقَرْ يَ وَإِنْ تَقَتَرَصْ فِي فِي الْحَوَالِي مِعْمَ فَيها وَمَعْنَى البيت أنه حيثها طلبتني وجدتني، فأنا مرة في جماعة القوم أشهد أمرهم وأخوض معهم فيها فيه يخوضون، ومرة مع الشَّرب في نادي الشراب ألهو وأتنعم. والحوانيت بيوت الخمارين، وتُطلق كذلك على الخمارين أنفسهم. ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الأعلم الشمنتري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٠)، ص٢٤.

(١) هذا هو الوجه، ولا يصح قولُ مَنْ قال: إنه أرسل فلم يقيد بعلاقة خاصة لكثرة علاقاته؛ لأن هذا لا يسمى إرسالاً بل تكثيرًا؛ إذ الإرسال لا يكون إلا في مقابلة تقييد. - المصنف.

(٢) هذا عجز البيت الأول من مقطوعة (من بحر الطويل) في الشكر أوردها ابن قتيبة ولم ينسبها، واختلف مؤرخو الأدب والنقاد في نسبتها، فقيل هي لمحمد بن سعيد الكاتب، ونسبت لإبراهيم ابن العباس الصولي، وقيل: هي لأبي الأسود الدؤلي، ونسبها الأصفهاني إلى عبدالله بن الزبير الأسدي، وأنه قالها في مدح عمرو بن عثمان بن عفان، وقيل غير ذلك. وقد جاء فيها:

سَأَشْ كُرُ عَمْ رًا مَا تَرَاخَتْ مَنِيَّتِ فَ أَيَادِي لَهُ مَّ نُنْ وَإِنْ هِ مَ جَلَّ تِ فَتَّ فَ غَيْرُ مَحْجُ وب الغِنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلاَ مُظْهِرُ الشَّكُوى إِذَا النَّعْ لُ زَلَّ تِ =

الذكر الحسن في قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَل لِي لِسَانَ صِدْقِ فِي ٱلْآخِرِينَ ﴿ الشعراء: ١٨٤ ونحو ذلك، وتفاصيلُها غير صعبة.

والاستعارة المفردة تجري في الأسماء والأفعال والحروف، فكل كلمة من هاته الأنواع إذا استُعمِلت في غير ما وُضعت له لمشابهة ما استُعمِلت فيه لِمَا وُضعت له، فهي استعارة. فاستعارة الأسماء كثيرة، واستعارة الأفعال والحروف نحو: «فلسانُ حالِي بالشِّكاية أَنْطَقُ» (۱)، واستعارة الحرف في نحو: ﴿وَلَأْصَلِبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخُلِ ﴾ حالِي بالشِّكاية أَنْطَقُ (۱)، واستعارة الحرف في نحو: ﴿وَلَأْصَلِبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخُلِ ﴾ [القصص:٨] [4]، وقوله: ﴿ فَٱلنَّفَطَ هُوَ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص:٨]

رَأَى خَلَّتِ مِ نُ حَيْثُ يَخْفَ مَكَانُهُ الله فَكَانَتُ قَلَى عَيْنَدُ هِ حَتَّى تَجَلَّتِ الله الدينوري: كتاب عيون الأخبار، ج٣، ص١٦١؛ الأصفهاني: الأغاني، ج٥/ ١٤، ص٣٧٨-٣٧٩ (نشرة الحسين)؛ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٤، ص١٥٨٩ (الحماسية رقم ٦٨٨)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٤٧٨-٤٧٩؛ وانظر البيت مفردًا في ديوان أبي الأسود الدؤلي، ص٣٨٨. والخلّة: الحاجة والفاقة.

⁽۱) هذا البيت هو ثاني بيتين أوردهما الثعالبي في باب «لسان الحال»، وذكر أنهما لأبي نصر محمد بن عبدالجبار العتبي أنشدهما إياه، وفيهما يقول:

لاَ تَحْسَبَنَّ بَشَاشَتِي لَكَ عَنْ رِضًا فَوَحَتَّ فَضَلِكَ إِنَّنِي أَتَمَلَّتُ وَ وَكَالَةً أَنْطَقُ وَإِذَا نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّ لَكَ مُفْصِحًا فَلِسَانُ حَالِيَ بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسهاعيل: ثهار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص١٠١.

⁽٢) هذان المثالان استُعِيرَ فيهما حرفان لمعنيين تُمكن تأديتُهما بحرفين حقيقيين، وهما على وفاء التفريع. وقد تكون استعارة الحرف لمعنى ليس له حرف يؤدّى به كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَكَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَلَجَ إِلَى اللَّهِ اللَّهُ علم اللَّهُ علم اللَّهُ على اللَّهُ اللَّهُ على اللَّهُ على اللَّهُ على اللَّهُ على اللَّهُ ا

ولا جدوى في تسميتها تبعية (١)، ولا يُستعار الاسمُ العلم إلا إذا تضمن وصفًا مشتهرًا كحاتم بالجود وسحبان بالفصاحة.

تنقسم الاستعارة إلى مصرحة ومكنية. فالمصرحة هي التي صرح فيها بلفظ المشبه به واستعمل في المشبه ملفوظًا به أو مقدَّرًا نحو «لدي أسد»، ونحو قول المجيب نعم لمِن قال له مثلاً: «تناغي غزالاً عند باب ابن عامر؟» والمكنية – ويقال استعارة بالكناية – وهي أن يُستعار لفظُ المشبَّه به للمشبَّه، ويحذف ذلك اللفظُ المستعار، ويشار إلى استعارته بذكر شيء من لوازم مساه، نحو قول أبي ذؤيب:

وَإِذَا المَنيَ ـــ أُ أَنْشَـــ بَتْ أَظْفَارَهَـــا الفَيْـــتَ كُــلَّ تَمْيِمَــةٍ لاَ تَنْفَـــ عُ (٢) فقد ظهر من ذكر الأظفار أن المنية شُبهت بالسبع. وقول أبي فراس:

فَلَ اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ عَالِبًا وَأَحَدَّ نَابَا (٣)

⁽۱) أشرتُ إلى أن تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية تقسيمٌ لا طائل تحته، سوى ما يُفيده كلامُ «أسرار البلاغة» من كون التبعية أبلغ. والظاهرُ أن العلماء اضطروا إلى اعتبار الاستعارة التبعية تنبيهًا على ما جاء من الاستعارات في فعل وفاعل مثل نطق الحال، مع صحة اعتبار الاستعارة في الفعل بتشبيه الدلالة بالنطق، واعتبارها في الفاعل بتشبيه الحال باللسان، وكذا قول عنترة: «وشكى إليَّ بعبرة وتحمحم». فنظروا إلى استعارة فعل الفاعل، ولذا جعلوا استعارة الفعل المناسب لاستعارة الفاعل استعارة تبعية، تنبيهًا على أن المقصود بالتشبيه هو الحدث لا فاعله. ثم إذا جرت في الفعل سموها تبعية؛ لأنها ناشئةٌ عن استعارة المصدر. هذا رأي الجمهور، وهو قليل الجدوى. والسكاكي نظر إلى أن المقصود أولاً هو تشبيه صاحب فعل بصاحب فعل آخر، وترتب على ذلك تشبيه فعله بفعل الآخر، فوجدها نوعًا من الاستعارة المكنية. فقول الجمهور وقول السكاكي هنا كقولهم في المجاز العقلي، سواء بسواء. فالتقسيم إلى التبعية عند الجمهور ليس مبنيًّا على ملاحظة الاشتقاق، كها توهمه كثير من الناس؛ لأنه لو كان كذلك لكان بحث علماء البيان فيه تطفلاً. – المصنف.

 ⁽۲) البيت هو العاشر في قصيدة له من ثلاثة وستين بيتًا، وهي الأولى مما جمعه وشرحه السكري (توفيً سنة ٢٧٥هـ) من أشعار الهذليين. السكري: شرح أشعار الهذليين، ج١، ص١٤.

⁽٣) ديوان أبي فراس الحمداني، نشرة يعناية خليل الدويهي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٤/١٤١٤)، ص٣٥، وفيه و «لما» عوض «فلما». والبيت هو الثامن والعشرون في قصيدة من خسة و خسين بيتًا يصف فيها أبو فراس ما حصل من حرب بين سيف الدولة في موقعة سليمة وبعدها حين اجتمع مناوئوه من نزارية ويهائية على حربه.

ولا يضر بقاء لفظ المشبه في الكلام؛ لأنه صار مذكورًا لغير قصد التشبيه، بل لإكمال معنى اللازم المذكور. ألا ترى أنه يجيء مضافًا إليه كما في بيت أبي ذؤيب أو يكون مذكورًا في الخبر السابق كما في بيت أبي فراس؟(١)

واعلم أن هذا اللازم الذي هو مِنْ مُلائهات المشبَّه به في المكنية قد يكون غيرَ صالِح للاستعارة، فالإتيانُ به إذن لمجرد كونه من لوازم ماهية اللفظ المحذوف، كالأظفار في بيت أبي ذؤيب، وكقول لبيد في المعلقة:

وَغَــدَاةِ رِيــحٍ قَــدْ كَشَــفْتُ وَقَــرَّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَـدِ الشَّـمَالِ زِمَامُهَا (٢)

فشبه ريح الشمال براكب أمسك بزمام فرس البرد وجعل له يداً، ولا يصلح اليد لأن تكون تشبيها لشيء في معاني هذا البيت. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيتَكَا اللهِ لأَنْ تكون تشبيها لشيء في معاني هذا البيت. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيتَكَا اللهِ اللهُ الله

وقد يكون هذا اللازم صالحًا للاستعارة أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنفُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة:٢٧]، فإن النقض من لوازم الحبل الذي شُبّه به العهد. ويصح مع ذلك أن يكون مستعارًا لإبطال العهد. وكالأظفار في قول حسين بن الضحاك يخاطب عمرو بن مسعدة ليشفع له لدى المأمون الخليفة:

أَنْتَ يَاعَمْرُو قُوَّتِ وَحَيَاتِي وَلِسَانِي وَأَنْتَ ظُفْرِي وَنَابِ"

⁽۱) أشرت بهذا إلى الجواب عما يرد على تفسير المكنية الذي اعتمدته هنا، وهو مذهب السلف من أنه يقتضي الجمع بين المشبه والمشبه به فيصير تشبيهًا بليغًا لا استعارة. وحاصل الجواب أننا بعد تسليم كون التشبيه البليغ ليس باستعارة، فلا نسلم أن هنالك جمعًا بين المشبه والمشبه به؛ لأن ذكر لفظ المشبه به ليس مقصودًا بالذات، بل جيء به لبيان أن اللازم لم يُرد به الحقيقة، فتأمل. - المصنف.

⁽٢) ديوان لبيد، ص١١٤. وقد جاء فيه «وزعت» بدل «كشفت».

⁽٣) الأصفهاني: الأغاني، ج٢/٧، ص١٢٣ (نشرة الحسين).

فإنه أراد تشبية نفسه بسبع، وتشبية المخاطب بالشيء الذي به يُدافع السَّبُعُ عن نفسه، وذلك لا يُبطِل دلالته على المكنية؛ لأن مجردَ إشعار اللفظ بلازم من لوازم المشبَّه به المكنى كافٍ في كونه دليلاً على المكنية (١).

وأما المجاز المركب فهو الكلام التام المستعمل في غير ما وضع للدلالة عليه لعلاقة مع قرينه كالمفرد. ولا يختص بعلاقة المشابهة، بل قد تكون علاقته غير المشابهة كالخبر المستعمل في التحسر لعلاقة اللزوم، نحو «هواي مع الركب اليانين مُصَعَد»، وكالإنشاء المراد به الخبر، كقوله: «جَاؤُوا بِمَذْقِ هَلْ رَأَيْتَ الذِّئْبَ قَطْ» (٢)، قَطْ» (٢)، فيُسمَى حينئذ مجازًا مركَبًا فقط. وقد تكون علاقتُه المشابهة، فيُسمى استعارةً عميلية وتمثيلاً، نحو: «إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» (٣)، شبهت حالة

⁽۱) أردتُ بهذا أن أجيب عما يرد على تجويز كون لازم المشبه به في المكنية مستعملاً في معنى مجازي على طريقة المصرحة، على ما جوَّزه صاحبُ الكشاف في: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَاللّهِ ﴾ [البقرة:٢٧]، وفي: ﴿فَأَذَهَهَا اللّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ ﴾ [النحل:١١٢]، من أنه إذا كان مستعملاً في معنى مجازي لم يكن حينئذ من لوازم المكنية. - المصنف. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج١، ص١٢٤ وج٢، ص١٦٤.

⁽٢) جزء من رجز تمامه:

أَقْبَلْتُ أَسْعَى مَعَهُمُ مَ وَأَخْتَبِطْ حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَاخْتَلَطْ جَلَطْ جَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَاخْتَلَطْ جَاقُا بِمَذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذِّنْبَ قَطْ

وقد اختلف في نسبة هذا الرجز، فقيل إنه للعجاج، ولم يثبت. انظر: الدينوري، ابن قتيبة: كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ)، ج١، ص٢٠٤ (وفيه: «والتبط»)؛ الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: أماني ابن الشجري، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٣/ ١٤١٣)، ج٢، ص٧٠٤. وفيها «بضيح» عوض «بمذق». والراجز يصف رجلاً بالبخل.

⁽٣) جزء من رسالة من يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد وقد بلغه عنه بعض التردد في بيعته، ونصها: «من عبدالله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد، أما بعد: فإني أراك تُقدِّم رجلاً وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمِدْ على أيِّمها شئت، والسلام. » البغدادي، أبو الفرج قدامة بن =

حالة المتردد في الرأي بحال المتردد في المشي، واستعير المركّب الدال على التردد في المشي للدلالة على معنى التردد في المشي للدلالة على معنى التردد في الرأي، وكذا قول عبد الله بن المعتز:

اصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الحَسُو دِ فَالِنَّ صَابِرْ كَ قَاتِلُهُ فَالنَّارُ تَأْكُلُ لَفْسَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ الْأَنْ الْمَ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ الْأَنْ

فقوله: «فالنار تأكل» إلخ مركَّبٌ مستعملٌ في غير ما وُضع للدلالة على معناه، إذ هو الآن مستعملٌ في معنى أن الحسود يرجع وبالُ حسده عليه ولا يضر به إلا نفسه، كالنار تأكل نفسها إذا تُركت، ولم يُلقَ فيها شيءٌ تُحرقه (٢). وكذلك قولهم: «انتهز الفرصة» شبَّه هيئة المبادر للفعل بالمبادر لنوبة شرب الماء.

والاستعارةُ التمثيلية تتفرع عن التشبيه المركَّب المتقدم ذكره.

هذا والبلغاء يتفننون، فيأتون مع الاستعارة بها يناسب المعنى المستعارَ إغراقًا في الخيال، فيُسمَّى ذلك ترشيحًا، نحو قول زهير:

⁼ جعفر الكاتب: كتاب نقد النثر، تحقيق ودراسة عبد الحميد العبادي مع تمهيد في البيان العربي بقلم طه حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٠١٥/ ١٩٩٥،)، ص ١٠١٠. هذا وهناك من شكك في نسبة هذا الكتاب إلى قدامة بن جعفر مؤكدًا أنه لا يمت إليه بصلة. انظر في ذلك: ابن جعفر، أبو الفرج قدامة: نقد الشعر، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٢/ ٢٠٠٦)، ص ٤٣-٤٤ (مقدمة المحقق). كما كان حفني محمد شرف أصدر في عام ١٩٦٩ بالقاهرة كتابًا بعنوان «البرهان في وجوه البيان» منسوبًا إلى أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب وذكر أنه في الحقيقة كتاب ظل منسوبًا خطأً إلى غير اسمه وغير مؤلفه زمنًا طويلاً، يعني الكتاب المسمى «نقد النثر» المنسوب لقدامة بن جعفر. والله أعلم بالحقيقة في هذه الأقول وغيرها.

⁽١) ديوان أشعار الأمير أبي العباس، ج٢، ص٤١٢.

⁽٢) ويقاس على هذا المثال غيرُه، واعلم أن كلَّ تشبيه وجهه مركَّبٌ من متعدد يصير استعارةً تمثيلية بأن عَلِفَ أداةَ التشبيه وتستعير المركبَ المشبه به للمعنى المشبه، كها تعمد إلى بيت بشار فتصيره: «فسقطت شُهبُنا عليهم في ليل القتام»، وكها تقول: «فالتهمتهم نيرانُ الرماح ولها في دخان الغبار اضطرام». وبذلك تكثر لديك أمثلةٌ صالحة للتمثيلية التي لم يكثروا لها التمثيل. - المصنف.

لَدى أَسَدٍ شَداكِي السِّلَاحِ لَدهُ لِبَدُّ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ (١) فقوله «له لبد أظفاره لَمْ تُقْلَمِ» ترشيحان، وقول النابغة:

وَبَنُ و قُعَ يْن لاَ مَحَالَة أَنَّهُ مْ آتُ وكَ غَيْرَ مَقَلَّمِ عِي الأَظْفَ ارِ (٢)

وقد يأتون مع الاستعارة بها يناسبُ المعنى المستعارَ له إغراقًا في الخيال أيضًا، بدعوى أن المشبّة قد اتحد بالمشبّة به فصارا حقيقةً واحدة، حتى إن الأسدَ يحمل بيده سيفًا في قوله: «لدى أسد شاكي السلاح»، وحتى إن ريح الشهال تُمسِكُ بيدها زمامًا في قوله: «بيد الشّهال زِمامُها». ويسمون ذلك تجريدًا؛ لأن الاستعارة جُرِّدت عن دعوى التشبيه إلى الحكم بالاتحاد والتشابه التام. ويكون ذلك مع المصرحة والمكنية، كما علِمْتَه في المصرحة. وأما المكنية فإن ما يُذكرُ من لوازم المشبه به صالِحٌ أبدًا ليكون ترشيحًا، فكلٌ من التجريد والترشيح إكهالٌ للاستعارة وإغراقٌ في الخيال. ومن ثم لم يمتنع الجمعُ بينهما في كثير من كلامهم، كما في بيت زهير المتقدم.

وهذا يحقق لكم أن كلاً من الترشيح والتجريد مشتمِلٌ على مبالغة في التشبيه من جهة (٢)، وأن الترشيح والتجريد يخالفان القرينة (١)، وأن التجريد ليس

⁽١) ديوان زهير بن أبي سلمي، ص١٠٨. والبيت من قصيدة ورد ذكرها في حاشية سابقة.

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص٥٦ (نشرة محمد أبو الفضل إيراهيم) وص١٠٦ (نشرة ابن عاشور). والبيت من قصيدة يهجو فيها النابغة زرعة بن عمرو بن خويلد من بني كلاب. هذا وبين النشرتين اختلاف في ترتيب بعض أبيات هذه القصيدة.

⁽٣) وفيه رد على قول من رأى أن اجتهاع الترشيح والتجريد يصير الاستعارة مطلقة ودفع لما يقال: كيف يجمع بين قصد المبالغة وقصد التضعيف في استعارة واحدة كبيت زهير. - المصنف.

⁽٤) لأن القرينة في الغالب حالية، فإذا كانت لفظيةً فالمتكلم لم يرد منها ترشيحًا، أي إغراقًا في التشبيه. على أنه قد يقال: إن الترشيح والتجريد يحصلان ولو مع اعتبار قرينة المصرحة تجريدًا وقرينة المكنية ترشيحًا، لإمكان دلالة كل على الأمرين في آن واحد، إذ هي اعتباراتٌ أدبية يعتبرها المتكلم وينبه السامع إليها. - المصنف.

وقد يكون استعارة إذا كان لمعناه شبيه يناسب التشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبِّلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [آل عمران:١٠٣]، فهو استعارة على استعارة. وإذا كان صالحًا لذلك لم يظن بالبليغ أن يفلته. ومن النادر أن يقصد المتكلم من التجريد إبطالَ الاستعارة، فيكون التجريد بمنزلة إخراج الخِبْء، كقولها:

أَسْ تَغْفِرُ اللهَ لأَمْ رِي كُلِّهُ قَتَلْتُ ظَبْيًا نَاعِمًا فِي دَلِّهُ أَسْ تَغْفِرُ اللهَ لأَمْ النَّيْ فَ اللَّيْ لُ وَلَمْ أُصَ لِلهُ (٢)

⁽۱) أردتُ بهذا بيانَ الفرق بين الترشيح الذي يُعدُّ جُرَّدَ ترشيح وبين ما يتعين أن يُعد استعارةً للرد على السمرقندي في قوله: «ويحتمل الوجهين». - المصنف. الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد: حاشية على الرسالة السمرقندية، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩)، ص٢١٦.

⁽٢) حكى الأصمعي قال: «سمعت جارية أعرابية تنشد وتقول:

أَسْ تَغْفِرُ الله لِ الْهَ الله الله الله الله الله ما أفصحكِ! فقالت: ويحك! أَو يُعَدُّ هذا فصاحةً مع قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا فَلَىٰ أُمِّرُ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيةٌ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَى أَلْقِيهِ فِى ٱلْمَيْرِ وَلاَ تَخَافِى وَلاَ تَحَرِّنَ وَبِسَارِينَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ وَحَبرِين وبشارتين. القرطبي، مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ وَحَبرِين وبشارتين. القرطبي، أَو عبدالله بن عبد المحسن التركي مِن وبين وبين وبشارتين. القرطبي، أبو عبدالله بن عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢١٤/٢٠٠٢)، ج١٦ من ٢١٤ وفي رواية أنه قال: «فأعجبتُ بفهمها وذكائها ،كما أعجبتُ بفصاحتها. "وانظر كذلك: اليحصبي، القاضي أبو عياض ابن موسى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠٤٣)، ع

فإنها لمَّا أرادت تشبيهَ القرآن في براعة مستمعه بالظبي في براعة المنظر، نبهت على أن الظبي قرآن يُصلى به. وإذا جُعل الترشيحُ استعارةً لم يبطل ترشيحُه للاستعارة الأولى؛ لأن استفادة الترشيح حاصلةٌ من صورة لفظه (١).

وما يجري من الترشيح والتجريد في المجاز المفرد يجري في التمثيل. فمثال التجريد فيه قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثُلِ اللَّذِي اَسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ وَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ [البقرة:١٧]، فإن جمع الضمير مراعاة للمشبه لا للمشبه به؛ لأنه مفرد. ومثال ترشيح التمثيلية قوله تعالى: ﴿ يَكَأَيُّهُ اللَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُورُ إِذَا قِيلَ لَكُورُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ اثْنَاقَلْتُمْ إِلَى اللّهُ اللَّامِية في التنصل في سَبِيلِ اللّهِ اثّاقلتم » تمثيلٌ لهيئتهم في التنصل من الخروج بهيئة الجسم الثقيل في صعوبة تنقله، وقوله: ﴿ إِلَى الأرض » ترشيح.

الكناية:

[الكناية] هي ما يقابل التصريح، والمرادُ بها هنا لفظُ أُرِيدَ به ملزومُ معناه، مع جواز إرادة المعنى اللازم. وبهذا القيد الأخير خالفت المجازَ المرسلَ الذي علاقتُه اللزوم (٢). والأصلُ فيها أن يُراد المعنى مع لازمه، ويكون اللازمُ هو المقصود الأول. فإن البدوي إذا قال: «فلان جبانُ الكلب ومهزولُ الفصيل» (٣)، أراد أن كلبه

⁽١) فلا يرد قولُ مَنْ قال: إن الترشيح إذا جعل استعارة لم يبق مستعملاً في ملائم المشبه به، بل في ملائم المشبه، فيصير تجريدًا. - المصنف.

⁽٢) ظفرت بمثال يتعين به أن يكون أريد لازم المعنى مع المعنى وذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضَّحَكَ وَأَبْكُن ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضَّحَكَ وَأَبْكُن ﴿ وَأَنَّهُ مُو أَضَّحَكَ وَالْبَكَاءَ كَذَلْك. – المصنف.

⁽٣) الفصيل هو ولد الناقة أو البقرة بعد فطامه وفصله عن أمه. وفي هذا الكلام كنايتان كلاهما عن الكرم، الأولى: «جبان الكلب»، ومعناها أن الكلب إذا تعود كثرة الضيفان فإنه يترك النباح، وبهذا يُستدل على أن المراد ليس الصفة المذكورة بل المقصود الكرم. والثانية: «مهزول الفصيل»، =

وفصيله كذلك، والمقصد وصفه بالكرم. فإذا شاع ذلك صح إطلاقُه ولو لم يكن له كلب ولا فصيل، كما إذا قيل في وصف الحضري: «فلان جبان الكلب».

وهي تنقسم إلى واضحة وخفية: فالواضحة هي التي لا تحتاج إلى إعمال روية، نحو قولهم: «طويل النجاد»، كناية عن طول القامة، وقول العرب: «مثلك لا يفعل كذا، وغيرك لا يفعل» يريدون أنت لا تفعل، قال تعالى: ﴿وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ لَغُومِنِينَ ﴾ [النساء:١١٥]، أي: لا يتبع سبيل المؤمنين. والخفية التي تحتاج لإعمال روية، إما لخفاء اللزوم نحو «عريض القفا» كناية عن الغباوة، وإما لكثرة الوسائط نحو «كثير الرماد» بمعنى كريم (١٠). والكناية أبلغ من التصريح لَمِنْ كان ذكياً.

⁼ والمقصود أنه بسبب كثرة الضيفان وما يشربون من اللبن أو ما يتسببون فيه من ذبح لأم الفصيل لإطعامهم، يهزل الفصيل ويضعف.

⁽۱) فإن استلزام عَرض القفا للغباوة خفي؛ لأنه من الفراسة، وكثرة الرماد تستلزم كثرة إحراق الحطب، وهو يستلزم كثرة الطبخ، فكثرة الآكلين، فكثرة الضيوف، وذلك يستلزم الكرم. وهذه كنايةٌ عربية موجودة في أدبهم، قال مَنْ رثى طريفًا ابن تميم العنبري:

عَظِيمُ رَمَا إِذْ هُ وَالْ النَّارِ لاَ مُتَعَالِم النجاد كثير الرماد». فإذا اشتد الخفاء حتى أوقع في ومثلُه في حديث أم زرع: «زوجي طويل النجاد كثير الرماد». فإذا اشتد الخفاء حتى أوقع في استبهام المراد، سُمِّي ذلك بالتعقيد المعنوي، وهو ينافي الفصاحة. - المصنف. البيت لعمرو بن قميئة بن ذَريح بن سعد بن مالك بن ضبيعة، يرجع نسبه إلى ربيعة بن نزار، المسمى بعمرو الضائع لخروجه مع امرئ القيس (وكان من خدم أبيه حُجر) إلى بلاد الروم لملاقاة القيصر وموته هناك في غير مأرب واضح. وهو أكبر من أمرئ القيس، وعده ابن سلام في الطبقة الثامنة من الشعراء الجاهليين. والبيت هو الأول من مقطوعة في أربعة أبيات ذكرها ابن عساكر، وفي مناسبتها حكاية أخرى غير ما قاله المصنف. انظر تفاصيل أخباره في: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ج٦٤، أخرى غير ما قاله المصنف. انظر تفاصيل أخباره في: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ج٦٤،

تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر

اعلم أن البلغاء يتفننون في كلامهم، فيأتون فيه بها لا يجري على الظاهر الشائع بين أهل البلاغة، يقصدون بذلك التمليح والتحسين، أو يعتمدون على نكت خفية يقتضيها الحالُ ولا يتفطن لها السامعُ لو لم يلق إليه ما يخالف ظاهر الحال(١).

فلا ينبغي أن يُعدَّ في خلاف مقتضى الظاهر ما كان ناشئًا عن اختلاف الدواعي والنكت مع وضوح الاختلاف، كالوصل في مقام الفصل وعكسه لدفع الإيهام، ولا الإطناب في مقام الإيجاز لاستصغاء السامع، لظهور نكتة ذلك. وكذا لا يُعدُّ ما كان ناشئًا عن علاقة مجازية، كاستعال الخبر في الإنشاء، ولا ما كان ناشئًا عن عنزلة غيره مع وضوح؛ لأنه من المجاز، كالقصر الادعائي وكعكس التشبيه.

فتعين أن يوضع ذلك ونظائره في مواضعه من أبوابه، وإن كان فيه رائحةٌ من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، من حيث إن الأصل خلافه، وإن الذهن لا ينصرف إليه ابتداء. وإنها يُعَدُّ من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ما لم يكن ناشئًا عن نكتة أصلاً، وهذا لا يوصف بموافقة مقتضى الحال ولا بمخالفته. وكذا يعد منه ما كان ناشئًا عن نكتة خفية لا يتبادر للسامع إدراكها بسهولة، وهذا يوصف بأنه مقتضى حال لكنه خفيٌّ غيرُ ظاهر.

فمن الأول الالتفات، وهو انتقالُ المتكلم من طريق التكلم أو طريق الخطاب أو طريق الغيبة إلى طريق آخر منها انتقالاً غير ملتزم في الاستعمال (٢)، نحو [قوله

⁽۱) أردتُ بهذا أن أشير إلى أن النسبة بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال العمومُ والخصوص الوجهي، فيكون بين نقيضيهما وهما خلاف مقتضى الظاهر وخلاف مقتضى الحال، وقال: إن مقتضى الحال قد يكون مقتضى ظاهر وقد يكون غير مقتضى الظاهر، فتكون النسبة بين المقتضيين وبين خلاف المقتضين العموم والخصوص مطلقًا وهو اصطلاح، والأول أولى. - المصنف.

⁽٢) احتراز مما كان ملتزمًا في الاستعمال بحسب قياس الكلام، مثل: أنا زيد وأنت عمرو، أو بحسب الطريقة المتبعة في نظائره، مثل نحن الذين فعلوا كذا؛ فإن طريقة العرب في ضمير الموصول أن يعود إليه بطريق الغيبة. – المصنف.

تعالى]: ﴿ٱلْحَصَدُدُ بِلَهِ رَبِ ٱلْعَسَلَمِينَ ﴿ ﴾ إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة:٢-٥]، فإن مقتضى الظاهر أن يقول: إياه نعبد، وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِي ٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَ فَشُقْنَهُ ﴾ [فاطر:٦]، فإن مقتضى الظاهر أن يقال: فساقه. وله نكتُ تزيده حُسْنًا في الكلام، لها بيانٌ في المطولات (١).

⁽١) انظر في ذلك: السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٩٦-٣٠٤ ٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: الإيضاح، ص٦٨-٧٠؛ العلوي اليمني، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم: كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥/١٤١٥)، ص٢٦٥-٢٦٩؛ ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٣-١٦؛ ابن الأثير، عز الدين: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق عبدالحميد هنداوي (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٦/١٤٢٨)، ص٢٢٧-٢٣١. تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اختلافًا في نسبة هذا الكتاب إلى أحد إخوة ثلاثة: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (١٤٤٥-٦٠٦هـ) صاحب «جامع الأصول في أحاديث الرسول»، وعز الدين أبي الحسن على بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (٥٥٥-• ٦٣ هـ) صاحب كتاب «الكامل» في التاريخ، ونصر الله أبي الفتح ضياء الدين بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير (٥٥٨-١٣٧ه) صاحب كتاب «المثل السائر». ولم يتردد الأستاذان مصطفى جواد وجميل سعيد -محققا الكتاب في طبعته الصادرة ببغداد عن المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٧٥/ ١٩٧٥ - في نسبته إلى ضياء الدين ابن الأثير، على الرغم من اعتمادهما في التحقيق على مخطوطة واحدة. وكذلك جزم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بنسبته إليه في حاشية بشرحه على مقدمة المرزوقي لشرح ديوان الحماسة وفي المقال الذي خص به كتاب «الجامع الكبير» (وكلاهما في هذا القسم من الكتاب)، مجريًا مقارنة داخلية بينه وبين كتاب «المثل السائر» من حيث أسلوب كل منها ومسائله. إلا أن الدكتور عبدالحميد هنداوي في تحقيقه الجديد لكتاب «الجامع الكبير» لا يقف عند التشكيك في هذا النسبة، بل يرجح كونه من تأليف الأوسط من الإخوة الثلاثة، أعنى عز الدين ابن الأثير، دونها أدلة كافية ومقنعة سوى أن كتب التراجم قد نسبت الكتاب له ولم تنسبه لأخيه ضياء الدين (انظر مقدمته للجامع الكبير، ص٣٢-٣٧). ومع ذلك لم يخلُ أمره من تناقض، فهو يستكمل بعضَ مواضع النقص التي واجهته في المخطوط الذي اعتمده في التحقيق من كتاب «المثل السائر» لضياء الدين ابن الأثير، ويورد شواهد منه لتفصيل ما جاء مجملاً في «الجامع الكبير». وإذا كان هذا يعني شيئًا فإنها يعني أن الكتابين قد صدرا عن مشكاة واحدة، وأن مؤلفهما قد رأي ما بينهما من تكامل فأجمل في أحدهما ما فصله في الآخر، وفصل في هذا ما أجمله في ذاك. ولو أن الأستاذ هنداوي أخذ بعين الاعتبار هذا التكامل الموضوعي

ومنه أيضًا الأسلوب الحكيم، وهو تلقي مَنْ يخاطبك بغير ما يترقب، أو سائلك بغير ما يتطلب، بأن تحمل كلام مخاطبك (بكسر الطاء) على خلاف مراده، تنبيهًا على أنه الأولى له بالقصد، كقول [ابن] القبعثري للحجاج وقد قال له الحجاج متوعدًا إياه: «لأحملنك على الأدهم»؛ يعني القيد فقال له [ابن] القبعثري: «مِثْلُ الأمير يحمل على الأدهم والأشهب»، صير مرادَه للفرس (١). ومنه قولُ [حاتم الطائي] (٢):

وَقَدْ رَأَتْ الضِّيفَانَ يَنْحُونَ مَنْزِلِي هُمُ الضَّيْفُ جِدِّي فِي قِرَاهُمْ وَعَجِّلِي (٣) أَتُتْ تَشْتَكِي مِنِّي مُزَاوَلَةَ القِرَى فَقُلْتُ مُلاَمَهَا:

والمنهجي بين الكتابين، وقرأهما قراءة تناص في سياق واحد، ولو أنه نظر فيها كتبه غيره من قبل في هذا الشأن، لما استعجل - على الأقل - ترجيح نسبة كتاب «الجامع الكبير» إلى عز الدين ابن الأثير. هذا وقد كان من حق هذه الحاشية أن تُلحق بمقال المصنف «نظرة في كتاب الجامع الكبير لابن الأثير» الذي يأتي لاحقًا في هذا القسم من الكتاب، إلا أن الحاجة إلى الإحالة على كتاب «الجامع الكبير» اقتضت تقديمها هنا، تنبيهًا للقارئ. ولا تكفي نسبة عاجي خليفة الكتاب إلى على ابن الأثير دليلاً قاطعًا على كونه من تأليفه، وهو ما يبدو أن هنداوي قد استند إليه.

⁽۱) واسمه الغضبان ابن القبعثري بن هوذة، كان فصيحًا من دهاة العراق، وكان على صلة بالحجاج ابن يوسف، ثم مال إلى ابن الأشعث وصار من الخوارج، فسجنه الحجاج، وقد حفظ التاريخ له معه حكايات طريفة. وكثير من كلامه مما يستشهد به في معرض الحديث عن الفصاحة والبلاغة. ومعنى كلمة القبعثرى: الفصيل المهزول، والجمل الضخم.

⁽٢) فراغ في الأصل المطبوع.

⁽٣) البيتان بلا نسبة في: السكاكي: مفتاح العلوم، ص٥٥٥ ٣٨٧ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: الإيضاح، ص٥١، الجرجاني: الإشارات والتنبيهات، ص٥٥، وجاء صدر البيت الثاني في هذه المصادر: «فَقُلْتُ كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ كَلاَمَهَا»، بينها جاء في صدر البيت الأول «عندي» عوض «مني». وممن عزاهما لحاتم الطائي محمد عبدالمنعم خفاجي في تحقيقه لـ «الإيضاح في علوم البلاغة» ولم تردا في ديوانه.

وبأن تجيب سؤال السائل بغير ما يتطلب تنبيهًا على أنه الأولى بحاله أو المهم له، كقوله تعالى: ﴿ ﴿ يَسْعَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَةِ ۚ قُلُ هِى مَوَقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجُّ ﴾ [البقرة:١٨٩].

ومنه القلب، وهو جعلُ أحد أجزاء الكلام مكانَ الآخر لغير داع معنوي دون تعقيد ولا خطأ ولا لبس^(۱)، ويقصده البلغاء تزيينًا للكلام. فمنه ما ليس بمطرد، نحو «عرضت الناقة على الحوض»، و«أدخلت الخاتم في إصبعي». ومنه مطرد في الكلام كثير عندهم حتى صار أكثرَ من الأصل، نحو قولهم: «ما كاد يفعل كذا» يريدون كاد ما يفعل، وعليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ آلِبَقِرةَ: ١٧]، وقوله: ﴿ لَمُ يَكُذُ يُرِنَهَا ﴾ [النور: ١٠]. ومن هذا النوع التشبيهُ المقلوب المذكورُ كله في البيان، وعليه قول رؤبة:

وَمَهْمَــــهُ مُغْــــبَرَّةٌ أَرْجَـــاؤُهْ كَــأَن لَـــوْنَ أَرْضِـــهِ سَــــَاؤُهْ (٢) وقد ظهر أن هذا النوع كله لاحال تقتضيه، ولكنه تمليح في الكلام.

ومن النوع الثاني من أنواع تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ما تقدم في باب الإسناد من تنزيل غير السائل منزلة السائل، ومنه مخاطبة الذي يفعل بالأمر بالفعل لقصد الدوام على الفعل كما في: ﴿ يَكَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا اللهِ الساء:١٣٦]، ولعدم الاعتداد بفعله كما في الحديث: «صلّ فإنك لم تصل» (٣).

⁽١) احترازً عما كان قلبًا يوجب تعقيدَ الكلام، أو كان عن خطأ أو كان موجبًا للبس. - المصنف.

⁽۲) البيت هو طالع القصيدة الأولى من ديوانه المطبوع وهي في وصف المفازة والسراب، وقد جاء صدره مختلفًا عما أورده المصنف، إذ هو بلفظ: «وبَلَدِ عاميةٍ أعماؤه». مجموع أشعار العرب، نشرة بعناية وليم بن الورد البروسي (ليبسيغ: مطبعة دروغولين، ١٩٠٣)، ج٣: ديوان رؤبة بن العجاج (تصوير دار ابن قتيبة بالكويت، بدون تاريخ)، ص٣.

⁽٣) سبق تخريجه.

ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، تنبيهًا على تحقيق وقوعه؛ لأن المستقبل مشكوكٌ في حصوله. فإذا أردت أن تحققه عبرت عنه بالماضي، إذ الماضي فعلٌ قد حصل، نحو قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصَّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَنوَتِ وَمَن فِي ٱلأَرْضِ ﴾ [الزمر: ٢٦](١).

ومنه التغليب، وهو إطلاقُ لفظ على مدلوله وغيره، لمناسبة بين المدلول وغيره. والداعي إليه إما الإيجاز، فيغلب أخف اللفظين، نحو قولهم: الأبوين والعمرين لأبي بكر وعمر رضي الله عنها، وإما مراعاة أكثرية استعمال لفظ أو صيغة في الكلام، فتغلب على اللفظ أو الصيغة المرجوحة، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَتُ مِنَ ٱلْقَنْئِينَ اللهُ اللهُ التعليب جانب المعنى على اللفظ نحو: ﴿بَلُ أَنتُمُ مَنَ ٱلْقَنْئِينَ اللهُ اللهُ النمل:٥٥]، ولعل هذا من الالتفات.

فنالبديع

البديع هو المحسنات إما راجعة إلى معنى الكلام باشتهال المعنى على المطابقة لمقتضى الحال. وتلك المحسنات إما راجعة إلى معنى الكلام باشتهال المعنى على لطائف مفهومة تحسنه وتُكسبه زيادة قبول في ذهن المخاطب، وإما راجعة إلى لفظ الكلام باشتهاله على لطائف مسموعة تُونقه وتوجب له بهجة في سمع السامع. وقد مر في مقدمة هذا الموجز أن فن البديع هو أول ما أفرد بالتأليف من فنون البلاغة، وأن مدونه هو عبدالله بن المعتز العباسي (٢).

⁽۱) شبه المستقبل بالماضي في التحقق، فاستعير للدلالة عليه الفعل الدال على الماضي والقرينة قوله:

﴿ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ ﴾ [الأنعام: ٢٧؛ طه: ١٠٢؛ النمل: ٨٧؛ النبا: ١٨] بصيغة المستقبل. ومن هذا القبيل التعبير عن المستقبل باسم الفاعل أو اسم المفعول نحو: ﴿ وَإِنَّ الْكِيْنَ لَوَقِعٌ ﴿ آلَ ﴾ [الذريات: ٦]، ﴿ يَوَمُّ جَمَّوعُ لَهُ النَّاسُ ﴾ [مرد: ١٠٣]؛ لأن اسم الفاعل واسم المفعول حقيقة [في] الحال. - المصنف.

⁽٢) انظر ابن المعتز، عبدالله: كتاب البديع، نشرة بعناية إغناطيوس كراتشقوفسكي (بيروت: دار المسرة، ط٣، ١٤٠٢/ ١٩٨٢).

والمحسِّناتُ البديعية كثيرة لا تنحصر عدَّا وابتكارًا، ويكفي المبتدئ أن يعرف مشهورَها من القسمين: اللفظي والمعنوي. أما المعنوي فمنه التجريد، وهو أن يُنتزع من أمر ذي صفةٍ أمرٌ آخر مثله في تلك الصفة انتزاعاً وهميّاً حتى تصير الذاتُ الواحدةُ ذاتين مبالغة لكهال الوصف في تلك الذات، كقولهم: «لي منك صديق حميم» و «لئن سألت فلانًا لتسألن به بحراً». ومن هذا مخاطبةُ المرء نفسَه، وذلك كثيرٌ في الشعر كقول النابغة:

دَعَاكَ الْهَوَى وَاسْتَجْهَلَتْكَ الْمَنَازِلُ وَكَيْفَ تَصَابِي الْمُرْءِ وَالشَّيْبُ شَامِلُ (١) ومنه طالعُ قصيدة البردة البصيرية «أمن تذكر جيران» البيت (٢).

ومنه المبالغةُ المقبولة، وهي ادعاءُ بلوغِ وصفٍ في شدته أو ضعفه مبلغًا يبعد أو يستحيل وقوعُه. وأصدقُها ما قُرن بلفظ التقريب، نحو ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيَّءُ ﴾ [النور:٣٥]، ودونه ما عُلِّق على ما لاَ يقع، كقول المتنبي:

عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عِثْيَرًا لَوْ تَبْتَغِي عَنَقًا عَلَيْهِ أَمْكَنَا (٣)

⁽۱) ديوان النابغة الذبياني، ص١٨٤ (نشرة ابن عاشور)، ص١١٥ (نشرة إبراهيم). والبيت هو الأول من قصيدة يرثي فيها النعمان بن الحارث بن أبي شمر بن حُجر بن جبلة الغساني.

⁽٢) وتمام البيت:

أَمِنْ تَسَذَكُّرِ جِسِيرَانٍ بِسِذِي سَسِلَمٍ مَزَجْتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ انظر القصيدة كاملة في: ابن عاشور، محمد الطاهر (جد المصنف لأبيه): شفاء القلب الجريح بشرح بردة المديح، تحقيق محمد عواد العواد (دمشق: دار التقوى، ٢٠١٦/١٤٢٦)، ص ٣٩٥- ٤٠٠.

 ⁽٣) السنابك: جمع سنبك، وهو طرف مقدم الحافر. والعِثْير: الغبار. والعَنَق: ضرب من السير عليه يسير. والمعنى: عقدت سنابكُ الخيل فوقها غبارًا كثيفًا لو تطلب السير عليه لأمكن من كثافته. وهذا المعنى مأخوذٌ من قول العتابي:

تَبْنِي سَنَابِكُها مِنْ فوق أَرقُسِهم سَفْفًا كَوَاكِبُهُ البِيضُ البَوَاتِيرُ والبيت من قصيدة يمدح فيها بدر بن عمار، وطالعها:

الحُبُّ مَا مَنَعَ الكَلاَمَ الألسُنَا وَأَلَلُّ شَكُوى عَاشِتِ مَا أَعْلَنَا الجُبُّ مَا مَنَعَ الكَلاَمَ الألسُنَا وَأَلَلُلُ شَكُوى عَاشِتِ مَا أَعْلَنَا البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٣٣٦.

وما عدا ذلك يحسن منه ما تضمن تمليحًا، كقول المتنبي:

كَفَى بِجِسْمِي نُحُولاً أَنَّنِي رَجُلٌ لَولاً مُخَاطَبَتِي إِيَّاكَ لَمْ تَرَنِي (١)

ومن التورية - وهي أن يُذكرَ لفظٌ له معنيان قريب وبعيد، ويراد المعنى البعيد اعتهادًا على القرينة لقصد إيقاع السامع في الشك والإيهام. ولم تكن معروفةً في شعر العرب إلا في قول لبيد يذكر قتلاهم ويوري بأبيه ربيعة قتل يوم ذي علق:

وَلاَ مِنْ رَبِيعِ الْمُقْتِرِينَ رُزِئْتُهُ بِذِي عَلَقٍ فَاقْنَيْ حَيَاءَكِ وَاصْبِرِي (٢) وقول عنترة:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكُرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكْنَ كَلَّ قَرَارَةٍ كَالَدِّرْهَمِ (٣)

البكر السحابة السابق مطرها والحرة الخالصة من البرد، وقد اشتهر بالإبداع في هذا النوع على الغراب الصفاقسي (٤) المتوفَّ سنة ١١٨٣ كقوله:

جَمَعْتُ هَوَى ظَبْيِ وَقَدْ كَانَ جَامِعًا لِزَيْتُونَةٍ مِنْ فَوْقِ أَغْصَانِهَا التّوى

⁽۱) المصدر نفسه، ص ٣١٩. والبيت من مقطوعة قالها الشاعر في صباه طالعها: أَبْكَى الهَـوَى أَسَفًا يَـومَ النَّـوى بَـدَنِي وَفَـرَّقَ الهَجْرُ بِـين الجَفْـنِ والوَسَـنِ

⁽٢) ديوان لبيد، ص٤٥. البيت من قصيدة قالها الشاعر في ذكر من فقد من قومه وسادات العرب وتأمل ظاهرة الموت وعدم حيلة الإنسان أمامه. وذو عَلَق جبل في ديار بني أسد، ولهم فيه يوم مشهور، وهو يوم ثنية ذي علق، قتلت فيه بنو أسد ربيعة بن مالك بن جعفر أبا لبيد، وهو ربيعة المقترين الذي ذكره الشاعر في البيت.

⁽٣) سبق توثيق هذا البيت ووبيان ما في روايته من اختلاف.

⁽٤) هو أبو الحسن علي بن محمد الغراب البارع، شاعر تونسي ذو معرفة بالفقه المالكي، من أهل صفاقس. انتقل إلى حاضرة تونس واتصل بالأمير الحسيني علي باشا بن محمد، وصار من خواصه. ولما قتل علي باشا تحول إلى علي بن حسين باي، ومدحه فعفا عنه وقربه. توُفِّ بمدينة تونس سنة ١٧٦٧/١١٨٣. له مقامات أدبية، وديوان شعر حققه محمد الهادي الطاهر المطوي وعمر بن سالم وصدر عن الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٣، ولكن لم يتسن لنا الاطلاع عليه لتوثيق البيت الذي أورده المصنف.

فَيَ اجَامِعَ الزَّيْتُونَ قِ الفَاتِنَ الوَرَى تَفَضَّ لْ بِمَعْرُوفٍ عَلَى جَامِعِ الهَوَى وَيَا جَامِعِ الهَوَى ومنه التلميح –بتقديم اللام على الميم– وهو الإشارةُ في الكلام إلى قصة أو مسألة علمية أو شعر مشهور، كقول أبي تمام:

فَوالله مَا أَدْرِي أَأَحْلاَمُ نَائِم أَلَّتْ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوشَعُ (١)

يشير إلى القصة المذكورة في الإسرائيليات أن الشمسَ رُدَّت ليوشع النبي الكِلَّا في بعض غزواته لئلا يدخل السبت وهو بصدد فتح القرية (٢)، وقول ابن الخطيب شاعر الأندلس:

وَرَوَى «النُّعْمَانُ» عَن «مَاءِ السَّمَا» كَيْفَ يَرْوِي «مَالِكٌ» عَنْ «أَنسِ» (٣)

يشير إلى نَسب النعمان ملك العرب، وإلى رواية الإمام مالك عن الصحابي مسقطًا الواسطة، وهو الحديثُ المرسل، أي أن شقائق النعمان روت عن ماء السماء بواسطة الأرض.

ومنه المشاكلة، وهي أن يعمَد المتكلِّمُ إلى معنى غير موجود فيقدره موجودًا من جنس معنى قابله به مقابلة الجزاء أو العوض ولو تقديرًا، كقوله تعالى:

⁽١) والبيت من قصيدة قالها في مدح أبي سعيد محمد بن يوسف. ديوان أبي تمام، ص١٧٨.

⁽٢) انظر الحديث الذي رواه في هذا الشأن أبو هريرة وتخريجه في: الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، الحديث ٢٠٢، ج١، ص٣٩٣–٢٠٤.

⁽٣) البيت هو السادس من الموشحة المشهورة للسان الدين بن الخطيب، التي يقول في طالعها: جَـــادَكَ الغَيْـــثُ إِذَا الغَيْــثُ هَمَـــى يَــازَمَــانَ الوَصْــلِ بِالأَنْــدَلُسِ جَــادَكَ الغَيْــثُ إِذَا الغَيْــثُ إِذَا الغَيْــثُ الْمَــانَ الوَصْــلِ بِالأَنْــدَلُسِ لَمُ يَكُــانُ وَصْـــلُكَ إِلاَّ حُلُــانَ البَين المَانَ الدين بن الخطيب السلماني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢،

﴿ يُحَادِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَدِعُهُمْ ﴾ [النساء:١٤٢]، عبر عن العقاب بالخداع لوقوعه جزاء عن الخداع، وقول أبي الرقعمق (١):

قَالُوا: اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ قُلْتُ: اطْبَخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصَا(٢) عبر عن صنع الجبة والقميص بالطبخ لوقوعه عوضًا عن الطبخ.

وقولي: «ولو تقديرًا»، لإدخال المشاكلة التي لم يجتمع فيها لفظان، ولكن معنى أحد اللفظين حاضرٌ في الذهن، فيُؤتَى باللفظ المناسب للفظ المقدر، نحو قول أبي تمام:

مَنْ مُبلِعٌ أَبْنَاءَ يَعْرُبَ كُلَّهَا أَنِّي ابْتَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمُنْزِلِ (٣)

ومنه تأكيد الشيء بها يشبه ضده، حتى يخيل للسامع أن الكلام الأول قد انتقض، فإذا تأمله وجده زاد تأكدًا، كقول النابغة:

وَلاَ عَيْبٌ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ بِينَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ(١)

⁽۱) هو [أبو حامد] أحمد بن محمد الأنطاكي، من شعراء الشام، ومدح ملوك مصر، وكان في زمن كافور، تُوفِي سنة ٣٩٩هـ. وقبل هذا البيت بيت آخر وهو:

إِخْوَانُنُا قَصَدُوا الصَّبُوحَ بِسَدْرَةٍ فَكَ الْكَارِيْ وَمَا اللَّهُمُ إِلَيَّ خِصِّيصَا اللَّهُمُ اللَّهُ خِصِّيصَا المَانِيْ اللَّهُمُ اللَّهُ الللْلِهُ الللللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللِّهُ اللَّهُ اللللْمُ اللَّهُ اللللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

⁽٢) البيت بلا نسبة في الخطيب القزويني: الإيضاح، ص٢٦٣؛ الجرجاني: الإشارات والتنبيهات، ص٣١٨؛ العباسي: معاهد التنصيص، ج١، ص٢٢٥.

⁽٣) ديوان أبي تمام، ص٢٢٣. والبيت من قصيدة قالها في مدح أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد، وطالعها:

بَوَّاْتُ رَحْلِي فِي المسرادِ المقبِلِ وَرَتَعْتُ فِي أَثَرِ الغَمامِ المسبِلِ

⁽٤) وهذا الذي سلكه النابغة هو أحسن أنواعه، وهو ما يوهم عيبًا في الظاهر، أو نحو العيب من المدح إذا كان الضد ذمًّا. ومثله أيضًا قول الحريري:

مَا فِيهِ مِنْ عَيْبٍ سِوَى أَنَّهُ يَدُومَ النَّدَى قِسْمَتُهُ ضِيزَى =

ومنه براعة الاستهلال، وهي اشتهالُ أولِ الكلام على ما يشير إلى المقصود منه، كقوله في طالع قصيدة هناء:

بُشْرَى فَقَدْ أَنْجَزَ الإِقْبَالُ مَا وَعَدَا وَكُوْكَبُ المَجْدِ فِي أُفُقِ العُلاَصَعَدَا(١)

وأما المحسنات اللفظية، فمنها التجنيس ويسمى الجناس، وهو تشابه اللفظين في النطق مع اختلاف المعنى. وهو قديم في كلام العرب، كما في المثل العربي القديم: «هذا جناي وخياره فيه، إذ كل جان يده إلى فيه» أن وفي القرآن منه كثير. وقول أبي تمام:

هُ ــوَ البَــدُرُ إِلاَّ أَنَّــهُ البَحْــرُ زَاخِــرًا سِــوَى أَنَّــه الضّــرْغَامُ لَكِنَّــهُ وبــلُ - المصنف.

وبيت النابغة من قصيدة قالها في مدح عمرو بن الحارث الأعرج بن الحارث الأكبر بن أبي شمر. ديوان النابغة الذبياني، ص٤٤ (نشرة ابن عاشور)، وص٣٣ (نشرة إبراهيم). وبيت الحريري من مقطوعة على لسان زوجة لأبي زيد السروجي أحد شخصيات المقامات، وهي عبارة عن نقد منها للقاضي الذي حكم لزوجها عليها. مقامات الحريري، ص ٤٢٨ (المقامة العمانية). أما البيت الثاني الذي أورده المصنف في الحاشية، فهو لبديع الزمان الهمذاني. ديوان بديع الزمان الهمذاني، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣)، ص ٢٠٠٠)، ص ٢٠٠٠.

- (۱) البيت كما قال الخطيب القزويني لأبي محمد الخازن، يهنئ ابن عباد بمولود لبنته. الإيضاح، ص٣٢٤. وفيه «أبشر» عوض «بشرى».
- (٢) هذا المثل لعمرو بن عدي وهو ابن أخت جذيمة الأبرش وكان جذيمة قد نزل منزلاً، وأمر الناس أن يجتنوا له الكمأ، فكان بعضهم إذا وجد شيئاً يعجبه فربها آثر نفسه به على جذيمة، وكان عمرو ابن عدي يأتيه بخير ما يجده، فعندها قال عمرو (رجز):

إذ كـــل جــان يــده إلى فيــه

يعني: أوثرك على نفسي إذا كان غيري يأكله دونك. الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق د. عبدالمجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط١،٠٠ه هـ/ ١٩٨٠م.

⁼ بخلاف ما يكون فيه من الإيهام، إلا ذكر لفظ الاستثناء أو الاستدراك، نحو قوله:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بنِ عَبْدِالله (۱) وقول الحريري:

سِمْ سِمَةً تَحْسَنُ آثَارُهِ واشكر لَن أعطى ولو سِمْسِمَهُ وَالْكُرُمَ وَاللَّهُ وَالَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِمُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَالَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّالِمُ لَالَّالَّالِمُ لَا اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ و

فإن كان التشابه في غالب حروف اللفظين، فهو غير تام، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَأَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا النَّ ﴾ [الكهف:١٠٤].

ومنه القلب، ويُسمَّى الطرد والعكس. وهو أن يكون الكلامُ إذا ابتدأته من حرفه الأخير وذهبتَ كذلك إلى حرفه الأول، يحصل منه عينُ ما يحصل من ابتدائه، كقول القاضي أحمد الأرَّجاني^(٣) (نسبةً إلى أرَّجان -بفتح الهمزة وتشديد الراء المفتوحة-كورة من كور الأهواز، ويجوز تخفيفُ رائها):

⁽١) ديوان أبي تمام، ص٣٢٤. والبيت من قصيدة يمدح فيها يحيى بن عبدالله، وقد جاء في النشرة التي اعتمدنا عليها بلفظ:

مَنْ مَاتَ مِنْ حَدَثِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَعْيَا لَدَى يَعْيَى بِنِ عَبْدِالله

⁽۲) الحريرى: مقامات الحريرى، ص ٥٠١.

⁽٣) هو ناصح الدين أبو بكر أحمد بن محمد بن الحسين الأرجاني. ولد في أرَّجان سنة ٤٦٠هـ وتوُفَّ عام ٤٤٥هـ. طلب العلم بأصبهان وكرمان، وتولَّى منصب نائب قاضي قضاة خوزستان، ثم تولَّى القضاء بأرجان. وصفه الصفدي في «الوافي بالوفيات» بأنه أحد أفاضل الزمان، لطيف العبارة غواص على المعاني، إذا ظفر بالمعنى لا يدع فيه لمن بعده فضلاً. وكان قاضي القضاة القزويني يعظمه، ويعده من مفاخر العجم، واختار مجموعًا من شعره سياه «الشذر الجاني من شعر الأرجاني». في شعره عذوبة لفظ، وسلاسة معنى، وسهولة عبارة. وديوانه مليء بقصائد المدح، تتخللها سخرية مبطنة يسخر فيها من عدم تقدير الناس لعلمه ومن عدم وجود الخل الوفي. عده الذهبي «حامل لواء الشعر المشرق». قيل: إن الذي جُمع من شعره لا يكون العشر مما كتبه، وقيل إنه كان له في كل يوم ثمانية أبيات ينظمها على الدوام.

مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ لِكُ لِلَّهِ مَوْلٍ وَهَ لِلْ كُ لِلَّ مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ (۱) مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ (۱) فهذا البيت إذا ابتدأته من حرفه الآخر إلى حرفه الأول كان مثلَ ابتدائه من حرفه الأول.

ومنها الاقتباسُ والتضمين. فالاقتباس هو أخذُ شيء من القرآن أو كلام النبوة، والتضمين أخذُ شيء من الشعر المشهور ومزجه مع الكلام نظمًا أو نثرًا، ولو مع اختلاف الغرضين، ولو مع تغيير يسير. فمن الاقتباس قولُ الحريري في المقامة الثانية: «فلم يكن إلا كلمح البصر أو هو أقرب، حتى أنشد فأغرب» (٢). ومن التضمين قولُ ضياء الدين موسى بن ملهم الكاتب في هجاء الرشيد عمر الفوِّي، وكان أصلع وأسنانه بارزة:

أَقُولُ لِمُعْشَرِ جَهَلُوا وَغَضُّوا مِنَ الشَّيْخِ الرَّشِيدِ وَأَنْكَرُوهُ الصَّيْخِ الرَّشِيدِ وَأَنْكَرُوهُ هُ المُّنَايَا مَتَى يَضَعُ العِهَامَةَ تَعْرِفُوهُ (٣) هُواً الشَّنَايَا مَتَى يَضَعُ العِهَامَةَ تَعْرِفُوهُ (٣)

⁽۱) البيت من قصيدة قالها الشاعر يعتذر ويمتدح ذا منصب. ديوان الأرجاني، نشرة بعناية قدري مايو (بيروت: دار الجيل، ۱۵۱۸/۱۹۹۸)، ج۲، ص۲۲۳.

⁽۲) الحريري: مقامات الحريري، ص۳۰.

 ⁽٣) البيتان ذكرهما العباسي في معاهد التنصيص، ج٢، ص١٧٧. والبيت الثاني – وهو محل الشاهد –
 أصله لسحيم بن وثيل، وهو قوله:

أنسا ابْسنُ جَسلاً وَطَسلاً عُ الشّايَسا مَتَسى أَضَسعِ العِهَامَةَ تَعْرِفُ وني والشاعر هو سحيم بن وثيل بن عمرو، الرياحي اليربوعي، الحنظلي التميمي. كان فارسًا شجاعًا، وشاعرًا مجيدًا، شريفًا في قومه، ذائع الصيت بينهم. شاعر مخضرم تُوُفِي سنة ٢٠/ ٦٨٠. ذكر ابن دريد أنه عاش أربعين سنة في الجاهلية وستين في الإسلام، فناهز عمره المائة. له أخبار مع زياد بن أبيه، ومفاخرة مع غالب بن صعصعة والد الفرزدق. وتُعدُّ قصيدتُه التي مطلعها البيت المذكور أشهرَ شعره، فانظرها بتهامها في: الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب: الأصمعيات، تحقيق سعدي ضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٤٢٤ / ٤٠٠٤)، ص١٣٥ – ١٥؛ البغدادي: منتهى الطلب من أشعار العرب، ص١٣٥ – ٧٦٤. وقد ذكره ابن سلام في الطبقة الثالثة من الشعراء، ص١٧٥ – ١٧٥.

ويجوز فيهما التغييرُ اليسير، كما في المصراع الأخير المتقدم، وكقول أبي القاسم ابن الحسن الكاتبي:

إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ عَلَى هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيلُ وَإِنْ تَبَدِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيلُ وَإِنْ تَبَدَ لَّنْ إِنْ تَبَدِ مَا خُيْرَنَا اللهُ وَنِعْمَ الوَكِيلُ (١)

وهذا آخرُ ما أردتُ إملاءَه في علم البلاغة، وأرى فيه للقانع من هذا العلم مقنعةً وبلاغة. وكان تمّامُه في منتهى شهر رمضان من عام ثلاثة وأربعين وثلاثمائة وألف (١٣٤٣هـ) بمرسى جرَّاح بالمرسى.

⁽۱) البيتان نسبها العباسي إلى أبي القاسم بن الحسن الكاتبي، وذكرهما -دون نسبة - ابن عبد ربه (ضمن مقطوعة من سبعة أبيات) والخطيب القزويني والسعد التفتازاني (مقتصرًا على البيت الثاني) والمغربي، ولم أعثر لقائلها على ترجمة فيها اطلعت عليه من دواوين اللغة والأدب والمصادر التاريخية. معاهد التنصيص، ج٢، ص١٥١؛ العقد الفريد، ج٧، ص٤٩؛ الإيضاح، ص٤٣٤ المطول شرح التلخيص، ص٤٢٤؛ ابن يعقوب المغربي، أبو العباس أحمد بن محمد: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، في شرح ٢٠٠٣)، ج٢، ص٥٩.

ملاحق موجز البلاغة

١- تقريض الكتاب بقلم شيخ الإسلام الحنفي

حمدًا لمن نظم جواهر البلاغة بأسلاك البيان، وألهم كل بليغ لمقتضى الحال والشان، وأكرم من شاء بفضيلة الإحسان، والكلم الحسان، وصلاة وسلاماً على سيدنا ومولانا محمد أفصح من نطق بالضاد من بني مَعَدِّ وعدنان، المؤيد بالقرآن، الذي أعجز مصانع البلغاء من قاص ودان، فلم يكن لهم في معارضته يدان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الفصحاء الجلة الأعيان، وبعد:

فقد أجلتُ النظرَ في غضون هذه الرسالة الوجيزة، والدرة الثمينة العزيزة، فوقفت منها على روضة زاهرة زاهية، قطوفها دانية، لا تسمع فيها لاغية. فيها من تقريب العبارة، وتوضيح الإشارة، ما تتلقاه المدركة بمجرد الالتفات، ولا تخشى فيه الحافظة الفوات، معززة القواعد بمختارات الشواهد، وفرائد الفوائد، إلى اعتبارات لطيفة، وتحقيقات شريفة، وإنها لتبصرة للناشئين، وتذكرة للشادين والمتبصرين، جديرة بالتخصيص لأن تكون مبدأ لدراسة التلخيص، حسنة من والمتبصرين، خديرة بالتحرير، العلامة الجهبذ الأستاذ الدراكة النحرير، صفوة الخيرة أبي عبدالله الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي أدام الله فضله، وكم له في الفنون من يد حميدة، ومصنفات رائقة مفيدة، متع الله الأمة بمواهبه العلمية، ومحرراته العبقرية، بمنه تعالى وكرمه.

كتبه الفقير إلى ربه محمد بن يوسف شيخ الإسلام الحنفي، لطف الله به في ١٢ ربيع الثاني ١٣٥١هـ

٢- قرار النظارة العلمية

الحمد لله، أما بعد، فقد قررت النظارة العلمية تدريس «موجز علم البلاغة» لأهل السنة الأولى في المرتبة المتوسطة عوضًا عن «رسالة الوضع».

وكتب في ١٠ جمادي الأولى وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٥٣١/١٣٥١.

محمد بن يوسف، محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الطيب بيرم، بيرم صالح المالقي

أصول الإنشاء والخطابة(١)

[أصول] الإنشاء

[استهلال]

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. الحمد لله منشئ الخلق ومعيده، وواهب البيان لراغبه ومستزيده، والصلاة والسلام على رسوله الذي أيده بمعجز القرآن، وأرسله بالبينات وأنزل معه الكتاب والميزان، وعلى آله وأصحابه أفضل من فرع المنابر(٢)، وسطرت فخرَه الأقلامُ في الدفاتر، أما بعد:

فإن مزية فنِّ الإنشاء قد ترجمت عنها كثرة طالبيه، ونباهة شأن النابغين فيه. كيف وهو الذي يُفصِح به المرء عما يريد من المقصد، وطالما كفي قلم الكاتب مُهمَّه فما ضره أن لا يُهزَّ المهنَّد (٣). وقد كنتُ أمليتُ على بعض المتعلمين عجالةً تلم بالمُهمِّ

⁽۱) بهذا العنوان صدر عن مطبعة النهضة بتونس سنة ۱۳۳۹هـ (۱۹۲۰م) سفرٌ في ثلاثٍ وسبعين صفحة، مشفوعة بكلمة للمصحح معاوية التميمي وبجدول للخطأ والصواب في ستِّ صفحات (وقد عملنا بمقتضى ذلك الجدول في ضبط النص وتصحيحه). ونظرًا لكون السفر المذكور يشتمل على رسالتين في موضوعين متايزين (هما الإنشاء والخطابة)، فقد نشرنا الرسالتين مستقلتين عن بعضهما البعض وأتبعنا إحداهما الأخرى تبعًا للمصنف. وقد قام بتحقق هذا السفر الأستاذ ياسر بعضهما البعض ومدر سنة ١٤٣٣هـ عن مكتبة دار المنهاج بالرياض في حلة قشيبة.

⁽٢) أي علَوْ المنابر وصعَدوها.

⁽٣) قال المطيري: «قوله: «فها ضره أن لا يُهزَّ المهنَّد»، شطرُ بيت من الطويل. وقد يكون جرى على قلم المؤلف دون قصد، فيكون من الانسجام. قال ابن منقذ: «الانسجام أن يأتي كلامُ المتكلم شعرًا من غير أن يقصد إليه، وهو يدل على فور الطبع والغريزة». [أسامة بن منقذ:] البديع في نقد الشعر، اتحقيق الدكتور أحمد أحمد بدوى وزميله، القاهرة، ١٣٨٠هـ]، ص١٣١.»

من أغراضه إلمامًا، وتريش (١) لقُناص شوارده سهامًا، وتمكن بأيديهم لصعابه زِمامًا، تجنبتُ فيها طريقةَ جمهور المؤلفين في هذا الفن؛ إذ ملؤوا كتبهم بمسائل علم المعاني والبيان، وربها تجاوزوا إلى بقية علوم اللسان، وتركوا جانبَ المسائل الخاصة بهذا الفن ظهريًّا، إلا قليلاً منها لا يفيد المطالع كهالاً أدبيا. وقد تلقفوا ذلك الصنيع، فتابع المتأخرُ المتقدم، وتشبَّه فيه الظالعُ بالضليع (٢).

والعذُر للمتقدِّمِين منهم أن علم الأدب لم يكن في عصرهم منخولاً بعضُ فنونه من بعض أما المتأخرون فاتبعوا طريقة المتقدّمين بعد أن تمايزت الفنون، حتى أصبح طلبة هذا الفن إن هم شرعوا فيه نُقلت لهم المسائلُ التي قرأوها في علم البلاغة فلم يجدوا فائدة يستزيدونها، ولا مُهِمَّة ينقلونها. فربما أُدخل على أذهانهم بذلك شيءٌ من التهويس (3)، زيادة على ما أضيع من وقتهم النفيس.

ولذلك جعلنا بعضَ مسائل فنون البلاغة لهذا الفن كالأصول نُحيل عليها المتعلِّم، ونكتفي فيها بتوقيف المعلِّم، لئلا يطولَ الفنُّ بلا طائل. وأخذنا من كلام أئمة الفن المتناثر ما جعلنا له قواعدَ وكليات، وأدرجناه تحتها كالشواهد، فجاء

⁽١) راشَ السَّهم يريشه رَيْشًا وارتاشه: ركَّب عليه الريش. والمقصود هنا عالج السهم وأصلحه ليكوان صالحًا للاستعمال.

⁽٢) الظالع: الأعرج الذي يغمز في مشيته، وهو كذلك المائل عن الطريق القويم. والضليع: قوي الأضلاع شديدها، وهو كذلك السمين القوي. والكلام مقتبس من خطبة الحريري في مفتتح مقاماته حيث يقول: «فأشار من إشارته غنم إلى أن أنشئ مقامات أتلو فيها تلو البديع، وإن لم يدرك الظالع شأو الضليع.» مقامات الحريري، ص١١-١٢. وقد استعمل الحريري اللفظتين على سبيل المجاز.

⁽٣) أي لأن المتقدمين كانوا في طور التأسيس للعلوم يتقصون موادها، ويجمعون شتاتها، ويفرعون مسائلها، لكي لا يفوتهم شيء مما يدخل فيها، ولم تكن عنايتهم متجهة بالقدر نفسه إلى ترتيبها وتمييز بعضها عن بعض، ولذلك فهم معذورون إن جاءت علوم اللغة والنحو والصرف والبلاغة والبيان وغيرها مختلطة في مصنفاتهم، كما هو الحال مثلاً في الكتاب لسيبويه والمقتضب والكامل للمبرد.

⁽٤) التهويس: الاختلاط والفساد والهوَش.

شبيهًا بقطار نُظِمَ من مُرْتَاضَ الشوارد^(۱)، وجاء أولَ إملاءٍ فيها علمتُ ظهر به فنُّ الإنشاءُ مهنَّبًا ممتازًا عها سواه. ومَنْ خَبَرَ ما سلفَ من كتبه علمَ قيمةَ ما صنعنا، وكيف تتبعنا مواقعَ القطر فانتجعنا.

وكان العزمُ معقودًا على أن نعودَ إلى تلك الأمالي فنهذّب ديباجَها (٢)، ونعالج مزاجَها، فحالت دون ذلك شواغل، وصرفت الذهنَ خصومٌ ونوازل (٣)، إلى أن اشتدت حاجةُ الراغبين في تعلم الإنشاء إلى كتاب يبين طرائقَه، ويدني لجانيه حدائقَه. فرأيتُ من اختلاف طرق المزاولين وتعطشهم لكتاب مذكّر أو معين ما حداني إلى أن نفضتُ عنها عُثَ (١) الهجران، وأمطتُ عنها عناكبَ النسيان. ورجائي من أهل الأدب ورواته وأطباء اللسان وأساته، أن يتلقوها تلقي الجيش للربيئة (٥)، ويضموا إليها ما توضحه شمس أفهامهم المضيئة.

مقدمت

الغرضُ من تدريس الإنشاء هو إبلاغُ المتعلِّم إلى الإفصاح عن مُراده كتابةً أو قولاً من أقرب طريق، وسلوك سبل الإفهام بأحسن ما يستطاع من التعبير. ومن الواضح أن ذلك لا يحصل بقواعد مطردة، بل الأصلُ فيه هو المهارسةُ ومزاولةُ مآثر

⁽۱) القطار: من قطر الإبل يقطرها قطرًا وقطرها، أي صفها وشد بعضها خلف بعض على نسق واحد. مرتاض الشوارد: الإبل النوافر التي جرى ترويضها. استعار المصنف هنا صورة الإبل الشوارد التي حصل ترويضها فصارت تسير صفًا واحدًا لمسائل فنِّ الإنشاء التي كانت مشتتةً ومتناثرة بين عدة علوم، فجمعها في صعيد واحد، وألف بينها، فصارت نسقًا بيِّنَ الأصول، متواشج الفروع، متكامل العناصر.

⁽٢) الديباج: ضربٌ من الثياب، مشتق من الدَّبْج وهو النقش والتزيين، فارسي معرَّب. وديباج الوجه وديباجته: حسنُ بشرته. ولعل مراد المصنف هنا ترتيبها وتهذيبها.

⁽٣) يشير المصنف إلى ما كان يتقلده من وظيفة القضاء والحكم في نوازل الناس وما يحصل بينهم من خصو مات ومنازعات.

⁽٤) العُث والعُثَث: جمع مفرده عُثة، وهي السُّوسة أو الأرَضة التي تأكل الصوف والثوب.

⁽٥) الربيئة: الطليعة والمقدمة. وربيئة الجيش: طليعته.

نوابغ الكتاب في ألفاظهم ومعانيهم، لتحصل منها في ذهن المطالع قوالبُ غيرُ جزئية تُفرغ فيها أمثالهُا (١). وإنها القواعدُ التي تُدرَس في هذا الفن ليست غيرَ أنموذج من طرق التعبير، أو كلياتٍ في حسن التنسيق، واختلاف أغراض الكلام، ونحو ذلك مما يجعل بصيرة المتعلِّم قادرةً على الحكم والتمييز بين ما يجب أن يأخذَه وما يجب أن يتركه.

إذن فالإنشاء علمٌ تُعرف به كيفيةُ أداء المعاني التي تخطرُ بالذهن أو تُلقى إليه على وجهٍ تتمكن به من نفوسِ المخاطبين من حيثُ حسنُ ربطِ أجزاء الكلام، واشتهالُه على ما يستجاد من الألفاظ ويحسن من الأساليب مع بلاغته.

فقولنا: «تُعرف به كيفيةُ أداء المعاني»، يدخل فيه علومُ اللغة كلُّها، وقولنا: «التي تخطر بالذهن أو تُلقى إليه»، لقصد التعميم؛ لأن من الناس مَنْ لا يُحسن التعبيرَ عن غير المعاني التي تخطر بذهنه، فإذا كُلِّف إنشاءَ شيء يُقترح عليه لمَ يستطع، حتى قيل إن الأفضلَ للكاتب أن يكتب كما يُريد ويُراد منه (٢). وقيل إن الحريري

⁽۱) أردت بقولي «قوالب غير جزئية»، أن النتائج التي يزاولها المتعلمون هي أمورٌ خاصة جزئية، وليس المراد حفظها فقط، كما يتوهم كثيرٌ ممن يروم تعلم الإنشاء. حتى إذا دعا أحدَهم داع إلى تحرير شيء، لم يجد من نفسه قدرةً على غير السرقة والأخذ بما حفظه، سواء ناسب المقام أم لم يناسب، فيجيء إنشاؤه مسلوب الروح مغسولا. بل المراد من المتعلم أن يعلم تلك الأمثلة الجزئية لتحصل منها صورٌ في ذهنه من كيفية التعبير واختلاف الأساليب، وذلك هو المعبَّر عنه بالذوق المعرَّف عندهم بأنه قوةٌ إدراكية لها اختصاصٌ بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية. - المصنف انظر في بيان معنى الذوق من حيث هو ملكةٌ وكيفية حصوله وعلاقته بالطبع: الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد: كتاب دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، ط۳، ۱۹۲ ۱۹۹۲)، ص ۱۹۹۳ –۷۰۰؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، نشرة بعناية درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط۲، ۱۹۲ ۱۹۲ ۱۹۲)، ص ۱۳۵ – ۲۰۰ .

⁽٢) وقد قالوا ذلك في المفاضلة بين أبي إسحاق الصابي والصاحب بن عباد؛ فإن الصاحب يكتب كها يريد، والصابي يكتب كها يراد منه، وبين الحالين بونٌ بعيد. انظر «معاهد التنصيص» في ترجمة الصابي. - المصنف. والعباسي -صاحب الكتاب المذكور - إنها هو في الحقيقة ناقلٌ عمن سبق، =

صاحب المقامات لمَّا أُحضر من العراق لديوان الإنشاء ببغداد، وكُلِّف كتابتة كتاب أُفحم، حتى قيل فيه:

شَيْخُ لَنَا مِنْ رَبِيعَةِ الْفَرَسِ يَنْتَفُ عُثْنُونَهُ مِنَ الْهُوَسِ أَنْطُقَهُ عُثْنُونَهُ مِنَ الْهُوسِ أَنْطَقَهُ اللهُ بِالْعِرَاقِ كَهَا أَجْمَهُ فِي بَغْدَاد بِالْخُرَسِ(١)

- قال الثعالبي: «وأخبرني ثقاتٌ منهم أبو القاسم علي بن محمد الكرخي، وكان شديد الاختصاص بالصاحب، أنه (أي الصاحب بن عباد) كان كثيرًا ما يقول: كُتّابُ الدنيا وبلغاءُ العصر أربعة: الأستاذ ابن العميد، وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، وأبو إسحاق الصابي، ولو شئتُ لذكرتُ الرابع يعني نفسه.» ثم قال الثعالبي: «أما الترجيح بين هذين الصادين أعني الصاحب والصابي في الكتابة، فقد خاض فيه الخائضون، وأخبَّ المُخِبُّون، ومِنْ أشفي ما سمعتُهُ في ذلك أن الصاحب كان يكتب كها يريد، والصابي يكتب كها يؤمر، وبين الحالين بونُ بعيد. وكيفها جرى الأمر، فها هما، ولقد وقف فلكُ البلاغة بعدهما.» الثعالبي: يتيمة الدهر، ج٢، ص٢٩٢؛ العباسي: الأمر، فها هما، ولقد وقف فلكُ البلاغة بعدهما.» الثعالبي: يتيمة الدهر، ج٢، ص٢٩٢؛ العباسي: ورقمُ «وقم» (الذي هو اسم مدينة) في قوله: «أبها القاضي بقم قد عزلناك فقُمْ»، لم يواته معنى مطابق لمقتضى الحال بحيث يكون اللفظُ بليغًا مبينًا لعلة العزل، فجاء إنشاءُ العزل بدون سبب يستند إليه. وإنها جرَّ الصاحبَ إلى ذلك تطلُّبُ السجع، ولم يكن له من غرض في بدون سبب يستند إليه. وإنها جرَّ الصاحبَ إلى ذلك تطلُّبُ السجع، ولم يكن له من غرض في المعنى الذي أُدِّي في الكلام. فكان القاضي يقول إذا سئل عن سبب عزله: «أنا معزول السّجع من غير جرم ولا سبب.» الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان غير جرم ولا سبب.» الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ۱۹۷۷/ ۱۹۷۷)، ج٤، ص٩٩٨.
- (۱) قال ابن خلكان: «ورأيتُ في بعض المجاميع أن الحريري لما عمل المقامات كان قد عملها أربعين مقامة، وحملها من البصرة إلى بغداد وادعاها، فلم يصدقه في ذلك جماعة من أدباء بغداد، وقالوا: إنها ليست من تصنيفه، بل هي لرجل مغربي من أهل البلاغة مات بالبصرة ووقعت أوراقه إليه فادعاها. فاستدعاه الوزير إلى الديوان، وسأله عن صناعته، فقال: أنا رجل منشئ، فاقترح عليه إنشاء رسالة في واقعة عينها، فانفرد في ناحية من الديوان، وأخذ الدواة والورقة ومكث زمانًا كثيرًا فلم يفتح الله سبحانه عليه بشيء من ذلك، فقام وهو خجلان، وكان في جملة من أنكر دعواه في عملها أبو القاسم علي بن أفلح الشاعر المقدم ذكره. فلما لم يعمل الحريري الرسالة التي اقترحها الوزير، أنشد ابن أفلح، وقيل إن هذين البيتين لأبي محمد بن أحمد المعروف بابن جكينا الحريمي البغدادي، الشاعر المشهور»، ثم ذكر البيتين اللذين أوردهما المصنف، وفيهما «بالمشان» بدل «العراق»، و«رماه» بدل «ألجمه»، و«الديوان» بدل «بغداد». وفيات الأعيان، ج٤، ص٥٥. وانظر رواية للقصة مختلفة الحيثيات في البغدادي: خزانة الأدب، ج٢، ص٤٦٤.

وقولُنا: «على وجه تتمكن به من نفوس المخاطبين بها»، خرج به علمُ اللغة والنحو والصرف؛ إذ لا يُشترط فيها ذلك. وقولنا: «من حيث حسن ربط أجزاء الكلام» إلخ، لإخراج علم البلاغة؛ لأنه لا تُشترط فيه تلك الحيثية. وبذلك فارق هذا الفنُّ بقية فنون الأدب اللساني.

وقولنا: «ما يُستجاد من الألفاظ ويحسن من الأساليب»، إشارةٌ إلى أن من أخصِّ وظائف المنشِئين التدربَ على اختيار أخفِّ الألفاظ استعمالاً و[أحسنِها](١) رونقًا، وتحسينِ أسلوب الخطاب، واختيار ما يُناسِبُ المقامَ منها. وسيأتي الكلامُ على اختيار الألفاظ في القسم اللفظي، والكلامُ على الأساليب بعد هذا.

وقولنا: "مع بلاغته"، لإخراج ما ليس ببليغ، فليس من الإنشاء المبحوث عنه عرفًا، وإنها هو التعبيرُ عن المعاني كيفها اتفق. وذلك لا يتوقَّفُ إلا على معرفة المفردات، وكيفية ربط الكلم بعضها ببعض، والبحثُ عنه في أوليات علمي النحو والصرف.

وموضوعُه (٢) الكلامُ العربي من حيث ربطُ جملِه، ومحاسن كلمه. وبذلك فارق موضوعَ البلاغة؛ إذِ الإنشاء لا يتعلق إلا بالكلام المشتمل على جُمَلٍ كثيرة، ولا يدخل الجملة الواحدة المفيدة. إلا أن بعضَ أبوابٍ من البلاغة لا تخلو من شديد انتسابِ بمسائل (٣) الإنشاء، كالفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وبعض المحسنات البديعية.

واستمدادُه من كلام البلغاء وخطبهم، ورسائلهم، وأشعارهم، وآداب العرب وعوائدهم، ومشهورِ أحوال الأمم المعروفة وأمثالها. قال ابن الأثير في المثل

⁽١) اللفظة التي بين حاصرتين ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

⁽٢) أي الإنشاء.

⁽٣) الأولى أن يقال «انتساب إلى»، إلا أن يكون قصد بلفظ «انتساب» معنى الاتصال لا النسبة.

السائر: "وقد قيل: ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم" (1)، وأهم ما يفتقر إليه أنواع ثمانية: علم العربية، وأمثال العرب العاربة ومن بعدهم، وأيامهم ووقائعهم، والاطلاع على كلام المتقدمين من الكتاب في النظم والنثر وحفظ كثير منها، ومعرفة الأحكام السلطانية، وحفظ القرآن والتدرب به، و[حفظ] مشهور الأخبار النبوية (1).

ولم يكن فنُّ الإنشاء مخصوصًا بالتأليف، ولكنه كان من جملة فنون آداب اللغة العربية، فيوجد بعضُ مسائله متناثرًا في كتب البلاغة ومختارات خطب العرب وملحهم وبدائه أجوبتهم وأمثالهم، فتكون مسائلُه مشمولةً بالرواية من أواخر عصر الدولة الأموية؛ إذ كان ابنُ القرية " قد عُني بنوادر العرب ومُلَحهم. ثم

⁽۱) ابن الأثير: المثل السائر، ج۱، ص۲۷. وقال أيضًا (ص٤٨): «وبالجملة فإن صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التشبث بكل فن من الفنون، حتى إنه يحتاج إلى معرفة ما تقوله النادبة بين النساء والماشطة عند جلوة العروس، وإلى ما يقوله المنادي في السوق على السلعة، فها ظنك بها فوق هذا؟ والسبب في ذلك أنه مؤهل لأن يهيم في كل واد، فيحتاج أن يتعلق بكل فن.»

⁽۲) لخص المصنفُ هنا كلام ابن الأثير في أنواع العلوم التي يُحتاج إليها في صناعة تأليف الكلام: المثل السائر، ج١، ص٢٨-٤٤ الجامع الكبير، ص٢١٨-١٤٠ هذا وقد صنف ابن أبي الحديد كتابًا نقض فيه كتاب «المثل السائر» لابن الأثير، وقال بشأن اشتراط العلوم المذكورة: «أقول: هذا الكلام من أُبَّهَاتِ الكتاب وتزويقاتهم، ولا يُعوِّلُ عليه مُحصِّل. وهذه الفنون التي يذكرها الكتاب، ويزعُمون أن الكتابة مفتقرة إليها، إن أردوا بها ضرورتها لها فهذا باطل؛ لأن سَحبان وقُسًّا وغيرهما من خطباء العرب ما كانت تعرفها، وكذلك مَن كان في أول الإسلام من الخطباء كمعاوية وزياد وغيرهما. وإن أرادوا أنها متممة ومكملة فهذا حق، ولكن عدَمها لا يقتضي سلبَ اسم الكتابة، مع أن كل ما يحتاج إليه الكاتب يحتاج إليه الشاعر، وزيادة.» ابن أبي الحديد: الفلك المدائر على المثل السائر، ملحق بكتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ)، ج٤، ص٤٠ - ١٤.

⁽٣) اسمه أيوب. والقِرِّية -بكسر القاف وكسر الراء مشددة وتشديد التحتية - هي أم جد جد أبيه، قتله الحجاج سنة ٨٤. - المصنف. وقد نقلنا هذه الحاشية من كتاب المصنف «أليس الصبح بقريب» (تحقيق محمد الطاهر الميساوي [حلب/ الخرطوم: دار الملتقى وهيئة الأعمال الفكرية، ط١، دعم ١٤٣١/ ٢٠١٠]، ص ٦٥، الحاشية رقم ٣). وابن القرية هو أبو سليمان أيوب بن زيد بن قيس الهلالي النمري، كان أعرابيًا فصيحًا، واعظًا بليغًا، قتله الحجاج لخروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث في معركة دير الجهاجم. ذكر الطبري في أخبار السنة الرابعة والثهانين أن ابن القرية =

شمُلِت بالتدوين في أوائل الدولة العباسية ضمن كتب أدب العرب، مثل كتب أبي عبيدة وأضرابه. ثم كان بعد مُدرَجًا في كتب بلاغة العربية، إلى أن شب شبابُ ديوان الإنشاء في الدولة العباسية وما تفرع عنها، فأصبح بلغاء الكتاب يميزون مسائلَ هذا الفن بالتدوين، وذلك من منتصف القرن الثالث، فمنهم مَنْ جمع ما صدر عنه من بديع المراسلات أو الخطب أو المقامات، ومنهم مَنْ جمع أفضلَ ما يُؤثر عن العرب ومَنْ يليهم من غرر الخطب وبدائع الجمل، كما صنع الجاحظ في بيانه (توفي سنة ٢٥٥ه)، ومنهم مَنْ جمع أمثال العرب وموجز أقوالهم، كما فعل أبو منصور الثعالبي في جل كتبه (توفي سنة ٤٣٠ه).

ثم جاء الذين حاموا حول ضبطِ الأصول وتدوين القواعد، فمزجوا الفنَّ بمسائل علوم البلاغة والمحسنات، وأكثروا فيها عدا ذلك من الوصاية بتتبع منشآت البلغاء من الكتاب، وأتوا بجملة منها، ووازنوا بينها، لتحصل للمتعلم ملكةٌ يقتدر بها على تمييز الحسن من غيره، والنسج على منوال ما يراه حسنا. وفي هذه الطريقه ظهرت أفضلُ كتب الفن وأقربُها إلى الطريقة التعليمية، كها فعل ابنُ الأثير، وسبقه لذلك أبو هلال العسكري في «كتاب الصناعتين» (توفيَّ سنة ٣٩٥هـ). وعلى وقع خطاهم اقتفى السالكون المطولون كتبهم والمقصرون.

التحق بعد هزيمة ابن الأشعث بحوشب بن يزيد عامل الحجاج على الكوفة فاستحضره الحجاج، فكان مما قال له ابن القرية: «أقلني عثرتي واسقني ريقي؛ فإنه ليس جواد إلا له كبوة، ولا شجاع إلا له هبوة، ولا صارم إلا له نبوة، فقال الحجاج: كلا والله لأرينك جهنم. قال: فأرحني فإني أجد حرها»، فأمر به الحجاج فضربت عنقه، فلما رآه قتيلاً قال: «لو كنا تركنا ابن القرية حتى نسمع من كلامه!» الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص٣٥٥-٣٨٦. وانظر ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: الكامل في التاريخ، تصحيح عمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧/١٤٠٧)، ج٤، ص٢٢٤.

وملكةُ الإنشاء تُكتَسبُ من جهة المعنى ومن جهة ما يعبر عن المعنى، وهو اللفظ والكتابة (١). فالأولُ ينحصر في معرفة إيجاد المعنى في الفكر، وترتيبه، والاستنتاج منه. والثاني يبحث عن حال اللفظ، ومناسبته للمعنى مفردًا أو مركبًا، وذلك أصولُ أساليب الكتابة.

هذا وللإنشاء فضيلةٌ واضحة؛ فإنه لم يخل عصرٌ من رجال تمكّنوا من سَوْقِ غيرهم بعِصِيَّ آرائهم، ففي الحديث: "إن من البيان لسحرا." (٢) وقد اختار الله تعالى المعجزة لأصحاب اللسان العربي بلاغة القرآن. وقديمًا ما عالج ديموستين (٣) –الخطيبُ اليوناني – من العناء ليتدرَّب على الخطابة التي تمكّن بها بعدُ من قهر فيليبوس ملك مقدونيا ووالد الإسكندر. وسمع أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب في زياد بن أبي سفيان –وكان يومئذ لا يُدعى لأبيه – يخطب في زمن عمر في فقال: "لو كان هذا الفتى قرشيًا لساق العربَ بعصاه." ولولا مكانة عبد الله ابن المقفع الشهير في الكتابة لما سلم عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس أخو السفاح من غدر الشهير في الكتابة لما سلم عبد الله بن عبد الله بن عباس أخو السفاح من غدر

⁽١) اعلم أن مقامَ الكتابة في فنِّ الإنشاء غيرُ مقام القول، فقد يحسن في الكتابة ما لا يحسن في الخطابة، أو في المحادثة والعكس. فلا يصح أن يكتب المرء كما يقول، ولا العكس. - المصنف.

⁽٢) سبق تخريجه.

⁽٣) ديموستين Demosthenes زعيم يوناني ولد في أثينا عام ٣٨٤ قبل الميلاد، كان خطيبًا مصقعًا، ورجلَ دولة مشهور. درس وحفظ خطبَ السابقين عليه من أكابر خطباء اليونان، وكان لخطبه أثرٌ بالغ في تحريك الثورة في مدينة أثينا ضد ملك مقدونيا الإسكندر الأكبر. وقد استغل ديموستين مهارته الخطابة في المرافعة عن موكليه أمام المحاكم، وفي كشف أوضاع الظلم والفساد التي كانت سائدة في أثينا. توفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد.

⁽٤) الصحيح أن قائلَ هذا الكلام هو عمرو بن العاص لا علي بن أبي طالب. ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ٣٤٢ (وفيه أن أبا سفيان قال معقبًا على كلام ابن العاص: «أما والله إني لأعرف الذي وضعه في رحم أمه.»)؛ الوطواط، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي: غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ص ٩٥.

ابن أخيه أبي جعفر المنصور، فإن ابنَ المقفع كتب له على المنصور عهدًا لم يترك للمنصور فيه مدخلاً للخيانة إلا سده عليه (١٠).

كيفيت الإنشاء للمعنى

الإنشاءُ كاسمه إحداثُ معانٍ منسَّقةٍ ومُفْرَغَة في غرضٍ مطلوب، فإذا أُحْسِنَ وصلُها وجمعُها جاء الإنشاءُ كاملا. وأساسُ ذلك ثلاثةُ أمور: المعنى الأساسي، وتفصيله، وإيضاحه.

أما المعنى الأساسيُّ فهو الموضوعُ الذي يجول فيه الفِكْرُ، ويجيش به الخاطر، وهو غرضٌ إجمالي يجب إحضارُه على إجماله، ثم يشرع في بيانه وإقناع السامعين به. فهو نظيرُ المطلوب في اصطلاح المناطقة، أعني ما يُقام عليه البرهان. وهو في اصطلاح الكتاب ما تترجَم به الرسالة، أو تُعَنْونُ به المقالة، مثل قولنا: العلمُ أساس العمران، والاتحاد سبب القوة. ولا نريد من إجماله كونَه بسيطًا، وإنها نريد أنه غيرُ ملحوظٍ فيه التفريعُ ابتداء.

وأما تفصيلُ المعنى، فهو التبصُّرُ في تقاسيمه وفروعه، وتفكيكُه بإطالة النظر فيه، للتنبه إلى ما ينحلُّ إليه من الحقائق، والأدلة، والمرغِّبات أو المنفِّرات.

⁽۱) كان ابن المقفع كاتبًا لعيسى بن علي أخي عبدالله المذكور، وكان عبدالله قد وقعت بينه وبين أبي جعفر المنصور إحنٌ هزمه فيها أبو جعفر المنصور، ففر إلى البصرة متواريًا عند أخيه عيسى، ثم سأل الأمان من المنصور فبذل له الأمان ناويًا الغدر به، فسأل عبدالله ابنَ المقفع أن يكتبَ له عهدًا وثيقًا على المنصور ليمضيه له، فكتب له عهدًا لم يُبْقِ للمنصور به مدخلاً إلى الغدر إلا سده عليه. وابن المقفع هو عبدالله بن داذ جنشنش، أصله من خراسان. ولما أسلم سُمِّي عبدالله، ولقب أبوه بالمقفع؛ لأن الحجاج ضربه حتى تقفعت يده، أي تشنجت يده. توُفِّي عبدالله سنة ١٧٣ ه مغتالاً في دار أمير البصرة المعزول سفيان بن عيينة المهلبي، وشهد له الخليلُ بالعلم والأدب. - المصنف. قيل اجتمع ابن المقفع بالخليل، «فلم افترقا قيل للخليل: كيف رأيتَه؟ فقال: علمُه أكثر من عقله. وقيل لابن المقفع: كيف رأيتَ الخليل؟ فقال: عقلُه أكثر من علمه. " وفيات الأعيان، ج٢، ص١٥١.

وأما الإيضاحُ فهو شرح تلك المعاني، وذكر أدلتها وفروعها، ليمكن حينئذ التعبيرُ عنها بوجهٍ سهل التصور للسامعين. فإذا حصل ذلك، لم يبق إلا كسوُ تلك المعاني بالألفاظ، فتسهلُ الإفاضةُ في إنشاء الموضوع المراد على حد ما قيل: «فإن وجدتَ لسانًا قائلاً فقل»(١).

نُقِل عن عبدالله ابن المعتز أنه قال: «إن البلاغة بثلاثة أمور: أن تغوص لحظة القلب في أعهاق الفكر، وتجمع بين ما غاب وما حضر. ثم يعود القلب على ما أُعمِل فيه الفكر، فيُحكم سياق المعاني ويحسن تنضيدها. ثم يبديه بألفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكمال محاسنها.»(٢)

واعلمْ أنه قلما يستطيع الكاتبُ أو الخطيب أن يتناولَ الموضوعَ من أوله إلى نهايته دفعةً واحدة، فإن هو كلَّف عقلَه ذلك أرهقه ضَجَرًا، ولا سيما عند تشعُّب

وَقَدْ وَجَدْتَ مَجَالَ الْقَوْلِ ذَا سَعَةٍ فَإِنْ وَجَدْتَ لِسَانًا قَائِلاً فَقُلِ

أَجَابَنِي دَمْعِي وَمَا الدَّاعِي سِوَى طَلَلٍ دَعَا فَلَبَّاهُ قَبْلَ الرَّكْبِ والإِبِلِ البِيلِ البِيلِ البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٢٠٥.

(۲) ذكر لويس شيخو هذا التعريف للبلاغة ناسبًا إياه إلى كل من ابن المعتز والشيباني، وذلك في معرض كلامة على أصول الخطابة. اليسوعي، الأب لويس شيخو: كتاب علم الأدب، ج٢: في علم الخطابة (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ط٣، ١٩٢٦)، ص١٣. وقريبٌ منه ما أورده الحصري: «قال أبو العباس ابن المعتز: لحظةُ القلب أسرع خطرة من لحظة العين، وأبعدُ مجالاً، وهي الغائصة في أعماق أودية الفكر، والمتأملة لوجوه العواقب، والجامعة بين ما غاب وما حضر، والميزانُ الشاهدُ على ما نفع وضر، والقلبُ كالمملي للكلام على اللسان إذا نطق، واليد إذا كتبت، والعاقل يكسو المعاني وشي الكلام في قلبه، ثم يبديها بألفاظ كواس في أحسن زينة، والجاهل يستعجل بإظهار المعاني قبل العناية بتزيين معارضها، واستكمال محاسنها.» الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق صلاح الدين الهواري (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ج١، ١٤٦.

⁽١) هذا عجز البيت الخامس من قصيدة للمتنبي يمدح فيها سيف الدولة ويعتذر إليه، وذلك في سنة ٣٤١هـ:

الموضوع، وكثرة المعاني فيه، فيكاد ييأس من المقدرة عليه؛ إذ تلوح له معانٍ كثيرة فيروعه انتشارُها، ولا يدري كيف يبتدئها. ولكنه إنِ اتبع هاته الطريقة المشروحة، ورتَّب المعاني الأساسية، وآخى بين المعاني الفرعية التي هي من نوع واحد وأحسن ترتيبَها، فذلك وقتُ رفع القلم من الدواة للكتابة أو وقت الانتصاب للخطابة؛ لأن ثمار الفكر قد أينعتْ وآن قطافها.

مثال للتمرين:

كتب ابنُ الأثير في الزهد في الدنيا ما يأتي: «الناسُ في الدنيا أبناءُ الساعة الراهنة، وكها أن النفوسَ ليست فيها بقاطنة فكذلك الأحوالُ ليست بقاطنة (1) [ولهذا كانت المآتِمُ بها كالأعراس، يتفرق نديُّ جمعها، فهذه تُنْسِي ما مضى من لذة سرورها، وهذه تُنْسِي ما مضى من ألمَ فَجعها]. ولا شبية لها على ذلك إلا الأحلامُ يتلاشى خيالها عاجلاً، وتجعل اليقظةُ حقّها باطلاً، وما ينبغي حينئذ أن يُفرح بها مقبلةً، ولا يُؤسَى عليها مدبرة، وكلُّ ما تراه العينُ منها ثم يذهب فكأنها لم تره. وغايةُ مطلوبِ الإنسان منها أن يُمَدَّ له في مُدة عُمُره، وَيُمْلى له في امتداد كُثْره. أما تعميرُه فيعترضه المشيبُ الذي هو عدمٌ في وُجود، وهو أخُو الموتِ في كلِّ شيءٍ إلا في سكنى اللحود، [فالجوارح التي يُدرك بها الشهوات تُرى وكلُّ منها قد تحوَّل، في سكنى اللحود، [فالجوارح التي يُدرك بها الشهوات تُرى وكلُّ منها قد تحوَّل، وأصبح كالطلل الدارس الذي ليس عنده من مُعَوَّل، فلاَ لَيْلى بِليّلَى ولا النَّوَّار بالنَّوَّار، ولا الأساعُ أساع ولا الأبصارُ أبصار.] وأما مالُهُ فإن أمسكهُ فهو عرضة لوارثٍ يأكلُه، أو لحادثٍ يستأُصِله، وإن أنفقهُ كان عليه في الحلال حسابًا وفي الحرام عقابًا. فهذه زهرةُ الدنيا الناضرة، وهذه عقباها الخاسرة.) (1)

⁽١) أي مقيمة وباقية أو دائمة.

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٢١-١٢٢.

فقوله: «وما ينبغي حينئذ أن يُفرَح بها مقبلة، ولا يُؤسَى عليها مدبرة»، هو المعنى الأساسي. وقوله في الدنيا: «ولا شبيه لها إلا الأحلام...» إلخ الفقرات، وقوله: «وهو أخو الموت في كل شيء...» إلخ الفقرة، من قبيل إيضاح المعنى. وقوله: «الناس في الدنيا»، وقوله: «وكل ما تراه العين» مع بقية الكلام، ذلك كله من قبيل تفصيل المعنى. وقد خلط ترتيبها خلطًا تظهر به مقدرة المتعلم عند تمييز بعضها من بعض بحسب المراتب الثلاث المذكورة.

أساليب الإنشاء:

للإنشاء أساليبُ متنوعةٌ باختلاف الأغراض، والمعنيُّ باختلاف أساليب الإنشاء اختلافُ مستعمَل الألفاظ، واختلافُ كيفيةِ ربطِ الجُمَل تبعًا لاختلاف الأغراض. وذلك أمرٌ وراء اختلافِ المعاني واختلاف مقتضيات الأحوال، المدوَّنُ لأولها علمُ اللغة والنحو والصرف، ولثانيها علم البلاغة، وهو الأمرُ الذي إذا حصل جاء الكلامُ عربيًّا، وبضياعه تضيع اللهجةُ العربية مع بقاء المفردات اللغوية، وبقاء قواعد فن البلاغة (۱). ولهذا لا تجد مشابهةً بين كلام المتكلّفين من الأدباء

⁽۱) لأن اللغة ألفاظٌ مفردة، وجمل مركبة، وكيفية نظم الجمل. فإذا عرف الإنسانُ المفرداتِ من علم اللغة والتصريف، وعرف التركيب من علم النحو، وعرف ما يجب تقديمُه وتأخيره وحذفه ونحوه من علم البلاغة، استطاع أن يأتي بكلام مفيد، كها نقل الجاحظ في «البيان» أن رجلاً يدعى نفيسًا قال لغلام الجاحظ: «الناس ويلك أنت حياء كلهم أقل» [الجاحظ: البيان والتبيين، ج٢/٤، ص١٦]، يريد أنت أقل حياء من جميع الناس، ويلك. فهذا عرف المفردات، ولم يعرف ترتيب التركيب، ويسمى هذا بالتعقيد، فبمعرفة قواعد النحو والبلاغة يحترز عن هذا. ويبقى النظرُ في نظم الكلام وربط بعض جمله ببعض، وهو فن الإنشاء. وليس في علم البلاغة من قواعد ذلك إلا مسائلُ غير كثيرة، كمسائل الفصل والوصل والإيجاز والإطناب، ومسائل التخلص والاقتضاب، وبعض المحسنات المعنوية. ومع ذلك فإن الإحاطة بقواعد البلاغة لا تفيد وحدها إنشاء كلام عربي بليغ، ألاتري أنه قلها وجدنا مشابهة بين كلام المولدين وكلام العرب؟ وذلك لقلة حفظ النشر العربي، وترى الشعر أشبة بالشعر العربي من النثر بالنثر العربي. وما سبب ذلك إلا كثرةُ ما حُفظ من النثر. ولولا القرآن لما بقي مَنْ يستطيع أن ينشئ إنشاء عربيًا نثريًا، غير أن ذلك لا يكفي في استيعاب جميع الأساليب. - المصنف.

وكلام العرب ومَنْ يليهم من البلغاء من أهل اللسان. وأحسنُ قولٍ يُفْصِح عن هذا قولُ الشيخ عبد القاهر رحمه الله في دلائل الإعجاز: «إن النظمَ هو توخي معاني النحو فيها بين الكلم على حسب الأغراض.» (١) وطريقُ علم ذلك هو عرضُ الأساليب المختلفة من كلام البلغاء على المتعلِّمين ليحصلَ لهم من اختلاف أمثلتها صورٌ متنوِّعة يلوح لأذهانهم منها وقتَ محاولة الإنشاء أنموذجٌ فيها يصلح له من الأغراض، وهو الذي سميناه فيها مضى بـ «القوالب غير الجزئية».

ألا ترى أن النبي على لما راجعه بعض المسلمين في دية الجنين بقوله: «كيف نُودِي مَنْ لا شرِبَ ولا أكل، ولا نطَقَ ولا استهل؟ فمثل ذلك يُطل»، قال له على وجهِ التوبيخ: «أسَجْعًا كسجع الكُهَّان» (٢)، فعاب منه الأسلوبَ وإن كان كلامُه عربيًّا

⁽۱) لم أعثر على هذه العبارة بعينها في الدلائل، ولكن جاء فيه ما هو قريب منها كقوله: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامَك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي بُمِجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تُخِل بشيء منها»، «وإذ قد عرفت أن أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقث عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها. ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام.» الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٨١ و ٨٧. وقد ساق المصنف كلام الجرجاني بمعناه لا بلفظه.

⁽۲) أخرج مسلم عن أبي هريرة قال: «اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله على فقضى رسول الله الله الله أن دية جنينها غُرة: عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، ووَرَّتُها ولدَها ومَنْ معهم. فقال حَلُ بن النابغة الهذلي: يا رسول الله، كيف أغْرَمُ مَنْ لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل؟ فمثلُ ذلك يُطلّ، فقال رسول الله على: «إنها هذا من إخوان الكهان»، من أجل سجعه الذي سجع.» وأخرج عن عن المغيرة بن شعبة قال: «ضربت امرأة ضرتها بعمود فسطاط وهي حبلي فقتلتها قال وإحداهما لحيانية قال فجعل رسول الله على دية من لا أكل ولا شرب ولا استهل؟ فمثلُ ذلك يُطلَ. فقال رسول الله على: «أسجع كسجع الأعراب؟» قال: وجعل عليهم الدية.» صحيح مسلم، «كتاب اقسامة والمحاربين والقصاص والديات»، الحديثان ١٦٨١ (٣٦) و١٦٨٢)، ص

بليغا. وقد جادل عتبة بن ربيعة (١) قريشًا حين أجمعوا على أن يعتذروا لوفود العرب عام ظهور دعوة النبي على إلى الله بالقرآن بأن يقولوا: هو شعر أو كهانة أو سحر، فقال لهم: «والله ما هو بزَمْزَمَةِ الكاهن، ولقد عرفت الشعر ورجزَه وقصيدَه فها هو بشيء من ذلك، وما هو بكلام بشر» (١)، ففرق بين آيات القرآن وغيره باختلاف الأسلوب.

ومن الغلط أن يقتصرَ متعلِّمُ الإنشاء على أسلوبٍ واحدٍ يعكف عليه، مثل أن يقتصر على أسلوب «مقامات الحريري» أو «رسائل ابن الخطيب»⁽⁷⁾ أو غيرها، فلا يرتسم في ذهنه إلا ذلك، حتى إذا أراد أن ينشئ لم يستطع أن يعدو ذلك الأسلوب مع أنه لا يحسن في جميع مواقع الإنشاء. كما أنه لا يحسن أن يقتصر على نوعٍ من أنواع الإنشاء الأدبي كالرسائل فقط، فإن للإنشاء أنواعًا كثيرة.

فمن أنواعه المراسلة، والخطابة، والمحادثة، والتصنيف، والمقامات، والوصف. وكلُّها فنونٌ كثيرة، ويجيء الإنشاء فيها نظمًا ونثرًا، ولكلِّ منها لهجةٌ وأسلوبٌ يخالف ما لغيره. فلا بدَّ من ممارسة طُرُق البُلغاء في هاته الأنواع وفنونها، ليحصلَ للمهارس ذوقٌ وملكةٌ يستطيع بها أن يعرف ما يجب في كلَّ مقام من هاته المقامات بحسب العصور والعوائد⁽¹⁾. فليس ما يحسن للشاعر أو الخطيب يحسن للمؤرِّخ، فلو أن

⁽١) الصواب أن الذي فعل ذلك هو الوليد بن المغرة، لا عتبة بن ربيعة.

⁽۲) ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار: سيرة ابن إسحاق المسهاة كتاب المبتدإ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله (فاس: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٣٩٦/١٩٩٦)، ص١٣١ – ١٣٢؛ ابن هشام: السيرة النبوية، ج١/١، ص٢١٦. وقد نسب مثلُ هذا إلى النضر بن الحارث بن كلدة، كها ذكر ابن إسحاق (ص١٨١ – ١٨١).

⁽٣) الحريري صاحب المقامات معروف، ولسان الدين ابن الخطيب ستأتي ترجمته في حاشية على «شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي»، ولكن نذكر من رسائله هنا «ريحانة الكتاب ونجعة المرتاب»، و«خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف».

⁽٤) لهذا نرى الكتابَ والشعراء من أهل العصور الإسلامية الأولى قد ابتدعوا في الإنشاء، وابتكروا المعاني، وفاقوا إنشاء العرب الأولين بالرقة وحسن الصفات. ونرى من جاء بعدهم يكتبون كلامًا حسنًا، ولكن قلمًا وجدنا منهم مَنْ يُشبه إنشاؤه الإنشاء العربي. وذلك لأن كتاب العصور الأولى =

أبا نصر العتبي وهب محاسنَ إنشائه لغير كتاب «التاريخ اليميني» لمَا قصرت شهرتُه عن شهرة الحريري(١)، ولكنه غلط في الوضع.

قال بشرُ بن المعتمر (٢): «ينبغي للمتكلم أن يعرفَ أقدارَ المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلامًا، ولكلِّ حالة من ذلك مقامًا، حتى يقسم أقدارَ الكلام على أقدار المعاني، وأقدارَ المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات. فإن كان خطيبًا (٣) تجنب ألفاظ المتكلمين (علماء الكلام)، [كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام] واصفًا أو مجيبًا أو سائلاً، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين. (٤)

الم السعت لديهم دائرةُ المكاتبات، ولم يكن أسلوبُ المراسلة فاشيًا فيها قبل الإسلام، تمكنوا لكونهم من العرب أن يمنحوه أسلوبًا يناسبه ويفارق أسلوبَ الخطابة والمحادثة، مثل ما تراه في كتب الخلفاء الراشدين والأمويين، وترى مخالفتها لكيفية الكتب التي كانت تصدر من النبي على وكذلك يجب الاقتداء بهم مهها حدث فنَّ جديد، فيَسُنُ بُلغاءُ الكتاب لذلك الفن أسلوبًا يناسبه، ويخالف أسلوبَ غيره من الفنون، مع الاحتفاظ على الخصائص العربية. وسيأتي تفصيلُ هذا، وبيانُ خصائص كلِّ فنِّ من فنون الإنشاء. - المصنف.

⁽۱) أبو نصر العتبي محمد بن عبد الجبار ألف «التاريخ اليميني»، نسبةً إلى يمين الدين محمود بن سُبكُتكين الغزنوي، فاتح بلاد الهند. - المصنف. أقول: كان العتبي أديبًا ومؤرخًا بارزًا ومن المقربين للسلطان المذكور. توفي سنة ٤٢٧هـ. أما كتابه المذكور فقد نُشر سنة ١٨٥٧ بمدينة فيينا بعناية المستشرق ثيودور نولدكه، ونشرته بشرح أحمد بن علي المنيني الحنفي المطبعةُ الوهبية بمصر سنة ١٨٥٦هـ في جزئين بعنوان «الفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي». وأصدرت دار الطليعة ببيروت سنة ٢٠٠٤ طبعة محققة لتاريخ العتبي بعناية إحسان ذنون عبد اللطيف الثامري.

⁽٢) هو أبو سهل بشر بن المعتمر، الكوفي ثم البغدادي، شيّخ المعتزلة، كان أخباريًّا، شاعرًا، فيلسوفًا، له قصيدة في مجلد تام، كان ذكيًّا فطِنًا، توفي سنة ٢٢٠ه.

⁽٣) أي مقام خطابة عام تتفاوت طبقات المستمعين فيه، لا مقام خاص بأهل الصنعة من علماء الكلام.

⁽٤) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٠٠. والمقطع الذي أورده المصنف لبشر جزء من كلام له طويل في معنى الخطابة وشروطها (ص٩٨-١٠١). وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف.

القسم الأول: [الإنشاء] المعنوي(١)

إنها يُنْشِئُ المنشِئُ معانيَ يُعبِّر عنها بألفاظ، فهادةُ الإنشاء هو المعنى، واللفظ ظرفٌ له. فإذا حاول الكاتبُ حتى ابتكر شريفَ المعاني، أطاعته الألفاظُ، وجاء إنشاؤه متينًا واضحًا. ولأمرٍ مَّا تفاوت البلغاءُ والشعراء من العرب في الإجادة، مع أنهم ينطِقون بلغة واحدة لا يتفاوتون في العلم بها وبخصائصها، وإنها تفاوتُهم في ابتكار المعاني والنباهة في التعبير عنها. وكذلك الأمرُ فيمن بعدهم من المولَّدين، فقد تجد الإمامَ في اللغة لا يستطيع إنشاءَ رسالة ينشئها مَنْ هو دونه علمًا، كما قيل "إن ابن دريد شاعر العلماء"، مع أن كثيرًا عِمَّنْ هو دونه أجودُ منه شعرًا بكثير (٢).

قال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز: «[فقد اتضح إذن اتضاحًا لا يدع للشك مجالاً] أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي

⁽١) قسم ابن الأثير وغيرُه كتبَهم في الإنشاء إلى قسمين: معنوي ولفظي، تبعًا لتقسيم علماء علم البديع، وهو تقسيمٌ وجيه. ولذلك اتبعناهم. - المصنف.

⁽٢) كذا قال ابن الأثير في المثل السائر. - المصنف. قال ابن الأثير في سياق كلامه على الصناعة اللفظية والتمييز بين الفصيح والوحشي من الألفاظ: «ومما ترقص الأسماع له ويرن على صفحات القلوب قول يزيد بن الطثرية في محبوبته من جرم:

بنفُ سِي مَسنْ لَوْ مَسرَّ بَسرْ دُبَنَانِ فِ عَسلَى كَبِدِي كَانَتُ شَفَاءً أَنَاملُ فَوَمَسنْ هَابَنِي فِي كُلِ شَيْءٍ وَهِبْتُ فَ فَلاَ هُلَو يُعْطِينِ فِي كُلْ أَنَا سَائِلُهُ وَإِذَا كَانَ هذا قول ساكن في الفلاة لا يرى إلا شيحة أو قيصومة ولا يأكل إلا ضبًّا أو يربوعًا، فها بال قوم سكنوا الحضر ووجدوا رقة العيس [كذا في الأصل، ولعلها: العيش] يتعاطون وحشيً الألفاظ وشظف العبارات؟! ولا يخلد إلى ذلك إلا إما جاهلٌ بأسرار الفصاحة وإما عاجزٌ عن سلوك طريقها؛ فإن كل أحد ممن شدا شيئًا من علم الأدب يمكنه أن يأتي بالوحشي من الكلام، وذاك أنه يلتقطه من كتب اللغة أو يتلقفه من أربابها. وأما الفصيح المتصف بصفة الملاحة، فإنه لا يقدر عليه، ولو قدر عليه لما علم أين يضع يده في تأليفه وسبكه. فإن مارى في ذلك ممار، فلينظر إلى أشعار علياء الأدب، وإذا نظرت إلى شعره وجدته بالنسبة إلى شعر الشعراء المجيدين منحطًا مع أن أولئك علماء الأدب، وإذا نظرت إلى شعره وجدته بالنسبة إلى شعر الشعراء المجيدين منحطًا مع أن أولئك الشعراء لم يعرفوا من علم الأدب عشر معشار ما علمه.» المثل السائر، ج١، ص١٧٨.

كَلِمٌ مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك. (۱) فيدخل في قوله (وما أشبه ذلك) ما ذكرناه هنا، وقد بسط هذا وكرره في مواضع من (دلائل الإعجاز). وقال التفتازاني في شرح قول المفتاح: (وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن لا تكون المعاني توابع الألفاظ (۱) ما نصُّه: (إن المعاني إذا تُركت على سجيتها طَلبَتْ لأنفسها ألفاظً تليق بها، فيحسُن اللفظُ والمعنى جميعًا. وإذا أُتِي بالألفاظ متكلَّفةً وجُعلت المعاني تابعة لها، فات الحسنُ لفواتِ ما هو المقصد الأصلي والغرض الأولي، بل ربها صارت جهةُ حُسْنِ الكلام جهةَ قبحٍ لكون الكلام كظاهر فالغرض الأولي، بل ربها صارت جهةُ حُسْنِ الكلام جهةَ قبحٍ لكون الكلام كظاهر فالغرض الأولي، بل ربها صارت جهةُ حُسْنِ الكلام جهةَ قبحٍ لكون الكلام كظاهر في باطنِ مُشَوَّه. (۱)

فيجب على المتعلِّم الاهتهامُ أولَ الأمر بإيجاد المعاني، والبحثُ عن الحَسَن منها، ومحاولةُ التعبير عن الحوادث والصفات ومظاهر المخلوقات، فإن ذلك أسهلُ تناولا. ثم يرتقي إلى التعبير عن الوجدانيات النفسية، ثم إلى التعبير عن الحقائق الحِكْمِية ونحوها. ولا ينبغي للمتعلِّم أن يجعل جلَّ عنايته باقتباس آثار الكاتبين ونقل معانيهم؛ لأن اعتهادَ ذلك يُصَيِّره غيرَ قادرٍ على مجاوزة معاني السالفين. نعم، يجوز له ذلك في ابتداء التعلم إذا لم يستطع في وقت من الأوقات إحضارَ معنى أن يأخذ رسالة أو شعرًا، فيحوي معانيه دون ألفاظه، ثم يُكلِّف نفسَه التعبيرَ عنه.

⁽١) الجرجانى: دلائل الإعجاز، ص٤٦. وما بين الحاصرتين من كلام الجرجاني، ولم يورده المصنف.

⁽٢) أورد المصنف كلام السكاكي بشيء من التصرف، ولفظه: «وأصل الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني لا أن تكون المعاني لها توابع.» مفتاح العلوم، ص٥٤٦ ٣٨٧ (نشرة هنداوي).

⁽٣) ساق المصنف كلام التفتازاني بتصرف، ولفظه: «أي: لا تكون المعاني توابع للألفظ؛ زذلك لأن المعاني إذا تُركت على سجيتها طَلبَتْ لأنفسها ألفاظًا تليق بها، فيحسن اللفظ والمعنى جميعًا، وإن أتى بألفاظ متكلفة مصنوعة، وجعل المعاني تابعة لها كان كظاهر مموه على باطن مشوه، ولباس حسن على منظر قبيح، وغمد من ذهب على نصل من خشب.» التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢/١٤٢٢)، ص٧٠٦.

ولا بد أن يكون ذلك مراد ابن الأثير في كتابه «الجامع الكبير» إذ قال: «يجب على المبتدئ في هذا الفنِّ [والمترشِّح له إذا آتاه الله طبعًا مُجيبًا، وقريحةً مواتية، وكان مستكملاً لمعرفة ما يجب على المؤلِّف معرفتُه مما أشرنا إليه في صدر هذا الكتاب]، أن يأخذ رسالةً من الرسائل، أو قصيدةً من الشعر، يقف على معانيها، ويتدبر أوائلها وأواخرها، ويقرر ذلك في قلبه، ثم يكلف نفسه عمل مثلِها مما هو في معناها، ويأخذ تلك الألفاظ [التي فيها] ويقيم عوض كل لفظة منها لفظةً من عنده تسد مسدَّها(۱)، [وتؤدي المعنى المندرج تحتها].»(۲)

والنظرُ في تعيين هاته المواضيع لمدرِّس فن الإنشاء.

تعريف المعنى وتقسيمه

عرَّف السد الجرجاني المعنى «بأنه الصورةُ الذهنية من حيثُ تُقصَد من اللفظ فهمًا أو إفهامًا» (٣)، وفوائد القيود ظاهرة. ثم ان المعنى ينقسم إلى بسيط ومكيَّف (٤): فالبسيط هو الخالي عن التحسين ويسمى الخاطر، سواء كان مشهورًا نحو العلم النافع، أم كان عزيزًا نحو «الصمت حكمة»، و «الجِدَةُ عونٌ على المروءة» (والمُكيَّف هو الذي زِيدَ فيه تنميقٌ من خصوصياتِ الكلام الإفادةِ محاسنَ للمعنى

⁽١) سيأتي أن هذه الطريقة نافعة في الارتياض والتمرن وما حكي عن القاضي الفاضل هنالك. - المصنف.

⁽٢) ابن الأثير: الجامع الكبير، ص ١٤٧. وما بين الحاصر تين من كلام ابن الأثير ولم يورده المصنف.

⁽٣) سأق المُصنفُ كلامَ الجرجاني بالمعنى لا باللفظ مع اختصار، ونصه: «المعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ. والصورة الحاصلة في العقل من حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما.» الجرجاني، علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، ط١، الشريف: ٢٠٠٣)، ص٧٠٣.

⁽٤) لم أقف على هذا التقسيم للمعنى فيها اطلعت عليه من كتب الأقدمين، وربها يكون المقصود بالمعنى المكيف المعنى المركب؛ إذ جعله في قبالة المعنى البسيط، على أن شرح المصنف له بيِّنُ المقصود.

⁽٥) الجِدَةُ: المال، أو الغنى واليسار. ويُنسب إلى لبيد بن عُطارد التميمي في قصة حكاها ابن عساكر أنه قال: «نعم العونُ عَلَى المروءة الجِدَةُ.» تاريخ دمشق، ج ٥٠، ص ٢٩٢. ولبيد بن عطارد من وجوه بني تميم، وكان في وفدهم الذين قدموا على رسول الله ﷺ وأسلموا سنة تسع للهجرة.

وتقرير له، كالاستعارة في مثل: «لا يُلدغ المؤمن من حجر مرتين»^(۱)، و «الإحسانُ سلاح النصر». وكذلك التقديم لإفادة الحصر ونحو ذلك، وقد يسمى بالشعور ما كان دقيقًا خفيًّا كالمعانى الشعرية.

صفات المعنى

للمعنى ثلاثُ صفاتٍ لِجُسْنِه يجب توخِّيها، وهي الوضوحُ والسَّدادُ والشَّرف.

أما الوضوحُ فهو سهولةُ مأخذه من قول صاحبه، بأن يخلُوَ عن اللَّبس، وعن التعقيد المعنوي، وعن الكنايات الخفية -وقد تكفل ببيانها علم البلاغة- إلا إذا كان في مقامٍ يُراد فيه الإخفاءُ أو التشكيك، فيجوز من اللبس والكناية ما هو خفيف. والأحسن أن يكون المعنى المطلوبُ أظهرَ من الآخر. فمن هذا قولُ المتنبي في كافور:

وَمَا طَرَبِي لَّا رَأَيْتُ كَ بِدْعَةً لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَاكَ فَأَطْرَبُ (٢)

قال أبو الفتح ابن جني: «قرأت على أبي الطيب ديوانه إلى أن وصلت إلى هذا البيت فقلت له: يا أبا الطيب ما زدتَ على أن جعلته أبا زَنَّة، فضحك لقولي.»(٣)

⁽۱) عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هريرة ، قال رسول الله ﷺ: «لا يُلدغ المؤمن من جحرٍ واحد مرتين.» صحيح البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث ٦١٣٣، ص ١٠٦٨؛ صحيح مسلم «كتاب الزهد والرقائق»، الحديث ٢٩٩٨، ص ١١٤٤؛ سُنَن أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٩٩٨، ص ٧٦٣.

⁽٢) البيت هو الثالث والأربعون من قصيدة من سبعة وأربعين بيتًا قالها المتنبي في مدح كافور الإخشيدي. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج١، ص٢١١.

⁽٣) ونص كلام أبي الفتح هو: «لما قرأتُ عليه هذا البيت، قلتُ له: أجعلتَ الرجلَ أبا زَنة؟ فضحك لذلك.» ثم قال: «وهذا البيت، وإن كان ظاهره مديحًا، فإنه إلى الهُرَء أقرب.» ابن جني، أبو الفتح عثمان: الفَسْر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا رجب (دمشق: دار الينابيع، ط١، ٢٠٠٤)، ج١، ص٥٨٣. وأبو زنة هو القرد. وقال ابن جني في موضع آخر مستخلصًا ما يشبه أن يكون قانونًا عامًّا في شعر المتنبي: «وهذا مذهبه في أكثر شعره؛ لأنه يطوي المديحَ على هجاء، حذقًا منه بصنعة الشعر وتداهيًا في القول.» الفسر، ج١، ص١٠٠١. وسعيًا لإثبات هذه النظرية، سعى بعضهم لقلب ما مدح به المتنبي كافور الإخشيدي هجاء. انظر: عبد الرحن

وكذلك في مقام المزح أو الاستخفاف، مثل ما ذُكِر عن إياس القاضي مع الذي قال له: أين القاضي؟ فقال: بينك وبين الحائط، إلى أن قال له: اقض بيننا، قال: قد فعلت، قال: على من؟ قال: على ابن أخت خالتك(١). وقال النبي عليه للذي تأول الخيط الأبيض والأسود على حقيقتها: «إنك لعريض القفا.»(٢)

ومن هذا القبيل الإلغازُ لاختبار تنبه السامع، أو للإخفاء عن الغير^(٣)، كما حُكيَ أن أعرابيًّا أوصى إلى قومه ينذرهم عدوَّهم وكان أسيرًا بيد العدو: «إن

ابن حسام الدين المعروف بحسام زاده الرومي: رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ط٢، ١٤١٣ / ١٩٩٣).

⁽۱) وتحكى هذه القصة أيضًا في أخبار القاضي المشهور أبي شريح شريح بن الحارث بن قيس الكندي، وأن الذي حصلت معه هذه القصة هو عدي بن أرطأة، وربا كانت نسبة المصنف إياها إلى إياس ابن معاوية سبق قلم. قال ابن عبد ربه: «دخل عديّ بن أرطأة على شريح فقال له: أين أنت أصلحك الله? فقال: بينك وبين الجدار. قال: إني رجل من أهل الشام، قال: نائي المحل، سحيق الدار. قال: تزوجتُ عندكم، قال: بالرفاء والبنين. قال: وأردتُ أن أرحِّلها، قال: الرجلُ أحقُّ بأهله. قال: وشرطتُ لها دارَها، قال: الشرطُ أملك. قال: فاحكم الآن بيننا، قال: قد فعلتُ، قال: بأهله. قال: وشرطتُ على ابنِ أمك، قال: بشهادة مَنْ؟ قال: بشهادة ابن أخت خالتك، يريد إقراره على على من قضيت؟ على ابنِ أمك، قال: بشهادة مَنْ؟ قال: بشهادة ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٨٨؛ وانظر كذلك ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٨٨؛ وانظر كذلك ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، مس ١٤٨؛ وانظر كذلك ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، من مريح من سيرين قال: «اعترف رجلٌ عند شريح بأمرِ ثم أنكره، فقضى عليه باعترافه، فقال [يعني الرجل]: أتقضي عليَّ بغيرِ بينة؟ فقال [أي شريح]: شهد عليك ابنُ أختِ خالتك. «الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب البيوع – باب حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢)، «كتاب البيوع باب الاعتراف عند القاضي»، الحديث الكديث المحتب الإسلامي، ١٣٩٢/ ١٩٧١)، «كتاب البيوع باب

⁽٢) عن عدي بن حاتم الله قال: «قلت: يا رسول الله، ما الخيط الأبيضُ من الخيط الأسود؟ أهما الخيطان؟ قال: «إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا، بل هو سواد الليل وبياض النهار».» صحيح البخاري، «كتاب التفسير»، الحديث ٤٥١، ص٢٦٦٠.

⁽٣) الفصيح أن تُجرَّد «غير» من الألف واللام، بسبب إيغالها في الإبهام، وهو ما قرره سيبويه حيث قال: «وغيرٌ أيضًا ليس باسم متمكِّن. ألا ترى أنها لا تكونُ إلا نكرة، ولا تُجمع، ولا تدخلها الألف واللام!» الكتاب، ج٣، ص٥٣٢ (باب ما يحقر لدنوه من الشيء وليس مثله). وهذا ما قرره المصنف نفسه في مبحث فن المعاني من رسالة «موجز البلاغة» المنشورة في هذا المجموع، وعده من باب مخالفة قياس النحو مما يعرض للمولَّدين.

العوسج قد أورق، واشتكت النساء، واتركوا ناقتي الحمراء فلطالمًا ركبتموها، واركبوا جملي الأشود، واسألوا الحارث عن خبري. (١) قال ابن الأثير في المثل: «إن الكاتب أو الشاعر ينظر إلى الحال الحاضرة، ثم يستنبط لها ما يناسبها من المعاني. (٢)

وأما السَّدادُ، فهو الموافقةُ للواقع، والمطابقةُ لمقتضى الحال من غير زيادة، كقول لُبيد:

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ الله باطلُ وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَةَ زَائِلُ (٣)

⁽١) أراد من العوسج الذي هو شجر ذو شوك أن الناس أخذت السلاح لقتال قومه. ومعنى اشتكت النساء: اتخذت الشكوات لمخض اللبن. وأراد بالناقة الحمراء الأرض السهلة، وبالجمل الجبل. -المصنف. هذا وقد أورد القصة أبو على القالي في سياق الحديث عن اللحن حيث قال: «وأصل اللَّحن: أن تريد الشيء فتورِّي به عنه بقول آخر، كقول رجل من بني عنبر كان أسيراً في بكر بن وائل، فسألهم رسولاً إلى قومه. قالوا له: لا ترسل إلا بحضرتنا؛ لأنهم كانوا أزمعوا غزو قومه فخافوا أن ينذر عليهم، فجيء بعبد أسود فقال له: أتعقل؟ قال: نعم إني لعاقل. قال: ما أراك عاقلاً، ثم قال: ما هذا؟ وأشار بيده إلى الليل، فقال: هذا الليل؛ فقال أراك عاقلا. ثم ملأ كفيه من الرمل فقال: كم هذا؟ فقال: لا أدرى، وإنه لكثير، فقال أيُّما أكثر، النجوم أو النيران؟ قال: كلُّ كثير، فقال أبلغ قومي التحية، وقل لهم: ليكرموا فلانا "-يعني أسيرًا كان في أيديهم من بكر بن وائل - فإن قومه لي مكرمون، وقل لهم: إن العرفج قد أَدْبَى، وقد شَكَّت النساء. وأُمُرهم أن يُعْرُوا ناقتِي الحمراء فقدَ أطالوا ركوبَها، وأنَّ يركبوا جملي الأصهب بآية ما أكلتُ معكم حيسًا، واسألوا الحارث عن خبري. فلما أدى الرسالة إليهم قالوا: لقد جنَّ الأعور، والله ما نعرف له ناقة حمراء، ولا جملاً أصهب، ثم سرحوا العبد ودعَوُا الحارث فقصوا عليه القصة، فقال: قد أنذركم! فأما قوله: قد أَدْبَى العرفج، فإنه يريد أن الرجال قد استَلاَّمُوا، أي لبسوا الدروع، وقوله: شُكَّت النساء، أي اتَّخذن الشُّكَاء للسفر، وقوله: ناقتي الحمراء، أي: ارتَّحِلوا عن الدَّهْنَاء واركبوا الصَّهَّان وهو الجمل الأصهب، وقوله: بآية ما أكلت معكم حيسًا، يريد أخلاطًا من الناس قد غزوكم؛ لأن الحيس يجمع التمر والسمن والأقط. فامتثلوا ما قال، وعرفوا فحوى كلامه. » القالي: كتاب الأمالي مع كتابي ذيل الأماني والنوادر، ص١٩-٢٠. وانظرها مع بعض الاختلاف في: الدينوري: عيون الأخبار، ج١، ص١٩٤-١٩٥.

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٣٠٧.

 ⁽٣) البيت هو التاسع من قصيدته التي يرثي فيها النعمان بن المنذر. ديوان لُبيد بن ربيعة، نشرة بعناية
 حدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ص٨٥.

وقول الآخر:

إِذَا امْ تَحَنَ اللَّهُ نْيَا لَبِيبٌ تَكَشَّفَتْ لَهُ عَنْ عَدُوٍّ فِي ثِيَابِ صَدِيق (١)

وقد يخرج عن ذلك المبالغةُ إن اقتضاها الحال، فيُقبل منها ما اقتُصِد فيه، كما تقرر في البيان (٢٠).

وأما الشَّرفُ فهو أن لا يكون المعنى سخيفًا، ولا مشتملاً على فضول، سواء كان سابقًا للذهن أم مبتكرًا، وكلاهما يُجتنب إذا كان سخيفًا مبتذَلا. ومن المبتكر السخيف قولُ المعري:

فَيَا وَطَني! إِنْ فَاتَنِي بِكَ سَابِقٌ مِنَ الدَّهْرِ فَلْيَنْعَمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالُ فَا وَطَني! إِنْ فَاتَنِي بِكَ سَابِقٌ وَهَيْهَاتَ لِي يَوْمَ الْقيَامَةِ أَشْغَالُ (٣) فَإِنْ أَسْتَطِعْ فِي الْحُشْرِ آتِكَ ذَائِرًا وَهَيْهَاتَ لِي يَوْمَ الْقيَامَةِ أَشْغَالُ (٣)

وقوله في مرثية لوالد الشريف الرضي:

إِنْ زَارَهُ المَوْتَى كَسَاهُمْ فِي الْبِلَى أَكْفَانَ أَبْلَجَ مُكْرِمِ الأَضْيَافِ وَاللهُ إِنْ يَخْلَعُ عَلَيْهِمْ حُلَّةً يَبْعَثْ إِلَيْهِ بِمِثْلِهَا أَضْعَافِ(١)

ومن غير المبتكر -وهو سخيف- ما خطب به والٍ من ولاة اليهامة يعظ الناس فقال: "إن الله لا يُقَارُّ عباده على المعاصي، وقد أهلك الله أمةً عظيمةً في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم»، وفي رواية: "قيمتها مائتا درهم»، فلقبوه مقوم

⁽۱) البيت هو الخامس من قصيدة لأبي نواس في خداع الدنيا. ديوان أبي نواس (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٤٦٥.

⁽٢) راجع في ذلك «موجز البلاغة» للمصنف.

⁽٣) البيتان هما السادس والسابع بعد الأربعين من القصيدة الثامنة والخمسين من السقط، وعنوانها «لقد زارني طيفُ الخيال فهاجني»، وهي من بحر الطويل. المعري: سقط الزند، ص٧٣٧-٢٤٩.

⁽٤) المعري: سقط الزند، ص٢٥٣. والقصيدة من بحر الكامل، وهي في رثاء الشريف أبي أحمد المقلب بالطاهر، وتعزية ولديه الشريف الرضي والشريف المرتضى.

الناقة (١). وقد رأيتُ نسبةَ هذه الخطبة لعبيدالله بن الزبير حين كان والي المدينة، وأن ذلك لما بلغ أخاه عبدالله عزله وأولى عوضه مصعبا(٢).

وقد يعرض للمعنى الشريف سخافةٌ إذا وقع في غير موقعه، كما قال أبو فراس: وَلَكِنَّنِ عِي وَالْحُمْدُ لله - حَازِمٌ أَعِدتُ إِذَا ذَلَّ تَ لَمُ اللهِ عَلَى اللهِ اللهُ (٣)

فإن ذكرَ حمد الله على حقيقته في مقام غرام وفخر لا يخلو من سماجة، فأين هو من قول الآخر؟

وَقَدْ زَعَمُ والِي أَنْهَا نَدْرَتْ دَمِي وَمَالِي بِحَمْدِ الله لَحُدَمٌ وَلاَ دَمُ (٤) وَقَدْ زَعَمُ والله لَحُدم وَلاَ دَمُ (٤) حيث ورد في مقام الشَّكاية، وحسُن بكونه مستعمَلاً مجازًا على طريقة التمليح (٥).

طرق أخذ المعنى

هي ثلاثة: الابتكارُ، والبداهةُ، والشهرة. أما الابتكارُ فهو استنباطُ المعنى بفكر ونظر. وهذا الاستنباط إما أن يَعرِضَ للمعنى من أصله، نحو تشبيه ابن نباتة

⁽۱) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ۱/ ۲، ص ٥٥٥؛ الدينوري: عيون الأخبار، ج ٢، ص ٤٥؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج ٧، ص ١٧٧.

⁽٢) لم أعثر على هذه النسبة فيها اطلعت عليه من مصادر.

⁽٣) البيت هو الثالث من قصيدة قالها أبو فراس يعاتب ابن عمه سيف الدولة، ومطلعها:

المُمَا لِجَمِيلُ وَعُنْ مَكُنَّ ثَلَوْ وَاللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَنِي اللَّهُ عَنْ عَنْ اللَّهُ عَنْ عَنْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَا عَنْ عَنْ اللَّهُ عَلَيْ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ عَلَيْمِ عَلَيْكُوا عَلَا عَلَا عَالِمُ اللَّهُ عَلَمُ عَلَا عَلَمُ عَلَا عَلَا عَلَا عَالْمُعَا عَلَا عَلَ

⁽٤) البيت للمؤمِّل بن أُميل بن أُسيد المحاربي، من محارب بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر. شاعرٌ كوفيُّ من مخضر مي الدولتين الأموية والعباسية. قال أبو الفرج الأصفهاني: «وكانت شهرته في العباسية أكثر؛ لأنه من الجند المرتزقة معهم ومن يخصهم ويخدمهم من أوليائهم، وانقطع إلى المهدي في حياة أبيه وبعده. وهو صالح المذهب في شعره ليس من الفحول المبرزين ولا المرذولين، في شعره لين، وله طبع صالح.» توفي حوالي سنة ١٩٦هـ/ ٨٠٥م. الأغاني، ج٨/ ٢٢، ص١٥٥ في شعره الحسين).

⁽٥) التمليح هو الإتيان في الكلامة بها فيه ملاحة وظرافة.

اجتماع الفرح والأسف وجريان دمع مع ابتسام بوابل غيثٍ في وقت الضحى (١)، وإما أن يكونَ بالأخذِ من الغير مع حسن التصرف، نحو قوله:

النَّاسُ لِلْمَوْتِ كَالْخَيْلِ الطِّرَادْ فَالسَّابِقُ السَّابِقُ مِنْهَا الْجَوَادْ(٢)

أَخذًا من حديث: «إنَّما يعجل الله بخياركم» (٣)، أو بتركيب شيئين معروفين بالجمع بينهما، مثل قول مَنْ قال:

لاَ أَرْكَ بُ الْبَحْرِ رَخَوْفًا عَلَى مِنْدَ الْعَاطِبِ

(١) الراجح أن المصنف يقصد ما جاء في بداية قصيدة قالها ابن نباتة يمدح السلطان الأفضل ويعزيه في والده المؤيد، حيث يقول:

هَنَا اللَّهُ عَا ذَاكَ الْعَزَاءَ اللَّهَ دَاءَ اللَّهَ مَا عَبَسَ الْمُحْذُونُ حَتَّى تَبَسَّا اللَّهُ وَ ثَلَيْ مَا عَبَسَ الْمُحْذُونُ وَتَّى تَبَسَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ مِنْ اللَّهُ وَ اللَّهُ مَا وَاللِيشُو وَ مَا اللَّهُ عَلَى اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ الللِّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللللِّهُ الللَّهُ الللِّهُ الللَّهُ الللِّهُ الللِّهُ الللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللِّهُ الللِّهُ الللِّهُ الللِّهُ الللِّهُ الللللِّهُ اللللِّهُ الللِّهُ اللللْمُ اللللِّهُ الللللِّلْمُ الللِّهُ الللللْمُ الللللْمُ اللللِّلْمُ الللللْمُ الللللْمُ الللللِمُ اللللْمُ الللللْمُ الللللْمُ الللللْمُ اللللْمُ الللْمُ الللْمُ الللِمُ الللْمُ الللْمُ اللِمُ الللْمُ الللْمُ اللْمُعَلِمُ الللْمُ اللْمُ اللَّهُ اللَّهُ

سمى العيت عنا ترب الملك الكري عهد دنا سَجاياه ابدر واكرمَا الله نباتة المصري، تقديم محمد القلقيلي ابن نباتة المصري، تقديم محمد القلقيلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ، وهي نشرة مصورة عن طبعة قديمة)، ص٢٩٩.

- (۲) هذا البيت لابن النبيه، وهو أبو الحسن كمال الدين علي بن محمد بن الحسن بن يوسف بن يحيى بن النبيه، شاعر وأديب مصري، تولى ديوان الإنشاء للملك الأشرف الأيوبي، ورحل إلى نصيبين وسكنها، وتوفي بها. نعته ابن خلكان بالشاعر البليغ. كانت وفاته سنة ٦١٩ هـ. له ديوان شعر مدح فيه الأيوبيين وخاصة الأشرف. والبيت هو مطلع قصيدة يرثي فيها أحد أبناء الملك الأشرف. ديوان ابن النبيه (بيروت: مطبعة جمعية الفنون، ١٢٩٩)، ص٨.
- (٣) لم أعثر على ما يفيد ثبوت هذا الحديث في شيء من كتب السنة، ولكن أورد ابن حبان عن خالد بن شوذب الجشمي أنه قال: «سمعت الحسن البصري يقول: من رأى محمدًا فقد رآه غاديًا رائحًا، لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة، رفع له علم فشمر إليهن الوحي الوحي، ثم النجاء النجاء على ما تعرجون، وقد أسرع بخياركم وذهب بنبيكم، وأنتم كل يوم ترذلون! العيان العيان!» البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: كتاب الثقات (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط۱، ۱۹۷۸/۱۹۹۸)، ج٦، ص٢٦١.

طِينٌ أَنَا وَهو وَمَاءٌ وَالطِّينُ فِي المَاء ذَائِبُ اللَّهِ المَاء ذَائِبُ اللَّهِ المَاء وَالطِّينُ فِي المَاء وَالطِّينُ اللَّهِ المَاء وَالطِّينُ اللَّه اللَّاللَّه اللَّه اللَّاللَّه اللَّه اللَّاللَّه اللَّه اللَّه اللَّه اللَّه اللَّلْمِي اللَّا اللَّه اللَّه اللَّه اللَّالَّة اللَّه اللَّه اللَّا اللَّه اللَّه اللَّاللّ

فقد أخذه من كونِ الإنسان طينًا والبحرِ ماءً، وذلك واضحٌ مشهور، ولكنه تنبه إلى الجمع بينها، وذكر أثرَ اجتماعها، فأحسن الاعتذار. ويسمى المعنى الحاصلُ بالابتكار عزيزًا وغريبا.

وأما البكاهة فهي أخذ المعنى الواضح للعقل من وجدان ومشاهدة، ولا فضل فيه إلا لحسن التعبير ونباهة المعنى في إحاطته بملاحظة ما تجب ملاحظته. وقد يبلغ المعنى من دقة الوجدان ما يُلحقه بالمعاني المبتكرة. وكلُّ هذا يظهر في الشعر الغرامي والتوصيفي وحكايات الأحوال، ومثالُه قولُ مَنِ اعتذر عن فراره من الزحف:

أَلاَ لاَ تَلُمْنِي إِنْ فَرَرْتُ فَإِنَّنِي أَخَافُ عَلَى فَخَارَتِي أَنْ تَحَطَّمَا اللَّهِ اللَّهِ الْمُنْ فَكَ مَا بَالَيْتُ أَنْ أَتَقَدَّمَا (٢) فَلَوْ أَنْنِي فِي السُّوقِ أَبْتَاعُ مِثْلَهَا وَحَقِّكَ مَا بَالَيْتُ أَنْ أَتَقَدَّمَا (٢)

الْبَحْ رُصَ عُبُ المَا ذَاقِ مُ رَبُّ لاَ ذَعَ تَ حَاجَتِي إِلَيْ هَ الْمَا الْمَا الْمَا الْمَا الْمَا الْمَا الْمَا الْمَا عَسَى صَابُرُنَا عَلَيْ فَقَالَ لِي: يا أبا محمد، تقدر على اختصار هذا المعنى؟ فقلت: نعم، وأنشدته»، ثم ذكر البيتين. ديوان ابن حمديس، تصحيح إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص٣٣٥-٥٣٤. وانظر كذلك: المقري: نفح الطيب، ج٤، ص٢٧١؛ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج١، ص٢٣٧. وقد الفيري: تهاية الأرب في فنون الأدب، ج١، ص٢٣٧. وقد الفيري:

(٢) البيتان لأبي دُلاَمة زند بن الجَوْن، شاعر كوفي مولى لبني أسد، كان أبوه رقيقاً وأُعتق. كانت نشأته الأولى في آخر أيام بني أمية، ونبه شأنه في عهد بني العباس. انقطع إلى الخلفاء العباسين: أبي العباس السفاح، وأبي جعفر المنصور، والمهدي ومدحهم فأغدقوا عليه، وكان من خاصة الأمير روح بن حاتم المهلبي في بعض أيامه. كان ذا لطف ودعابة على ما فيه من سوء، كما ذكر أبو الفرج. وقصة البيتين أن أبا دُلامة كان مع أبي مسلم الخراساني في بعض حروبه مع بني أمية، فطلب رجل =

⁽۱) البيتان لعبد الجبار بن حمديس السرقوسي الأندلسي (٤٤٠هـ) من بحر المجتث، وفي مناسبتها قصة حكاها هو نفسه فقال: «اجتمعت مع أبي الفضل جعفر بن المقترح الكاتب بسبتة، فذكر لي قول حسن بن رشيق يصف البحر:

وقول الصاحبُ ابن عباد من رسالة في وصف منهزمين: «طاروا واقين بظهورِهم صدورَهم، وبأصلابِهم نحورَهم» (١)، فإنه لم يزد على حسن التعبير عن الحالة المشاهدة، وقول أبي نواس في وصف كؤوس ذهب بها تصاوير:

تُدارُ عَلَيْنَا الرَّاحُ فِي عَسْجَدِيَّةٍ حَبَتْهَا بِأَنْوَاعِ التَّصَاوِيرِ فَارِسُ قَرَارَتُهُا بِالْقِسِيِّ الْفَوَارِسُ (٢) قَرَارَتُهُا بِالْقِسِيِّ الْفَوَارِسُ (٢)

ويُسمى المعنى الحاصل بذلك بسيطًا؛ إذ الفضلُ -كما قلنا- للتعبير.

وأما الشُّهرةُ فهي عبارةٌ عن شيوعِ المعنى، حتى لا يكاد يتكلَّف المتكلِّمُ في استحضاره شيئًا من عمل الفكر، ويُسمى بالمعنى بالمبتذل. ويدعو البليغ إليه إما تعينُّه، وإما كونُ المقام مقامَه، كخطاب العوام والصغار. وينبغي أن تُجنَّب عنه مقاماتُ الإبداع والصَّنعة. ولذلك نعيب على ابن الخطيب -رحمه الله- قولَه في وصيته البديعة: «والطهارة التي هي في تحصيلها سببٌ موَصِّل، وشرطٌ لمشروطها محصِّل، فاستوفوها، والأعضاءَ نظفوها، ومياهها بغير أوصافها الحميدة فلا تصفوها، والخُجولَ والغرر فأطيلوها...» إلخ» (٣)؛ فإنه ما كان مترقبًا من مثل ذلك

البراز، فدعا أبو مسلم أبا دلامة إلى مبارزة ذلك الرجل، فقال البيتين، فضحك الخراساني وأعفاه. الأُغانى، ج٤/ ١٠، ص ٢٠١ (نشرة الحسين). وفيه «وجَدِّك» بدل «وَحَقِّك».

⁽۱) ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي بن عبدالله: خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق كوكب دياب (بيروت: دار صادر، ط۲، ۱٤۲٥/ ۲۰۰۵)، ج٤، ص ۲۸۰.

 ⁽۲) هما السادس والسابع من مقطوعة من ثهانية أبيات مطلعها: «وَدَارِ نَدَامَى عَطَّلُوهَا وأَدْ لَجُوا». ديوان أبي نواس، شرح محمود أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨)، ص٢٩٥؟ ديوان أبي نواس (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٣٦١.

⁽٣) وهي وصية طويلة كتبها لأبنائه حين شعر بدنو أجله، وقد أوردها كاملة المقري، وفاتحتها: «الحمد لله الذي لا يروعه الحِّمامُ المرقوب، إذا شيم نجمه المثقوب، ولا يبغته الأجل المكتوب، ولا يفجؤه الفراق المعتوب...»، وخاتمتها: «هذه أسعدكم الله وصيتي التي أصدرتها، وتجارتي التي لربحكم أدرتها، فتلقّوها بالقبول لنصحها، والاهتداء بضوء صبحها... كان الله خليفتي عليكم في كل حال، فالدنيا مُناخُ ارتحال، وتأميل الإقامة فرض محال، فالموعد للالتقاء دارُ البقاء، جعلها الله =

الوزير العالم أن يُضَمِّنَ وصيةَ أبنائه الغر الأنجاب ما يتعلمه الصبيانُ في أيام الكتَّاب، خصوصًا في أضيق أوقات الكلام وأحوجه إلى الملء بالمهام (١).

ومن العجائب أن ابنَ الأثير ذكر في «المثل السائر» فصلاً لنفسه من رسالة قال فيها: «أقبلت ربائب الكِنَاس في مُخْضَرِّ اللباس، فقيل: إنها يخترن الخضرة من الألوان ليصِحَّ تشبيهُهن بالأغصان»(٢)، فعد هذا معنى مبتدَعًا وأُعجب به، مع أنه معنى مبتذَلٌ شائع.

ترتيب المعاني وتنسيقها وتهذيبها

اعلمْ أنه لا سبيلَ إلى الاستنتاج إلا الترتيب، ولا يحصل ترتيبُ المعاني إلا بتقريرها في الذهن ابتداءً، ثم رَعْي التناسب بينها بتفكيكها وتقسيمها والموازنة بينها. والخطيبُ أحوجُ إلى هذا من الكاتب كها يأتي في الخطابة؛ لأنه يقول ولا يكتب، فلا يعينه إلا الاعتهادُ على الترتيب الطبيعي للكلام، حتى يعتادَ ذهنه ذلك، ويصير له دربةً وسَجِيَّة، كي لا يُرتج عليه (٣) إن لم يُقَرِّر المعاني في ذهنه، ولئلا يلعن بعضُ كلامه بعضًا إن لم يُرَتِّها ويُقسِّمها. ويشهد لهذا ما نُقل أن النبي على قال

ومن وراء خطة النجاه، ونفَّق بضائعها المزجاه، بلطائفه المرتجاه، والسلام عليكم من حبيبكم المودع، والله يلأمُه حيث شاء من شمل متصدع، والدكم محمد بن عبدالله بن الخطيب ورحمة الله وبركاته.» المقري: أزهار الرياض في أخبار عياض، ج١، ص٣٢٠-٣٣٦. (والشاهد في ص٣٢٧).

⁽۱) ونحن لا نجاري المصنف فيها عابه على ابن الخطيب رضي الله عنهها جميعًا، وفي حكمه على الوصية. وإنها نقول كها قال المقري بحق: إنها حوت جملاً «من الحكم والوصايا النافعة» فيها يجب أن يكون عليه شأن الإنسان المسلم كله في هذه الحياة الدينا فلا يبغته أجل الموت على غير عدة لاستقبال الآخرة، بل أقول إن لسان الدين ابن الخطيب قد برع في أن تكون وصاياه جامعة متوازنة بين ما ينبغي على المرء أن يحصله في حياته من أحوال وشر وط توصله إلى سعادة الدنيا والفوز في الآخرة. وإنها لوصية جديرة بأن يدرسها الدارسون وينظر فيها الناظرون.

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٣٠٩.

⁽٣) يقال: رَتِج في منطقه رَجَّا، وأُرتِج عليه: استُغلِق عليه الكلام.

لعبدالله بن رواحة: «كيف تقول الشعر؟» فقال: «أنظر ثم أقول.»(١)

وأما التناسُبُ بين المعاني ففيه يبحث بابُ الفصل والوصل من علم البلاغة، وكذلك المطابقة المبحوث عنها في البديع، والمزاوجة أيضا.

وأما التفكيكُ والتقسيمُ فهما متشابهان، إلا أن التفكيكَ عبارةٌ عن استقلال كلِّ معنى بنفسه، وعدم تراكم المعاني، المسمى بالمعالظة، المعدود قديمًا من عيوب الكلام. وقد مدح عمر الله وهيرًا بأنه لا يعاظِلُ بين الكلامين (٢). وذلك أن المتكلِّم

فَخَــبِّرُونِي أَثْــهَانَ الْعَبَــاءِ مَتَــى كُنْـتُمْ مَطَــارِيقَ أَوْ دَانَــتْ لَكُــمْ مُضَــرُ فنظرت الله عَلَيْ أَن جعلت قومه أثمان العباء، فنظرت ثم قلت:

يَ الْمَرِيَّةِ فَضَ الْخَدِيْرِ إِنَّ اللهَ فَضَ الْمُرِيَّةِ فَضَ الْمَرِيَّةِ فَضَ الْمَالَهُ عَيْرُ اللهَ فَضَ الْمُعَلَّمُ مَا اللهُ عَيْرُ اللهَ فَضَ الْمُعَلَّمُ فِي النَّهِ عَلَى الْهَدُهُمْ فِي النَّهِ اللهَ يَوْاسَتُ خَدَالَفْتُهُمْ فِي النَّيْوَ اللهَ يَوْاسَتُ فَرَاسَةً خَدَالَفْتُهُمْ فِي النَّذِي نَظَرُوا وَلاَ نَصَرُوا وَلَا نَصَرُوا فَلاَ نَصَرُوا فَلاَ نَصَا اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ مَا اللهُ عَلَى الله يا ابن رواحة». الهيثمي: بغية الرائد، «كتاب الأدب»، الحديث ١٣٣٣٤، عارة لم ج٨، ص ٢٣٠-١٣٦١. وقال الهيثمي: «رواه الطبراني ورجاله ثقات، إلا أن مدرك بن عارة لم يدرك ابن رواحة.»

(٢) روى أبو زيد عن أبي عبيدة عن الشعبي يرفعه إلى ابن عباس الله قال: «خرجنا مع ابن الخطاب في سفر فقال: ألا تزاملون؟ أنت يا فلان زميل فلان، وأنت يا فلان زميل فلان، وأنت يا ابن عباس زميلي، وكان لي محبًّا مقرِّبا، وكان كثيرٌ من الناس ينفسون علي لمكاني منه. قال: فسايرته ساعة ثم ثنى رجله على رحله، ورفع عقيرته ينشد:

وَمَا مَلَتْ مِنْ نَاقَةٍ فَوْقَ رَحِلِهَا أَبِسِرَّ وَأُوفَى ذِمَّةً مِنْ مُحُمَّدِ وَمَا مَلَتْ مِنْ مُحُمَّدِ وَمَا مَلَا الله العظيم، ثم عاد فأنشد حتى فرغ ثم قال: يا ابن عباس ألا تنشدن لشاعر الشعراء؟! فقلت: يا أمير المؤمنين، ومن شاعر الشعراء؟! فقلت: يا أمير المؤمنين، ومن شاعر الشعراء؟ قال زهير!

⁽۱) عن عبد الله بن رواحة قال: «بينا أنا أجتاز في المسجد ورسول الله ﷺ في ناس من أصحابه إذ قال القوم: يا عبد الله بن رواحة، فظننت أن رسول الله ﷺ يدعوني فجئت قال: «اجلس يا عبد الله بن رواحة، كيف تقول الشعر إذا أردت أن تقول؟» قلت: أنظر ثُمَّ أقول. قال: «عليك بالمشركين»، ولم أكن أعددت لذلك شيئًا فقلت:

قد يخطر بباله المعنيان فصاعدًا، فيحاول أن يمزجها جميعًا، ويُنْزِلُ السامعَ منزلةَ المطلع على ضميره، كما قال أبو تمام:

سَبَقَ المَشِيبَ إِلَيْهِ حَتَّى ابْتَزَّهُ وَطَنَ النُّهَى مِنْ مَفْرِقٍ وَقِذَالِ(١)

أراد أن السيفَ سبق المشيبَ إلى رأس القِرْنِ فافتكَّ منه الرأسَ، ومرادُه أنهم لو لم يُقتَلوا لشَابُوا من هول الحرب. إلا أن هذا لا يدل عليه لفظُه، ولكنه شيءٌ قدَّره في نفسه، وتراكم بعضُه على بعض، فعبر عن الصورة التي حصلت في ذهنه دفعةً واحدة.

وأما التقسيمُ فهو جَمْعُ طائفةٍ من المعاني في شقِّ من الكلام لارتباطٍ لها ببعضها، واتفاقٍ في نوع، أو غايةٍ، أو نحوهما. وقد نُقل عن بعضِ الحكماء أنه قال: «الخطابة صحة التقسيم.» (٢) وأكمَلُه ما استوعبَ الأقسامَ كلَّها، كقول علي الخطابة صحة التقسيم.» (٢)

⁼ قلت: ولم صيَّرته شاعرَ الشعراء؟ قال: لأنه لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبَّع وحشيَّ الشعر، ولا يمدح أحدًا إلاَّ بها فيه.» القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٧٦.

⁽١) البيت من قصيدة طويلة قالها يمدح الخليفة المعتصم. ديوان أبي تمام، ص٢٤٧. والمفرق هو وسط الرأس، والقذال مؤخره.

⁽٢) وقد سهاها ابنُ رشد في بعض نسخ التلخيص «جودة التقسيم». تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٠)، ص ٢٥٠٠. وصحةُ التقسيم أحدُ المفاهيم الرئيسة في نظرية الخطابة عند اليونانيين، وقد اهتم علماءُ البلاغة العربية بهذا الموضوع في مؤلفاتهم، وربها أخذ المصنفُ هذا التعريف مما ذكره الجاحظ حيث قال: «وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام.» البيان والتبيين، ج١/١، ص ٢٨. وقال ابنُ أبي الحديد: «وصحةُ التقسيم بابٌ من أبوابِ علم البيان، ومنه قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ أَوْرَيْنَا ٱلْكِنَبَ ٱللَّذِينَ ٱصَّطَفَيْمَنا مِنْ عِبَادِناً فَمِنْهُم مُقْتَصِدُ وَمِنْهُم مُقْتَصِدُ وَمِنْهُم سَابِقُ إِلْلَخَيْرَتِ بِإِذِنِ ٱللَّهِ ذَلِكَ هُو ٱلْفَضَلُ اللَّهَ عَلَى مَذهبهم في الوعيد. وغيرُهم يقول: اللَّهَ على مذهبهم في الوعيد. وغيرُهم يقول: العباد إما عاصِ ظالمِ لنفسه، أو مطيعٌ مبادرٌ إلى الحير، أو مقتصد بينها... ووقف سائلٌ على مجلسِ الحسن البصري فقال: رحم الله عبدًا أعطى من سَعَة، أو واسَى من كفاف، أو آثر من قلة. فقال الحسن البصري فقال: رحم الله عبدًا أعطى من سَعَة، أو واسَى من كفاف، أو آثر من قلة. فقال الجسن: لم تترك لأحد عذرًا.» ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٦٦/١٩٩١)، ج٤/٧، ص١٨٤.

"الحق ثقيلٌ مريء، والباطل خفيف وبيء، وأنت رجلٌ إن صدقت سخطت، وإن كذبت رضيت" (١)؛ لأنه إذا شذت بعضُ الأقسام عُدَّ الكلامُ معيبًا. كها قيل إن ابن مَنارة هرب أحدُ عهاله من صارفه، فكتب ابنُ مَنارة إليه: "إنك لا تخلو في هروبك من صارفك أن تكون قدمت إليه إساءة خفته معها، أو خشيت في عملك خيانة فلا بد من مطالبتك"، فوقع العاملُ تحته: "في الأقسام ما لا يدخل فيها ذكرته، وهو أني خفت من ظلمه إياي بالبعد عنك، وتكثيره على الباطل عندك، فوجدتُ الهرب إلى حيث يمكنني فيه دفعُ ما يتحرجه أنفَى للظنة عني، وبُعدي عَمَّنْ لا يُؤمَنُ ظُلُمُه أولى بالاحتياط لنفسى." (١)

وأما الموازنة بين المعاني، فهي من ضروبِ النقد المعنوي، وإنها تعرض بين المعنين المتشابهين فصاعدًا عند قصد التخيير لِما يناسب منها، وكذلك تعرض بين طريقي أداء المعنى الواحد. فمن الأول ما يعرض بين تشبيه وحيد عصره فضلاً وعلمًا بالمسك من بين الدماء، كما صنع أبو الطيب، أو بالذهب من المعادن كما ورد في الحديث (٣)، أو بالبيض من الدماء، كما قيل في انتقاد بيت أبي الطيب (٤). وطريق

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج٢، ص٢٦٥.

⁽٢) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف: مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، ص ٩٨؛ العسكري: كتاب الصناعتين، ص ٢٦٩–٢٧٠؛ الخفاجي: سر الفصاحة، ص ٢٦٦–٢٢٧ (وهو ينقل عن قدامة بن جعفر).

⁽٣) عن أبي هريرة هم، قال رسول الله على: «تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشد له كراهية، وتجدون شر الناس ذا الوجهين، الذي يأتي هؤلاء بوجه، ويأتي هؤلاء بوجه.» صحيح البخاري، «كتاب المناقب»، الحديثان ٣٤٩٣ و٣٤٩٣، ص٨٨٥؛ صحيح مسلم، «كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٢٥٢٦، ص٨٨٥،

⁽٤) قال أبو الطيب:

فَانِ الْمُسَانَ الْمُسَامَ وَأَنْسَتَ مِنْهُمْ فَالْمُسَانَ الْمُسَانَ الْمُسَانَ الْمُسَانَ الْمُسَانَ الْمَ فانتُقدت القصيدة بقوله قبل: «كأنك مستقيم في محال» غلط، والصواب كأنك مستقيم في اعوجاج. فقيل إن ذلك يفسد عليه التشبيه بالمسك من دم الغزال، فأُجيب بأنه يتمكن من أن =

الموازنة في هذا النظرُ إلى أنزه الأشياء وأقربها لمحاسن الموصوف.

والثاني كالموازنة بين أداء المعنى بالحقيقة أو بالمجاز، وبالتصريح أو بالكناية مثلا. فقد ذكر الأصوليون والبيانيون مقامات العدول عن الحقيقة إلى المجاز (١)، ألا ترى أن المجاز قد يقبح في مقام الجد والحزن -مثلاً - مثل ما ترى في قول بعضهم: «دمعة أمطرتها عيني فأعشب لها قلبي» (٢)؛ إذ لا تناسب بين امتلاء القلب حزنًا وبين اعشيشاب الأرض، بل هو لخلاف المقصود أقرب. وكذا قولُ الزنخشري في رثاء شيخه أبي مُضر:

وَقَائِلَةٍ مَا هَذِهِ الدُّرَرُ الَّتِي تَسَاقَطُ مِنْ عَيْنَيْكَ سِمْطَيْنِ سِمْطَيْنِ

يقول: «فإن البيض بعضُ دم الدجاج»، وهو كها ترى في الابتذال. - المصنف. قال الميساوي: البيت هو الأخير من قصيدة من خمسة وأربعين بيتًا يرثي فيها المتنبي والدة سيف الدولة عندما جاءه الخبر بموتها إلى حلب سنة ٣٣٧هـ. أما البيت الذي انتقدت بسببه القصيدة فهو قوله:

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: الرازي: المحصول، ج١، ص٣٥-٣٣٦؛ الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر ابن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٥٤٥-٤٥؛ الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، ص٨٠٥-٤٢٢؛ الرازي: نهاية الإيجاز، ص٩٧-٩٠؛ ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٨٧-٩٧؛ الجامع الكبير، ص١٥١-١٥٠؛ الرازي: نهاية الإيجاز، ص٩٧-٩٠؛

⁽٢) ذكر الحصري: «قال أعرابيٌّ في امرأة ودّعها: والله ما رأيت دمعةً ترقرقُ من عين بإثمد على ديباجة خد، أحسن من عبرة أمطرتها عينها فأعشب لها قلبي.» الحصري القيرواني، أبو إسحاق: نور الطرف ونور الظرف، تحقيق لينا عبد القدوس أبو صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦)، ص٢٩١)، ص٢٩١.

⁽٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٥، ص١٧٧؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٢٠، ص١٥٥ (وفيه «تساقطها عيناك» بدل «تساقط من عينيك»). وأبو مضر -كها قال ياقوت- «هو محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، أبو مضر النحوي، كان يلقب فريد العصر، وكان وحيد دهره وأوانه في علم اللغة والنحو والطب، يضرب به المثل في أنواع الفضائل، أقام بخوارزم مدة وانتفع الناس بعلومه ومكارم أخلاقه، وأخذوا عنه علمًا كثيرًا، وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو،

فإن المقامَ ليس مقامَ تشبيهِ دمع الحزن بالدُّرر، وإن كان قصدُه أن يصلَ بذلك إلى تشبيه فوائد شيخه، لكنه جاء بافتتاح تنكره النفس، خلاف قول الآخر: وَأَمْطَرَتْ لُؤْلُـوًّا مِنْ نَرْجَسٍ وَسَقَتْ وَرْدًا وَعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بِالْبَرَدِ (١)

فَقُلْتُ هُـوَ السِدُّرُ الَّـذي قَـدْ حَشَابِهِ أَبُـو مُضَـر سَـمْعي تَسَاقَطَ مـنْ عَيْني الحموي الرومي، ياقوت: معجم الأدباء: إرشاد الأربب إلى معرفة الأدبب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣)، ج٦، ص٢٦٨٥-٢٦٨٦.

(۱) هذا البيت مما اهتم به النقادُ وعلماء البلاغة القدامي اهتهامًا كبيرًا لِمَا فيه من تزاحم الصور، حيث جاء فيه -كها قال ابن رشيق- «تشبيه خمسة بخمسة»، دون استخدام أدوات التشبيه، فقد شبه قائلُه عيني المحبوبة بالنرجس، ودموعها باللؤلؤ، وخدَّها بالورد، وأصابعَها بالعُناب، وأسنانها بالبرَد. وهو من قصيدة من القصائد المغناة قديمًا وحديثًا، عُرفت بقصدة «مطر اللؤلؤ»، واختُلف في نسبتها وفي عدد أبياتها، ومطلعُها:

نَالَسَتْ عَلَى يَدِهَا مَالَمْ تَنَلْمهُ يَدِي فَقْشًا عَلَى مِعْصَم أَوْهَتْ بِهِ جِلْدِي فقد نُسبت إلى عدد من الشعراء في مقدمتهم الوأواء الدمشقي ويزيد بن معاوية بن أبي سفيان، والأكثرون على نسبتها إلى الأول. انظر: الثعالبي: يتيمة الدهر، ج١، ص٣٧٧؛ القيرواني: العمدة، ج١، ص٣٧٥ (وفيهها: "وأسبلت" بدل "وأمطرت")؛ الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسيي (٧٧٥-٦١هه): شرح مقامات الحريري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٤٣/ ١٩٩١)، ج١، ص١١٣؛ الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢، ص٣٩٥ (وقد ساق القصيدة في ثلاثة وعشرين بيتا)؛ الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢، ص٣٩٥ (وذكر أن الحريري بنى المقامة الحلوانية على هذا البيت)؛ الكتبي، محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تحمد بن أحمد الغساني الملقب بالوأواء الدمشقي، جمعه وصححه وترجمه نثرًا إلى اللغة الروسية أغناطيوس كراتشقوفسكي (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٧١/ ١٩١٣)، ص٧٩٥ (وجاءت القصيدة في ثمانية عشر كراتشقوفسكي (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣١ / ١٩١٩)، ص٧٩١ (وجاءت القصيدة في ثمانية عشر بيتاً)؛ الأنطاكي، داود بن عمر: تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق، تحقيق أيمن عبد الجابر بيعري (القاهرة: دار البيان العربي، ١٩٤٢/ ٢٠٠٢)، ج٢، ص١٥٨ (نسبه إلى يزيد، وفيه: البحيري (القاهرة: دار البيان العربي، العماد مصطفى: شاعر وقصيدة: مختارات شعرية واستمطرت" بدل "وأمطرت")؛ طلاس، العماد مصطفى: شاعر وقصيدة: مختارات شعرية =

⁼ منهم الزمخشري. وهو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة ونشره بها، فاجتمع عليه الخلق للحلالته وتمذهبوا بمذهبه... ولست أعرف له مع نباهة قدره وشيوع فكره مصنفًا مذكورًا، ولا تأليفًا مأثورًا، إلا كتابًا يشتمل على نتف وأشعار وحكايات وأخبار، سماه زاد الراكب. مات بمرو سنة سبع وخمسائة.» وللبيت الذي ذكره المصنفُ ثان وهو قولُ الزمخشري:

وعلى هذا قياسُ غيرِه.

وأما تنسيقُ المعاني وتهذيبُها فهو تنقيحُها عن كلِّ ما يعلَقُ بها مما يكون غريبًا عنها، ولا مناسبة له بها من خطإ أو صواب. وأظهرُ مواقع الحاجة إليه مقامات الاستطراد، ويُسَمَّى الاعتراض. فإن المتكلمَ أو الكاتب أو الخطيب قد تدعوه إلى الاستطراد دواع كثيرةٌ ليلقيَ من المعاني التي يرى الداعيَ لإلقائها موجودًا، ويخشى أن لا يجد لها مناسبةً غيرَ ذكرها عند نظيرها، وذلك كاستطراد الدعاء في طوالع الرسائل، أو استطراد قصة أو حادثة أو شعر في أثناء رسالة أو خطبة.

وتلك سنةٌ قديمة شائعة بين الكتّاب والخطباء، فيجب أن يكون ذلك الاستطرادُ شديدَ التعلق بالموضوع: إما لثناءٍ، أو بيانٍ، أو تحسينٍ، أو إظهارِ إمكانِه، أو تنظيرِه، أو تذكير بسابق، أو نحو ذلك. فإن عريَ الاستطرادُ عن شيءٍ من العلاقات المقبولة الواضحة صار أشبة بالهذيان، مثل ما وقع لأبي العلاء المعري في نثر في رسالة كتب بها إلى قاض شافعي: «كتابي -أطال الله بقاءَ سيّدي القاضي شافي العيّ وخليفةِ الشافعيّ – ما جاز خيارُ مجلس، ووجب حجرٌ على مفلس...» إلخ (١) فإن هذا الظرف الذي استطرده لدعائه لا مناسبة بينه وبين الموضوع، إلا أنه ذكر شيئًا من علائق القضاة فرماه جزافًا؛ إذ ليس ذلك بأولى من أن يقول: ما رُدت شهادة زنديق وقبل الشاهدان في التطليق.

^{= (}دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط۲، ۱۹۸۵)، ج۱، ص۲۵۸-۲۰۹ (وجاءت القصيدة فيه في سبعة عشر بيتًا منسوبة جميعًا إلى يزيد، ولم يتعرض صاحب هذا الكتاب لما ثار حول البيت - بل القصيدة كلها - من خلاف بين النقاد، لا من قريب ولا من بعيد).

⁽۱) هو الكتاب الذي بعث به المعري إلى القاضي طاهر بن عبدالله بن طاهر ببغداد، المعروف بالقاضي أبي الطبري (المتوفى سنة ٤٥٠)، ولكنه لم يتمه فيوصل إليه. رسائل أبي العلاء (Letters)، ولكنه لم يتمه فيوصل إليه. رسائل أبي العلاء (of Abu Al-'Ala' of Ma'arrat Al-Nu'man)، تحقيق وترجمة دايفيد سمويل مرجوليوث (أوكسفورد: مطابع كلاريندن، ١٨٩٨)، ص٣٠٢.

أخذ النتائج من المعاني

كما أن المنشئ قد يستطرد الشيء لمناسبة وتعلق بالغرض، كذلك يلزمه سوقُ معانٍ غيرِ مقصودة بالذات، ولكن المقصود هو ما تعطيه من النتيجة، وتُسمَّى حينئذ بالمقدمات. وبيان هذا يأتي عند الكلام على الخطابة لكثرة وقوعه فيها، وإنها تعرضنا له هاهنا؛ لأنه قد يقع في غيرها بأن لا يُفضيَ المتكلمُ إلى غرضه من أول وهلة، خشية نفور النفس، أو عدم اتضاح المقصود. وعندي أن هذا من جملة ما يُفرَّق به بين مقاماتِ الإطناب والإيجاز. ومنه ما يُسمَّى في فن البديع بحسن التعليل، وبحسن الاعتذار.

ومن الاستنتاج ما وقع في كتابٍ كتب به الجاحظ إلى محمد بن عبد الملك [الزيات] يستعطفه، ويطلب عفوه عن زلة، قال: «أما بعد فإن كنتُ اجترأتُ عليك، فلم أجترئ إلا لأن دوامَ تغافلِك عني شبيهُ بالإهمال الذي يورث الإغفال، والعفو المتتابع يُؤْمِنُ من المكافأة. فإن كنتَ لا تهبُ عقابي لحرمة، فهَبْهُ لأياديك عندي، وإلا تَفْعَلْ ذلك فَعُدْ إلى حُسْنِ العادة، وإلا قافْعَلْ ذلك لحِسن الأحدوثة، وإلا فَأْتِ ما أنت أهلُه من العفو دون ما أنا أهلُه من استحقاق العقوبة...» إلخ (۱).

⁽۱) هذا الكلام من رسالة «التربيع والتدوير»، وقد أورده المصنفُ باختصار وتصرف تقديها وتأخيرًا، ولفظه مع الاقتصار على محلِّ الشاهد: «فإن قلتَ: فها أدخلكَ في شيء هذه سبيله؟ وهكذا جوهره وطريقُه؟ قلتُ: لأني حين أمِنْتُ عقابَ الإساءة، ووثقتُ بثواب الإحسان... ولو كان هذا ذنبًا لكنتَ شريكي فيه، ولو كان تقصيرًا لكنتَ سببي إليه؛ لأن دوامَ التغافلِ شبيهُ بالإهمال، وترك التعريف يورث الإغفال، والعفو الشائع والبشرَ الدائم يؤمنان من المكفأة، ويذهبان بالتَّحفُظ. ولذلك قال عيينة بن حصن لعثهان بن عفان: عمر كان خيرًا لي منك، أرهبني فاتقاني، وأعطاني فأغناني. فإن كنتُ اجترأتُ عليك، فلم أجترئ عليك إلا بك، وإن كنتُ أخطأتُ فلم أُخطئ عليك الا بك، وإن كنتُ أخطأتُ فلم أُخطئ عليك الا بك، فإن التحفظ، وداعيةٌ إلى تركِ عليك إلا لك؛ لأن حسنَ الظن بك والثقةَ بعفوك سببٌ إلى قلة التحفظ، وداعيةٌ إلى تركِ التّعكُرُز... وإن كنتَ لا تَهبُ عقابي لحرمتي، فهَبْهُ لأياديك عندي، فإن النعمة تشفع في النعمة. فإن التحمد في نعول للحرمة، فافعله لحسن الأحدوثة، وعُدْ إلى حسن العادة فَأْتِ ما أنت أهله.» الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: رسائل الجاحظ نشرة بعناية محمد باسل عيون السود (بيروت: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: رسائل الجاحظ نشرة بعناية محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/، ٢٠٠٠)، ح٢/٣، ص٥٥ - ٥٥.

وقد تُقدَّم النتيجةُ على مقدماتها، فيُؤتَى بها حينئذِ كالأدلة، وذلك إذا كان المخاطَبُ غيرَ متوقَّع نفورُه: إما لإنصافه، أو لطاعته للمتكلِّم، أو نحو ذلك، كها تراه في كتابٍ كتَبَ به أبو بكر الخوارزمي لتلميذه يؤنِّبُه على المكابرة، وهو قولُه: «بلغني أنكَ ناظرت، فلها توجهتْ عليك الحجةُ كابرت، ولما وُضع نيرُ الحق على عنقك ضجرت وتضاجرت. وكنتُ أحسب أنك أعرفُ بالحق من أن تعُقَّه، وأهيبُ لحجاب العدل والإنصاف من أن تشُقَّه. كأنك لم تعلم أن لسانَ الضجر ناطقٌ بالعجز، وأن وجهَ الظلم مبرقعٌ بالقبح، وأنك إذا استدركتَ على نقد الصيارفة، وتتبعتَ خطأ الحكاء والفلاسفة، فقد طرَّقْتَ إلى عيبك لعائبك، ونصرتَ عدوَّك على صاحبك. وقد عجبتُ من حسن ظنك بك، وأنتَ إنسان، [والله المستعان]. "(1)

فحَسُنَ في هذا المقام إفضاؤه إلى الغرض، ثم إتيانُه بما من شأنه أن يكون مقدمةً بمنزلةِ الدليل، كما يظهر بالتأمل.

مقامات الكلام

قد عرفتَ في علم البلاغة أن مقاماتِ الكلام متفاوتة، وليس هذا جُلَّ غرضنا هنا؛ لأننا لا نحب أن ننقلَ عليًا إلى آخر، وإنها نبحثُ هنا عن مقامات الكلام التي لها مزيدُ اختصاصٍ باختلاف أساليب الإنشاء. ومِلاَكُ ذلك يرجع إلى نَباهةِ المتكلِّم في ترتيب أداء المعنى بحسب حال المخاطب وعلاقته بالواقع؛ فإن مسألةَ ضروبِ التراكيب المذكورة في البلاغة لا يُنظرُ فيها إلا إلى حالِ المخاطب، كها أن أحوالَ التقديم والتأخير والحذف والقصر والإيجاز يُنظرُ فيها إلى حالِ المخاطب مع علاقته بالخارج.

ويُشْبِهُ أن يكون حالُ المخاطَب وارتباطُه بالخارج مرجِعَ اختلافِ مقاماتِ الكلام كلِّها. وذلك ينضبط فيها يظهر لنا من أربع جهات: ترتيب المعاني المدلولة، وطرق الاحتجاج، وطرق الدلالة، وكيفية المعنى من جزالة أورقة أو سهولة.

⁽۱) الخوارزمي، أبو بكر: رسائل أبي بكر الخوارزمي (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط۱، ۱۲۹۷)، ص۱۲۰.

فأما ترتيبُ المدلولات فالأصلُ فيه أن يكونَ على حسب حصولها، وتفرع بعضها عن بعض. فإن كان الكلامُ خبرًا، فالنَّظُرُ إلى الحصول في الخارج، فيُحكى على ترتيبه الطبيعي، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَتُ رُسُلُنَا لُوطًا سِينَ عِبْم وَضَاقَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ وَقَالَ هَنذَا يَوْمُ عَصِيبُ ﴿ ﴾ [هود:٧٧]. فإن مدلولاتِ هذه الجمل تحصُلُ في الخارج على نحو هذا الترتيب؛ إذ أولُ ما تحصل الإساءة في النفس، ثم فراغ الصبر، ثم التضجُّر بالقول.

وإن كان إنشاءً، فالنظرُ إلى ترتيبِه بحسب حصولِ مدلوله عند الامتثال. وقد يتعين هذا، كما في حكاية الأخبار المحزنة؛ فإن حكايتها على ترتيبها الطبيعي يهيئ النفسَ لتلقيها، كما يهيئها لذلك حصولها في الواقع تدريجا. فإنك لو رُمتَ الإخبارَ بوفاةِ مَنْ تَرُوعُ المخاطَبَ وفاتُه، لرأيتَ أن حكايةَ مرضِه وأطواره، ثم وقوعِ اليأس من شفائه، ثم الخبر بموته، أهونُ في النفس مما لو فُوجِئَتْ بالإخبار بموته.

وقد يُخالَفُ مقتضى الظاهر، كتقديم ما شأنه التأخيرُ لغرض، مثل تعجيلِ المسرة، أو قطع نزاع المنازع قبل أن يلجَّ في الخصومة فيكابر ولا يرجع إلى الحق، أو للتنبيه على المقصود، مثل الافتتاح بدعاء مناسب أو نحوه. ويُسمَّى براعة الاستهلال، كقول بعض الكتاب التونسيين يخاطب رئيسَ ديوان الإنشاء في الدولة الصادقية متشكِّيًا من بعض أهل الشوكة: «سيدي! نفوسنا تفديك، والله تعالى من سلطة أهل الوظائف بدون استحقاق يقيك»(۱)، وقول الحريري في جواب الذي جاوبَ أبا زيد السروجي حين وقف له موقفَ الزائر المسترفد:

وَحُرْمَةِ الشَّيْخِ الَّذِي سَنَّ الْقِرَى وَأُسَّسَ الْمُحُجُوجَ فِي أُمِّ الْقُرَى (٢) يريد إبراهيم الكِلا.

⁽١) لم يتهيأ لي الاطلاع على الوثيقة التي نقل منها المصنف هذا الكلام.

⁽٢) الحريري: مقامات الحريري، ص٥٢ (المقامة الكوفية).

وقد بُيِّن في علم المعاني كثيرٌ من المناسباتِ الداعيةِ إلى التقديم والتأخير في أجزاء الجملة، فلا نطيل بها هنا، ولكن يجب أن يُعلم السببُ في تقديم ما حقَّه التأخير وعكسه من جمل الكلام. وقد تتبعتُ ذلك حسب الجهد، فرأيتُ أن مِلاَك ذلك: ١. إما استبقاء الذهن لما هو أولى بالإيعاء، وتهيئة السمع لما هو أجدرُ بالإصغاء. ٢. وإما الاستراحةُ من غرضٍ خفيفٍ يُقدَّم، ليفضيَ إلى غرض مهم يؤخَّر. ٣. وإما الأن أحدَ الغرضين وإن كان حقُّه التقديم أو عكسه، لكنه كان من المعاني المتولِّدة والمستطردة، واتصل بغيره مما قُدِّم أو أُخِر اتصالاً يمنع من التفرقة بينها وبينه؛ لأنها إن فُرِّقَتْ تَشَتَّتَ الذِّهنُ في استيعابها، وتحير في جمعها وترتيبها. بينها وبينه؛ لأنها إن فُرِّقَتْ تَشَتَّتَ الذِّهنُ في استيعابها، وتحير في جمعها وترتيبها.

فمثالُ الأول ما ذُكر في علم المعاني من التشويق الحاصل من تقديم الخبر نحو: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن» (۱)، ونحو: «ثلاثةٌ تشرق الدنيا ببهجتها.» (۲) ومثالُ الثاني قول علي شه في خطبة له حين بلغه استيلاء أصحاب الشام على سائر البلاد، وتثاقلُ أصحابِ عن القتال: «ما هي إلا الكوفةُ أقبضُها وأبسُطها، إن لم تكوني إلا أنتِ تَهُبُّ أعاصيرُك (۱)، فقبحك الله. أُنبِئتُ بُسرًا (۱) قدِ اطّلع اليمن، وإني والله لأظنُّ أن هؤلاءِ القومَ سَيُدَاوِلون منكم باجتهاعهم على باطلهم وتفرقكم عن

⁽۱) عن أبي هريرة أن رسول الله على قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده». صحيح البخاري، «كتاب الدعوات»، الحديث ٢٦٨٦، ص ١١١٤؛ «كتاب الأيهان والنذور»، الحديث ٢٦٨٦، ص ١١٥٤؛ «كتاب التوحيد»، الحديث ٧٥٦٣، ص ١٣٠٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار»، الحديث ٢٢٩٤، ص ١٠٣٨؛ سنن الترمذي، «أبواب الدعوات عَن رَسُولِ الله على الحديث ٢٢٩٤، ص ٧٩٠٠؛

⁽٢) صدر بيت لمحمد بن وهيب الحميري، وعجزه: «شَمْسُ الضُّحَى وَأَبُّو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ»، وقد سبق ذكره وتوثيقه، وبيان المناسبة التي قيل فيها.

⁽٣) الأعاصير: جمع إعصار، وهي ريح تمتد من الأرض نحو السماء كالعمود، وهي هنا تَمْثيلٌ لِمَا في الكوفة من الفتن واختلاف الآراء. – المصنف.

⁽٤) بسر هو ابن أبي أرطأة، من بني عامر من قواد جيش معاوية ﷺ، وكان بسر ظالمًا قاسيا. – المصنف.

حقكم، وبمعصيتكم إمامَكم في الحق وطاعتِهم إمامَهم في الباطل، وبأدائهم الأمانة إلى صاحبهم وخيانتكم، وبصلاحِهم في بلادهم وفسادِكم...» إلخ (١).

فتقديم قوله «ما هي إلا الكوفة» وإن كان حقه التأخير؛ لأنه متفرع عن حكاية ما بلغه أعداؤه بخصالهم وما ملكوه من البلاد، ولكنه قدمه للتَّفرُّغِ منه إلى الإنحاء على جنده، وذكر مثالهم وأسباب انخذالهم.

ومثالُ الثالث كثير، من ذلك قولُه في خطبة حين دخل جندُ معاوية في الأنبارَ وقتلوا عاملها حسان: «أما بعد، فإن الجهادَ بابٌ من أبواب الجنة، فتحه الله لخاصة أوليائه، وهو لباسُ التقوى، ودرعُ الله الحصينة، وجُنَّتُهُ الوثيقة، فمن تركه رغبةً عنه البسه الله ثوبَ الذلِّ وشملةَ البلاء، ودُيِّثُ الله بالصغار [والقاءة]، وضرب على قلبه بالأسداد، وأُديل الحقُّ منه بتضييع الجهاد، وسِيم الخسف " ومُنع النَّصْف ' أَ الاَ وإني قد دعوتُكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهارًا، وسرَّا وإعلانًا، وقلتُ لكم: اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزِيَ قومٌ في عُقْر (٥) دارِهم إلا ذَلُّوا. فتواكلتم [وتخاذلتم] حتى شُنَتْ عليكمُ الغاراتُ، ومُلكت عليكم الأوطان. وهذا أخو غامد (١) قد وردت خيلُه الأنبارَ، و[قد] قتل حسان بن حسان بن حسان

⁽١) وقد تمثل الإمام بعد قوله «فقبحك الله» بيت الشاعر:

لَعَمْــرُ أَبِيــكَ الْخَــيْرُ يَــا عَمْــرُو إِنَّنِــي عَـــلَى وَضَرِ مِـــنْ ذَا الإِنَـــاءِ قَلِيـــلِ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٧/١٤٢٨)، ص٣٤-٤٤.

⁽٢) ديث بالبناء للمفعول من ديثه، أي ذلله . - المصنف.

⁽٣) أي أعطى الذل والكرب. - المصنف.

⁽٤) النِّصف - بكسر النون وسكون الصاد- العدل. - المصنف.

⁽٥) العقر بالضم الوسط. - المصنف.

⁽٦) أخو غامد هو سفيان بن عوف من بني غامد قبيلة من أَزْدِ شَنُوءة سكان اليمن، بعثه معاوية لشن الغارة على أطراف العراق. والأنبار بلدة بالشاطئ الشرقي للفرات مقابلة لهيت على الشاطئ الغربي. وهذه الخطبة الثانية ذكرها المبرد في كامله وعلق عليها تعليقا. – المصنف.

[البكري]...»(١) إلخ.

فكان الظاهرُ أن يبدأ بذكر دخولِ خيلِ أخي غامد للأنبار، ويبني عليه بيانَ سببِه من تواكلهم وتباطئهم، وأن ذلك شأنُ كلِّ مُتَوَاكِل. لكنه أخره حين دعتِ المناسبةُ لتقديم ذكرِ تواكلِهم، وأنه مُسَبَّبٌ عن ذُلِّهِم المُسَبَّبِ عن تركِ الجهاد المأمور به، فكان لذلك تعلق بطالع الخطبة.

وأما الإنشاءُ فمُقتضى الظاهرِ ترتيبُ المعاني على حسبِ حُصولها كما قلنا، وقد يُعدَلُ عن ذلك لأغراض. وأما ترتيبُ الخبر مع الإنشاء، فالأصلُ فيه تقديمُ المقدماتِ على النتائج، ولا يُعْكَسُ إلا لغرض، مثل قول عيسى بن طلحة [بن عبيدالله] حين دخل على عروة بن الزبير لما قُطعت رجلُه: «ما كنا نُعدُّك للصراع، والحمد لله الذي أبقى لنا أكثرَك: أبقى لنا سمعَك وبصرك، ولسانك وعقلك، و[يديك] وإحدى رجليك. فقال له عروة: والله ما عزاني أحدٌ بمثل ما عزيتني به.»(١) فلو قدَّم قولَه: «الحمد لله الذي أبقى لنا أكثرك»، لكان يُشبِهُ الشهاتة: أنه يحمد الله له على قطع رجله، فلا تهتدي النفسُ إلى مراده إلا حين يقول له: «ما أعددناك للصراع»؛ لأن النفوسَ عند الخطاب جَفِلاتٌ إذا هي نفرت، فربها ضلت عن طريق الحق.

وأما الجزالة والسُّهولة والرِّقَة فهي مراتب للمعاني المستفادة من الكلام. فالجزالة (٣) شِدَّة في المعنى تقرب من حد الإرهاب أو تبلغه، بحيث تُؤْذِنُ بعدم

⁽۱) قال المبرد حسان بن حسان عامل علي، وفي نهج البلاغة زيادة لفظ «البكري». - المصنف. ما أثبته المصنف هنا هو نص الخطبة كها جاءت في: نهج البلاغة، ص ٢٥-٤3. وقد أوردها المبرد مع حذف بعض الجمل والعبارات منها، وهي خطبة مطولة فيها الكثير من النكت اللغوية والبلاغية والحكمية والخلقية والسياسية، وقد أولاها المبرد اهتهامًا كبيرًا لبيان تلك المقاصد واستجلاء تلكم المعاني. الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٥-٥-٥. وانظرها كذلك في الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص٥٠.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص٤٥.

⁽٣) راجع للمصنف مزيدَ بيانٍ لمعنى الجزالة والرقة ومقاماتها وشروطهما في مقال «الجزالة» و«شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي» في هذا المحور.

مبالاة المتكلِّم باستعطاف المخاطَب ولا بملاينته. ولها مواقع: الغضب، والحماسة، والوعظ، والعتاب، ونحوها. وأما السهولة فهي دونها، وهي لين المعنى، وتجريده من شوائب الإرهاب، واشتهاله على إيضاح بساطة حال المتكلِّم، وملاينة المخاطَب، ولها مواقع: الأمور العادية، والعلوم، والمخاطبات بين الأكفاء. وأما الرِّقَةُ فهي غايةُ إيضاح لطيفِ الوجدانِ من المتكلِّم، أو التلطف مع السامع، ولها مواقع: الشوق، والرثاء، والاعتذار، والتأديب.

وبهذا يتضح أن ليس لشيءٍ من هذه الأوصاف مدخلٌ في صفة اللفظ، كما قد يُتَوَهَّم. ومن الواجبِ مؤاخاةُ المعاني في الغرض الواحد في الجزالة أو الرقة. ولهذا عِيب على جميل قولُه:

أَلاَ أَيُّهَا النُّولَةُ وَيُحَكِّمُ هُبُّوا أَسَائِلُكُمْ: هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الْحُبُّ (١)

فقد حُكيَ عن بعضِ أهل الأدب والعربية أنه قال فيه: «هذا بيتٌ أولُه أعرابِيُّ في شملته، وآخرُهُ مُخَنَّثُ من مُخنَّثِي العقيق يتفكك.»(٢)

⁽١) البيت هو الخامس في مقطوعة من سبعة أبيات، طالعها:

تَــــذَّكَّرَ أُنْسَـــا مِــــنْ بُكَيْنَــةَ ذَا الْقَلْــبُ وَبَثْنَــةُ ذِكْرَاهَــا يِــــذِي شَـــجَنِ نَصْــبُ ديوان جميل بثينة، تقديم بطرس البستاني (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٢/١٤٠٢)، ص٦٢.

فإذا وقع الانتقالُ من غرض إلى غرض ساغ اختلافُ الوصف، وانظر بلاغة قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُرُ وَٱلسَّعَةِ ﴾ [النور:٢٢]، فهو من السهولة، ثم قال: ﴿ إِنَّ ٱلنَّيِنَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَتِ ٱلْعَنْفِلَتِ ﴾ [النور:٣٣]، فهو من الجزالة.

وقد اختلف ذلك أيضًا في قول أبي فراس -حين أسره الروم- يستنهض سيفَ الدولة لفدائه منهم، وتخلل من غرض إلى غرض، ثم رجع فأجاد في ذلك:

رقة: دَعَوْتُكَ لِلْجَفْنِ الْقَرِيحِ الْمَسَهَّدِ لَـدَّي، وَلِلنَّـوْمِ الطَّرِيـدِ الْمُشَـرَّدِ جَزالة: وَمَا ذَاكَ بُخْ لاَ بِالْحَيَاةِ، وَإِنَّهَا لاَّوَّلُ مَبْـــنُولٍ لأَوَّلِ مُجْتَــدِ جزالة: وَلَكِنَّنِي أَخْتَالُ مَوْتَ بَنِي أَبِي عَلَى سَرَوَاتِ الْخَيْـلِ غَـيْرَ مُوَسَّـدِ جزالة: وَلَكِنَّنِي أَخْتَالُ مَوْتَ بَنِي أَبِي عَلَى سَرَوَاتِ الْخَيْـلِ غَـيْرَ مُوَسَّدِ رقة: وَتَأْبَى وَآبَى أَنْ أَمُوتَ مُوسَّدًا بِأَيْدِي النَّصَارَى مَوْتَ أَكْبَد أَكْمَدِ (١)

ولْنُمثِّلْ لما شمل السهولةَ والجزالة بكلام شيوخ بني أسد مع امرئ القيس يسألونه العفو عن دم أبيه فتكلم قبيصة بن نعيم الأسدي فقال:

«إنك في المحلِّ والقدر من المعرفة بتصرُّف الدهر وما تُحدثه أيامه وتنتقَّل به أحوالُه، بحيث لا تحتاج إلى تذكيرِ من واعظٍ ولا تبصير مجرِّب. ولك من سُؤْدَد

في شملة، ثم قال: «أسائلكم هل يقتل الرجل الحبُّ؟»، فهذا مخنَّثُ يتفكَّك. قال الأصمعي: فقلت: له: يا أمير المؤمنين، قول مادحك: «يا زائرينا من الخيام»، أعرابي في شملة، «حَيَّاكُمُ اللهُ بالسَّلاَم» مخنث في يده دفُّ». المرزباني: الموشح، ص٢٣٤-٢٣٥. وانظر كذلك: الأصفهاني، الأغاني، ج٣/ ٨، ص ٢٩٥؛ القالي: كتاب الأمالي، ص ٥٣٨. والمادح هو أبو الحارث صالح بن حسان المدنى، قيل الأنصاري، النضرى، نزيل البصرة، روى عن محمد بن كعب القرظي وغيره، وروى له أبو داود، و الترمذى، وابن ماجة. وقد ضعفه علماء الحديث، بل قالوا: منكر الحديث، وليس بشيء. ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال، ج٥، ص٧٧-٨٠.

⁽١) الأبيات هي الأول والثاني والسادس والسابع من القصيدة المذكورة، وأبياتها إثنان وخمسون. ديوان أبي فراس الحمداني، ص٩٦٠.

منصبك وشرف أعراقك (١) وكرم أصلك في العرب عُتِدُ (١) يَحتمل ما حُمل عليه من إقالة العثرة، ورجوع عن الهفوة. ولا تتجاوز الهممُ إلى غايةٍ إلا رجعتْ إليك، فوجدتْ عندك من فضيلة الرأي وبصيرة الفهم وكرم الصفح (١) ما يَطُولُ رغباتِها ويستغرق طِلْبَاتِها (١). وقد كان الذي كان من الخطب الجليل الذي عَمَّتْ رزيَّتُه نزارًا واليمن، ولم تُخْصَصْ بذلك كندةُ دوننا، للشرف البارع الذي كان لحُجْر. ولو كان يُفْدَى هالكُ بالأنفس الباقية بعده، لما بَخِلَتْ كرائمُنا بها على مثلِه، ولكنه مضى به سبيلٌ لا يرجع أُخْرَاهُ على أُولاَه، ولا يلحق أقصاه أدناه. فأحمدُ الحالاتِ في ذلك أن تعرف الواجبَ عليك في إحدى خلالٍ ثلاث: إمَّا أنِ اخترتَ من بني أسد أشرفَها بيتًا وأعلاها في بناء المكرمات صوتًا، فقُدْنَاه إليكَ بنِسْعِة (٥) تذهبُ مع شفراتِ حُسامِك بباقي قَصَرَته (١)، فنقول: رجلٌ امتُحِن بهالكِ عزيزٍ فلم يستلَّ سخيمتَه إلا بُمُكْنَتِهِ من الانتقام (٧). أو فداءٌ بها يروحُ على بني أسدٍ من نَعَمِها، فهي ألوفٌ تجاوز الجسبة، فكان ذلك فداءً رجعتْ به القُضُبُ (٨) إلى أجفانها، لم تَرْدُهُما بسليط (٩)

⁽١) الأعراق بفتح الهمزة جمع عرق وهو أصل الشيء يريد كرم الأصول – المصنف.

⁽٢) المحتد بفتح الميم وكسر التاء الأصل والطبع. - المصنف. وذلك حسب ما أورده ابن الأثير والقلقشندي. وعند الأصفهاني، مُحتَّمَل عوض محتد.

⁽٣) جاء عند الأصفهاني مباشرة بعد هذا: «في الذي كان من الخطب الجليل الذي عمت رزيته نزارًا واليمن.»

⁽٤) الطلبات بكسر الطاء جمع طلبة كذلك، وهي اسم مصدر طالبه مطالبة - المصنف.

⁽٥) النِّسْع، بكسر النون، سير يُنسج عريضًا على هيئة أعنة النعال تُشد به الرحال - المصنف.

⁽٦) القُصَرَة بالتحريك أصل العنق - المصنف.

⁽٧) السخيمة الحقد والغضب، والظاهر أنه أراد أن الرجل لم يغضب ولم يدافعز وقوله «إلا بمكنته» تأكيد بها يشبه الضد، وعليه فالسخيمة والمكنة مضافان للفاعل. ويصح أن يكون المراد بالرجل هو امرؤ القيس، أي لم يذهب غيضه إلا بتمكينه من الانتقام، فالمكنة مضافة للمفعول - المصنف.

⁽٨) القضب جمع قضيب وهو السيف اللطيف - المصنف.

⁽٩) سليط الأحن الحقود - المصنف.

الإحن على البرآء (١). وإما وادَعْتَنا إلى أن تضع الحوامل، فتُسدَل الأُزُر، وتُعقد الخمرُ فوق الرايات.»

فأجابهم امرؤ القيس بقوله: «لقد عَلمتِ العربُ أنه لا كُفْءَ لحُجر في دم، وإني لنْ أعتاض عنه جملاً ولا ناقة، فأكتسبَ به سُبَّةَ الأبد، وفتَ العَضُد. وأما النَّظِرَةُ فقد أوجبتها الأَجنةُ في بطون أمهاتها، ولن أكونَ لعطبها سببًا وستعرفون طلائع كندة من بعد ذلك تحمل في القلوب حَنقًا(٢)، وفوق الأسنة علقًا، أتُقيمون أم تنصر فون؟ قالوا: بل ننصر ف باسوأ الاختيار.»(٣)

وأما مثالُ الرِّقَّة، فيوجد كثيرًا في النَّظْم والنثر، وهي في النظم أكثر. ومِنْ جيِّد ما اشتمل عليها في النثر قولُ الوزير أبي المطرِّف ابن الدباغ الأندلسي^(١) من رسالة:

«طلع علينا هذا اليومُ فكادَ يُمْطِرُ من الغضارةِ صحوه، ويقبِسُ من الإنارةِ جوُّه، وَيُحْيِي الرميمَ اعتدالُه، ويُصْبِي الحليمَ جمالُه، فلقَّتْنا زهرتُه، ونَظَمَتْنا بَهجتُه، في

⁽١) النزاء بالضم الوثوب. - المصنف.

⁽٢) الحنق الغضب الشديد. - المصنف.

⁽٣) من الواضح أن المصنف اعتمد في نقل هذا النص إما على ابن الأثير أو القلقشندي، وفي كليها اضطراب كبير من تصحيف وحذف وزيادة، ونص الحكاية كها ساقها الأصفهاني أكثر سلاسة واتساقًا ورونقا. وذكر أبو الفرج أن امرئ القيس قبل سؤاله وفد بني أسد: أتُقيمون أم تنصر فون؟ أنشد البيت الآتي:

إِذَا جَالَــــتِ الْحَـــرُبُ فِي مَـــا أَزِقٍ تُصَـافِحُ فِيــــهِ المَنايَـــا النَّفُوسَــا النَّفُوسَــا الأصفهاني: الأغاني، ج٣/ ٩، ص٥٨٥-٥٨٦ (نشرة الحسين)؛ ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٧٤-١٧٦؛ القلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج٢، ص٢٢٨-٢٢٩.

⁽٤) هو الوزير الكاتب أبو المطرِّف عبد الرحمن بن فاخر المعروف بابن الدباغ، قال فيه ابن بسام: «أحد مَنْ خُلِّيَ يبنه وبين بيانه، وجرى السحرُ الحلال بين قلمه ولسانه.» ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، علي: الذخيرة أي محاسن أهل ١٨٤١/١٥)، ج٣/ ١، ص٢٥١.

رَوْضَةِ أَرضَعَتُهَا السهاءُ شَآبِيبَهَا، ونثرتْ عليها كواكبَها، وَوَفَدَ عليها النَّعهانُ بشقيقه، واحتلَّ فيها الهندُ بخلُوقه، وبكَّرَ إليها بابِلُ برحيقِه. فالجهالُ يُثنِي لِجُسْنِها طرفَه، والنَّسيمُ يهزُّ لأنفاسها عِطْفَه. وتمنَّيْنَا أَن يتبَلَّجَ صُبْحُك من خلالِ فُروجه، وتَحُلَّ شمسُك في منازلِ بُرُوجِه، فيَطْلع علينا الأُنسُ بِطُلوعِك، وتُهُدِيه بوُقُوعِك. ولنْ تعدِم نَوْرًا يَحْكِي شَهائلكَ طيبًا وَبَهْجَة، وَرَاحًا تَخالُها خِلالك صفاءً ورقة، وأخانًا تُثِيرُ أَشْجانَ الصَّبِ، وتَبْعثُ أَطْرَابَ القَلْب، وَنَدَامَى تَرْتَاحُ إليهم الشَّمُولُ، وتَتَعَطَّر بأرَجِهم القَبُول، ويَحسد الصبحُ عليهم الأصيل، ويقصر بمجالستهم الليلُ الطويل. "(۱)

ثم إن للكلام مقاماتٍ متنوعة: منها مقامُ تحقيق، ومنها مقامُ مسامحة. ففي الأول يُؤتَى بالبرهان والحكمة والجد، وفي الثاني يؤتى بالخطابة والشعر والتمليح والمزح. ومن المقاماتِ مقامُ تبيينٍ، ومقام تنميق. ففي الأول الحقيقةُ، والتصريحُ، واللفظُ المتعارَف. وفي الثاني المجازُ، والكنايةُ، والتعريضُ، والتمليح، والتوجيهُ، والإبهامُ، والخصوصِيُّ من الألفاظ.

و[ينقسم الكلامُ] باعتبارٍ آخر إلى مقامِ اقتصاد، ومقامِ إفراط. ففي الأول حكايةُ الواقع، وفي الثاني المبالغةُ وفروعُها. وباعتبار آخر إلى مقامِ إطنابٍ، ومقام

⁽۱) اعتمدنا في ضبط النص على رواية الفتح ابن خاقان بتحقيق المصنف، مع تصويب ما ترجح لدينا أنه تصحيف، وقد تمثل ذلك في عبارة «ندى من» التي من الواضح أنها تصحيف لكلمة «ندام»، وهو ما أثبته خريوش في تحقيقه. أما ما كان الأمر فيه راجعًا إلى اختلاف الروايات، فقد جرينا فيه على ما أثبته المصنف. الفتح بن خاقان، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي: قلائد العقيان، صححه وحققه وعلق عليه سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠)، ص ٢٦٠؛ قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، صححه وحققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش (عهان: مكتبة المنار، ط١، ٩٠٤/ ١٩٨٩)، ج١، ص ٣٠٠-٣١١؛ الأصبهاني الكاتب، العهاد: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء المغرب والأندلس)، تحقيق آذرتاش آذرنوش و تنقيح وزيادة محمد العروسي المطوي وزميليه (تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٨٦)، ج٢-٣، ص٣٩٣-٣٩٣. وانظر كذلك ابن بسام: الذخيرة، ج٣/١، ص ٣٠٠. وبين الروايتين اختلاف، وقد ضبطنا النصّ وَفق ما جاء في «الخريدة».

إيجاز، لضيق المجال أو المبادرة خَشية الفَوَات؛ فإن التطويلَ قد يُشَتِّتُ الذهنَ، كقول [عثمان بن] أبي العاص الثقفي لقومه ثقيف حين همُّوا بالارتداد مع مَن ارتد من العرب: «يا قوم! كنتم آخرَ العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولهَم ارتدادًا» (١)، فصدَّهم بذلك عن همِّهم الذي لو سلكوه لعَسُرَ انسلاهُم منه. أو لقصد الوعي، مثل مقام الوصاية، مثل ما كتب بديع الزمان لابن اخته: «أنتَ ابني ما دمتَ والعلمُ شأنُك، والمدرسةُ مكانُك، والمحبرةُ حليفُك، والدفترُ أليفُك. فإن قَصَّرْتَ -ولا إخالُك-فغيري خالُك، والسلام. (٢)

ولجميع هاته المقاماتِ خصوصياتٌ يطولُ بنا بيائهًا.

القسم الثاني: [الإنشاء] اللفظي

إن للفظِ حظًّا كبيرًا في الإنشاء، فإنَّ بحسنه يظهر رونقُ الإنشاء، ويترقرق ماؤه؛ وإنك لترى المعنى الشريفَ إذا لم يُمنح من الألفاظ ما يناسبه أصبحَ لفظُه له

⁽۱) ذكر ذلك الملاعلي القاري عند شرح الحديث ۷۷ من المشكاة في ترجمته لراويه الصحابي عثمان بن أبي العاص. وفيه «ردة» عوض «ارتدادا». وهو بهذا اللفظ عند الجاحظ. القاري، علي بن سلطان محمد: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق جمال عيتاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ٢٢٢ / ٢٠٠١)، «كتاب الإيمان»، ج۱، ص٢٣٨؛ قال الجاحظ «ومن الأشراف أيضًا عثمان بن أبي العاص، وإليه يضاف شط عثمان. شكا إلى النبي على نسيان القرآن فتفل في فيه فكان بعد ذلك لا ينسى ما حفظ منه وقال لثقيف بعد وفاة رسول الله على حين همت بالارتداد: يا معشر ثقيف كنتم آخر الناس إسلاماً فلا تكونوا أولهم ارتداداً وكان فارس ثقيف خرج إلى عمرو بن معدي كرب حين غزاهم في بني زبيد وغيرهم فلم يلبث له وطلبه ففاته وله في ذلك شعر مشهور وكان شاعراً بيناً عاقلاً رئيساً سيداً مطاعاً وله فتوح كبار ومقاماتٌ شريفة وكان في شرط ثقيف ألا يولى عليهم إلا رجلاً منهم فولاه النبي على، وكتب عمر بن الخطاب إلى عثمان وأبي موسى حين كانا في شق بلاد فارس: إذا التقيتها فعثمان الأمير وتطاوعا، والسلام.» الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: بحر: كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ط١٠ ١٤١٠)، ص٢٩١-٣٩٢.

⁽۲) سبق توثیقها.

قبرًا، ولم يطُرُقُ لسامعه فكرا. وبالعكس قد تغطّي الألفاظُ الحسنة في حال تركيبها بسائطَ المعاني ومبتذَلها. فإن الشاعرَ أو الكاتبَ أو الخطيب قد يُضطرُّ إلى أن يذكر من المعاني ما ليس له كبيرُ أهمية، إما لكونه على قدر أفهام مخاطبيه، وإما لكون ذلك المعنى لا يقبل تنميقًا فيلزمه حينئذٍ أن يكسوَ المعنى من حلية الألفاظ ما يُنبِّهُ مقدارَه، ويعلي مناره. وترى هذا في كثير من الشعر التوصيفي، كما قلنا فيما تقدم. قال الجاحظ: "إن المعاني إذا كُسيت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولتُ في العيون عن مقادير صورها، ولهذا قال النبي عليه: "إن من البيان لسحرا"." (1)

وإلى هذا الحال من المعنى واللفظ (٢) يشير قولُ قدامة (٣) وعبد القاهر - في مواضع -: إن المعاني مطروحةٌ بالطريق، يستوي في تناولها القرويُّ والبدويُّ، ويهديه

⁽۱) جزء من كلام طويل لم ينسبه الجاحظ إلى نفسه، وإنها ذكر أنه من موعظة لمن وصفه بأنه «بعض الربانيين من الأدباء وأهل المعرفة من البلغاء، عمن يكره التشادق والتعمق، ويبغض الإغراق في القول» إلخ، ولعله يقصد بهذه الأوصاف نفسه، وتمام الكلام بعد الاقتصار على ما يتعلق بالعلاقة بين الألفاظ والمعاني: «أنذركم حسن الألفاظ وحلاوة مخارج الكلام، فإن المعنى إذا اكتسى لفظا حسنًا، وأعاره البليغ مخرجًا سهلاً، ومنحه المتكلم قولاً متعشَّقًا، صار في قلبك أحلى ولصدرك أملا. والمعاني إذا كسيت الألفاظ الكريمة وألبست الأوصاف الرفيعة، تحولت في العيون عن مقادير صورها، وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زُيِّنت وعلى حسب ما زُخرفت. فقد صارت الألفاظ في معنى المعارض ، وصارت المعاني في معنى الجواري... ولذلك قال رسول الله على البيان والتبيين، ج 1/ ١، ص ١٧٧ – ١٧٤. والحديث سبق تخريجه.

⁽٢) قولي: «وإلى هذا الحال من المعنى واللفظ»، يعني أن مَنْ فضَّل جانبَ اللفظ على جانب المعنى، فإنها نظرَ إلى حالِ المعاني البسيطة إذا كُسيت الألفاظ الحسنة، وإلى حالِ المعاني الجليلة إذا عُبِّر عنها بألفاظ غبر حسنة. - المصنف.

⁽٣) قدامة بن جعفر الكاتب البليغ، أبو الوليد البغدادي المتوفّق في أوائل المائة الرابعة، ألف كتاب سر البلاغة المعروف بنقد الشعر. – المصنف. يقول قدامة: «وما يجب تقدمتُه وتوطيدُه قبل ما أريد أن أتكلم فيه أن المعاني كلَّها معرضةٌ للشاعر، وله أن يتكلم منها في ما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه.» قدامة ابن جعفر: نقد الشعر؛ ص٥٦ (وانظر بقية كلامه في المثل الأعلى لصناعة الشعر، وأركانها وتدرج الشعراء فيها بين طرفين، هما غاية الجودة وغاية الرداءة، وبينهما وسائط. ص٥٥-١٦). قال الميساوي: والصواب في كنية قدامة: أبو الفرج، لا أبو الوليد.

إليها طبعُه وبصرُه، وإنها المزيةُ للألفاظ^(۱)، وقولُ ابنِ رشيق القيرواني رحمه الله تعالى^(۲): «سمعت بعضَ الحذاق يقول: قال العلهاء: اللفظُ أغلى ثمنًا؛ فإن المعاني موجودةٌ في طباع الناس، يستوي فيها الجاهلُ والحاذق.»^(۳) ولنضرِبْ لك مثلاً ما ذكره أئمةُ الأدب أن أبا تمام كان كثيرًا ما يأخذُ معنى العامة والسوقة فيجيدُ نسجَه، ويجيء غريبًا مبتدَعًا، من ذلك أنه سمع سائلاً يسأل فيقول: «اجعلوا بياض عطاياكم في سواد مطالبنا»، فنظمه بقوله:

وَأَحْسَنُ مِنْ نَوْدٍ تُفَتَّحُهُ الصَّبَا بَيَاضُ الْعَطَايَا فِي سَوَادِ الْمَطَالِبِ(١٤)

والنظرُ في أحوال اللفظ ينحصر في أحوال الألفاظ المفردة، وأحوال الألفاظ في حال تركيبها، والتدرُّبِ على كيفية التعبير.

⁽۱) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٢٥٦. أصلُ هذا الكلام للجاحظ، وقد نقله عنه الجرجاني وانتقده وعده مذهبًا فاسدا (ص ٢٥٥). أما كلام الجاحظ فجاء في سياق تعليق له على استحسان أبي عمرو الشيباني لمعنى بيتين قالهما أحد «شعراء الأمصار والقرى من المولَّدة والنابتة»: «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى. والمعاني مطروحةٌ في الطريق، يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والحضريُّ والبدويُّ، والقرويُّ والمدني. وإنها الشأنُ في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك. فإنها الشعرُ صناعةٌ، وضربٌ من النَّسْج، وجنسٌ من التصوير.» الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٣، ص ١٣١ – ١٣٢. وقارن بها في: البيان والتبيين، ج٢/٤، ص١٤.

⁽٢) ابن رشيق علي القيرواني، كاتب الدولة الصنهاجة، ولد بالمهدية سنة ٢٩٠هـ ونشأ بالقيروان، وسكن بهازر من جزيرة صقلية حين انتقل إليها بعد خراب القيروان، وتوفي بها سنة ٣٦٣هـ. له كتاب العمدة في صناعة الأدب. - المصنف.

⁽٣) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٣٤. وفيه بعد الكلام المذكور: «ولكن العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف.»

⁽٤) البيت هو الحادي والعشرون من قصيدة من خسة وأربعين بيتًا في مدح أبي دلف القاسم بن عيسى العجلي. ديوان أبي تمام، ص٤٦.

أحوال الألفاظ المفردة

وهي الفصاحةُ، والصراحةُ، والعزةُ، والرشاقة. أما الفصاحةُ فهي وصف الكلمة، وهي خُلوصُها مما يُكَدِّرها، ويُثْقِلها في السمع، ويُبْعدها عن سلامة الذوق العربي. وقد تكفَّل ببيانها أئمةُ علم المعاني.

وأما الصراحة فهي دلالة اللفظ على كمال المعنى المراد، بأن يتعيَّن المراد منه، قال الجاحظ في كتاب البيان: «حسن البيان هو الإبانة عمَّا في النفس بكلام بليغ، بعيدٍ عن اللَّبْس.»(١) ويحصُلُ ذلك بأمور كثيرة:

منها توخّي الألفاظِ الموضوعة للمقيَّدات، نحوُ «الخِوانُ» للمائدة قبل أن يُوضع عليها الطعام، و«الرَّسْفُ» لمشي الرجل المقيَّد، و«القاني» لشديد الحمرة، و«الصباحةُ» للوجه، و«الوضاءةُ» للبَشَرة، و«اللَّباقَةُ» للشمائل، و«الرشاقةُ» للقدِّ، و«الظَّرْفُ» في النطق، ونحوُ ذلك. ولذا تجب معرفةُ المترادفات؛ لأنها تخلو عن تقييد أو إطلاق.

ومنها تجنبُ استعمالِ المشترك بدون قرينة، مثل كلمة «مُسَرَّج» في قول رؤبة ابن العجاج: «وَفَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجَا» (٢)، فلم يُعرَفْ هل أراد أنه كالسراج أم كالسيف الشُريْجي في الدقة والاستواء. وقولنا: «بلا قرينة» يُخْرِجُ نحو قوله تعالى:

⁽۱) لم أجد هذا الكلام عند الجاحظ، لا في «البيان والتبيين» ولا في «كتاب الحيوان»، وإنها هو بلفظه تقريبًا عند ابن أبي الإصبع، ونصُّه: «حسنُ البيان عبارةٌ عن الإبانة عها في النفسِ بألفاظٍ سهلة، بليغة، بعيدة من اللبس.» المصري، ابن أبي الإصبع: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفني محمد شرف (الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣)، ص ٤٨٩.

⁽٢) البيت ليس لرؤبة، وإنها هو لأبيه العجاج بن رؤبة، وهو التاسع والثلاثون من قصيدة تشتمل على مائة وسبعة وأربعين بيتًا، وتمامه:

وَمُقْلَــــةً وَحَاجِبًـــا مُزجَّجَـا وَفَاحِمًــا وَمَرْسِـنَا مُسَــرَّجَا ديوان العجاج، ج٢، ص٣٤.

﴿ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ ﴾ [الأعراف:١٥٧]، فإن عطف «نصروه» يُبيّنُ أن التعزيرَ هنا هو النصرُ لا ضرب الحد. ونحو قول الحريري: «فيدَّعِي تارةً أنه من آل ساسان» حيث علم أنه يريد ملوكَ الفرس، لمقابلته بقوله: «ويعتزِي مرةً إلى أقْيَال غسان.» (١) فانتفى احتمالُ أن يكون المراد الشحَّاذين الذين أَطلق عليهم هذا اللفظ في موضع آخر.

وقد يدعو المقامُ للعدول عن الصراحةِ لأغراض، مثل التورية والتوجيه والمواربة. ويحسن ذلك في التخلص من المضايق، كقول بعضهم وقد سئل في مجلس جماعة من الشيعة عن الأفضل بعد رسول الله ﷺ، فقال: «الذي كانت ابنتُه تحته» (٢)، فاحتمل أن يريد أبا بكر وعليًّا رضي الله عنهما بحسب الترتيب في الضمير بين.

تنبيه: مما يدخل تحت هذا الشرط التنبية إلى كلمات كثيرة يستعملها الكتاب والمنشئون غلطًا، إما في معناها وإما في اشتقاقها. وقد ألف في ذلك الحريري «درة الغواص»، وألف فيه بعضُهم «لفُّ القِماط فيما يُستعمل من الأغلاط» (٣). وقد أكثر الكتابُ المتأخرون من ذلك، وألف في ذلك الشيخ إبراهيم اليازجي كتابًا سماه «لغة الجرائد»، إلا أنه قليلُ الفائدة، كثيرُ الغلط في كثير مما عده غلطا.

⁽١) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٥ (المقامة الحُلوانيّة).

⁽٢) قال ابن خلكان في ترجمة أبي الفرج ابن الجوزي: «وكانت له في مجالس الوعظ أجوبة نادرة، فمن أحسن ما يُحكى عنه أنه وقع النزاعُ ببغداد بين أهل السنة والشيعة في المفاضلة بين أبي بكر وعلي رضي الله عنها، فرضيَ الكلُّ بها يجيب به الشيخ أبو الفرج، فأقاما (يعني الفريقين) شخصًا سأله عن ذلك وهو على الكرسي في مجلس وعظه، فقال: أفضلُهها مَنْ كانت ابنتُه تحته، ونزل في الحال حتى لا يُراجع في ذلك. فقالت السنة: هو أبو بكر؛ لأن ابنته عائشةَ رضي الله عنها تحت رسول الله على، وقالت الشيعة: هو علي؛ لأن فاطمة بنت رسول الله على، تحته، وهذا من لطائف الأجوبة.» ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص ١٤١-١٤٢.

⁽٣) وهو مصنَّفٌ من تأليف الشيخ صديق حسن خان القنوجي، كما ذكر في ترجمة نفسه في آخر كتابه «أبجد العلوم»، وعنوانه «لَفَ القِماط على تصحيح بعض ما استعملته العامةُ من الأغلاط». القنوجي، صديق بن حسن: أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، نشرة بعناية عبد الجبار زكار (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨)، ج٣، ص٢٧٨.

فعلى المنشِئِ أن لا يتابعَهم في استعمال لفظ إلا بعد تحقيقِ معناه لغة. فمن أغلاطهم «رَدَحٌ من الزمن» يريدون حصةً قليلة، وإنها هو المدةُ الطويلة جدًّا، وقولهم: «باهِظُ الثمن» بمعنى كثير، وإنها هو الأمر المثقل. وقولهم: «توًّا» بمعنى الآن أو الوقت الحاضر، وهو غلط؛ إذِ التَّوُّ الذهابُ على سواءٍ واستقامة، بحيث لا يُعَرِّج على شيء، تقول: «سار توًّا، أي لم يقف ولم يعَرِّج. وقولهم: «ناهز»، يريدون تجاوز، وصوابه قارب، إلى غير ذلك.

وأما العِزَّةُ فهي سلامةُ الكلمة من الابتذال. والابتذالُ يقع على وجوه: أحدها نقلُ العامة الكلمة من معنى واستعالهًا في معنى غير حسن، كـ «البُهلول» فأصله السَّيِّدُ الجامعُ لصفاتِ الكهال، فأخرجه عامتُنا للمغفَّل، و «الجِرِّيت» أصله البصيرُ بالطرقات، كما رُوي في حديث الهجرة (۱) فاستعملوه للجبان. وكثيرٌ من أسهاء الأضداد نشأ من مثل هذا.

الثاني أن تكون الكلمةُ من موضاعاتِ العامة المفقودة أو المنسِيَّةِ في فصيح الكلام، مثل «الخازِ باز» لذُباب الرياض، ومثل «اللقالق» جمع لقلق، وهو طائر له منقارٌ طويل دقيق، ورجلاه طويلتان (٢).

⁽١) عَنْ عروة بن الزبير عن عائشة رَضِيَ الله عَنْهَا، قالت: « وَاسْتَأْجَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرِ رَجُلًا مِنْ بَنِي اللَّيلِ، ثُمَّ مِنْ بَنِي عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ هَادِيًا خِرِّيتًا، الْحِرِّيتُ الْمَاهِرُ بِالْمِدَايَةِ، قَدْ غَمَسَ يَمِينَ حِلْفِ فِي آلِ الْمَاكَ الْعَاصِ بْنِ وَائِل، وَهُو عَلَى دِينِ كُفَّارِ قُرَيْشِ فَأَمِنَاهُ، فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَاحِلَتَيْهِمَا وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْر بَعْدَ الْعَاصِ بْنِ وَائِل، وَهُو عَلَى دِينِ كُفَّارِ قُرَيْشِ فَأَمِنَاهُ، فَلَاثِ الْمِيلَةِ وَاعْدَاهُ عَارَ ثُور بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، فَأَتَاهُمَا بِرَاحِلَتَيْهِمَا صَبِيحَةً لَيَالٍ ثَلَاثٍ، فَأَرْغَلَا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةً وَالدَّلِيلُ لَكُونِ لَيْكُ اللَّهِ لَيْ السَّاحِل.» صحيح البخاري، «كتاب الإجارة»، الدِّيلُ الله بن أَي أُريْقِط، وكان أبو بكر هو الذي الحديث٢٢٦، ص ٣٠٠. والرجل الخرِّيث هو عبد الله بن أبي أُريْقِط، وكان أبو بكر هو الذي استأجره، كما ذكر ابن سعد. الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص١٩٦.

⁽٢) أشرنا إلى قولِ أبي الطيب شعرًا: «كأنها الخاز باز» وإلى قوله: «يصيح الحصا فيها صياح اللقالق». - المصنف. وقد جاء ذلك في البيتين الآتيين:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ شُمَّ عَرَاءٌ كَأَنَّهَا الْخَازِبَانِ وَمَلْمُومَةٌ سَيْفِيَّةٌ رَبَعِيَّةٌ رَبَعِيَّةٌ تَصِيخُ الْخَصَى فِيهَا صِياحَ اللَّقَالِقِ =

الثالثُ أن يحصلَ مِنْ بعضِ صِيَغِ الاشتقاقِ ما يُوهِمُ معنَّى مُسْتَبْشَعًا، مثل أنْ يُشتَقَّ مِنْ «همَّه الأمرُ» وزن فاعلة، فيقال عرضت له نازلة هامة، أي مهمة، فيُتَوَهَّم أنها الهامةُ بمعنى الدَّاهِية.

الرابعُ أن يكونَ معنى الكلمةِ سخيفًا، فيجب على الكاتبِ إنِ اضطر إلى التعبير عن مدلولها أن يتنكّب عنها إلى مسالك الكناية تنزيهًا للسان، كما جاء في القرآن العظيم: ﴿ أَوْ لَامَسُنُمُ ٱلنِّسَاءَ ﴾ [النساء: ٤٣؛ المائدة: ٢]، ﴿ وَلَاكِن لّا تُوَاعِدُوهُنَ سِرًّا ﴾ [البقرة: ٢٥٠]. ويُغتَفَرُ استعمالُ المبتذَلِ في مقام الهزل، أو الحكاية، أو المشاتمة، مثل ما وقع في أوائل رسالة ابن زيدون المشهورة برسالة ولادة (١٠).

والبيتُ الأول هو الثالثُ قبل الأخير من قصيدة في ثهانية وثلاثين بيتًا بعنوان «عقل المجيز عقل المجاز»، قالها المتنبي بدمشق يمدح أبا بكر علي بن صالح الروذباري الكاتب. والخازباز «حكاية صوت الذباب، ثم سمي به الذبابُ نفسه. يقول [لممدوحه]: أنت طب بالشعر ناقد له، وغيرك لا يعرف الشعر ولا يميز جيده من رديئه، فيجوز عليه شعراء يهذون بها لا حفل له كأنهم الذباب حين يطن»، قاله البرقوقي. أما الثاني فهو التاسع والعشرون من قصيدة في سبعة وأربعين بيتًا قالها يمدح سيف الدولة ويذكر إيقاعه ببني عقيل وقشير وبني عجلان وكلاب لما عاثوا في بعض نواحي ملك الممدوح. وملمومة صفة لكتيبة، وسيفية نسبة لسيف الدولة، ورَبَعية نسبة إلى ربيعة. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٢، ص٢٩١-٢٩٢؛ ج٣، ص٢٧.

⁽۱) هي رسالةٌ هزلية كتبها ابن زيدون على لسان ولادة إلى ابن عبدوس منافسه في الحب والسياسة جاء في مقدمتها: «أما بعد أيها المصاب بعقله، المورَّط بجهله، البيِّنُ سَقَطه، الفاحش غلطه، العاثر في ذيل اغتراره، الأعمى عن شمس نهاره، الساقط سقوط الذباب على الشراب، المتهافت تهافت الفراش إلى الشهاب...» الرسالة الهزلية ضمن ديوان ابن زيدون ورسائله، تحقيق علي عبد العظيم (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنضر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص٣٤-٣٥٥. وقد شرحها الصفدي شرحًا واسعًا مفصلاً، متعرضًا لما فيها من نكتٍ ومسائل في اللغة والأدب والحكمة والتاريخ وما إلى ذلك من شعب المعرفة. انظر: الصفدي، خليل بن أيبك: تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/بيروت).

وأما الرَّشَاقَةُ فهي مناسَبَةُ حالِ اللفظ لمقام الكلام؛ فإن الألفاظ منها جَزْلُ، ومنها سَهْل. فالجزلُ يُستعمَلُ في ذكر الحروب، والحماسة، والتوبيخ، ونحوها. والسَّهلُ في مقام الملاطفة، والغزل، والمديح. ومنها ما لا يُوجِبُ شيئًا من الأمرين. والتحقيقُ أن كلَّ هذا لا يَتْبَعُ وصفَ الألفاظ في ذاتها؛ إذ ليس وصفُها مختلفًا، ولكنه يَتْبَعُ جلبَ بعضِ الألفاظ وترك البعض بحسب المقام، كما حسن استعمالُ «سيِّدي» في قول أبي العتاهية:

أَلاَ مَــــــا لِسَـــــــيِّدَتِي مَالهَـــــا تُـــــدِلُّ فَأَهْمِـــــلُ إِدْلاَلهَـــــا^(۱) ولا مَـــــا وقد عيب على جميل قولُه:

فقال لي بشار: انظر ويحك يا اشجع، هل طار الخليفة عن عرشه؟ قال اشجع: فوالله ما انصرف أحدٌ عن هذا المجلس بجائزة غير أبي العتاهية. « ديوان أبي العتاهية (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ٢٠ - ١٤ / ١٩٨٦)، ص ٣٧٥؛ الأغاني (نشرة الحسين)، ج٢/٤، ص ٢٧ – ٢٨ (وفيه «أَدَلاً» عوض «تدل» و «أدلت»).

⁽۱) البيت هو طالع قصيدة قصيرة أنشدها أبو العتاهية في مجلس الخليفة العباسي المهدي. قال أشجع السلمي الشاعر المشهور: «أذن الخليفة المهدي للناس في الدخول عليه فدخلنا، فأمرنا بالجلوس، فاتفق أن جلس بجنبي بشار بن برد. وسكت المهدي فسكت الناس، فسمع بشار حسًّا فقال لي: من هذا؟ فقلت: أبو العتاهية، فقال: أتراه ينشد في هذا المحفل؟ فقلت: أحسبه سيفعل، فقال: فأمره المهدي أن ينشد، فأنشد:

أَلاَ مَــــا لِسَــــيِّدَتِي مَـــا لَهَــا؟ أَدَلَّـــتْ، فَأَجْمَــلَ إِدْلاَلُهُـــا قال: فنخسني بشار بمرفقه وقال: ويحك! أرأيتَ أجسرَ مِنْ هذا؟ ينشد مثلَ هذا الشعر في مثل هذا الموضع، حتى بلغ إلى قوله:

أَتَّ فُ الْخِلاَفَ تُم مُنْقَ ادَةً إِلاَّ لَ هُ وَلَمْ يَصَ لُحُ إِلاَّ لَكُ إِلاَّ لَكَ اللَّهُ الْخِلاَفَ اللَّهُ أَنْ اللَّهُ اللْمُوالِمُ اللَّهُ اللَّهُ اللِمُوالِمُ اللْمُوالِمُ اللَّهُ اللَّهُ اللِلْمُلِمُ الللَّ

أَلاَ أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيُحَكُمُ مُهُبُّوا أُسَائِلُكُمْ: هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الْحُبُّ^(۱) كما تقدم في آخر القسم المعنوي.

أحوال الألفاظ المركبت

وللألفاظِ في حال تركيبها أحوالٌ غيرُ أحوالها مفردة، وهي تُجمع في فصاحة الكلام، ونزاهته، وانسجامه، والاقتصاد من الفضول فيه، واتصالِ جمله، ومناسبتِه للغرض. فأما فصاحةُ الكلام، فقد عُرفت في علم المعاني. وأما النزاهةُ فهي الخلوُّ من الألفاظ المستهجَنة والشنيعة، ولو باعتبارِ ما يَسْبِقُ الكلمةَ أو يلحقُها. وقد عيب على أبي تمام قولُه:

أَعْطَيْتَنِي دِيَةَ الْقَتِيلِ وَلَيْسَ لِي عَقْلٌ وَلاَ حَقُّ هُنَاكَ قَدِيمُ (٢)

فإنه أراد العقلَ بمعنى العاقلة في القرب من القتيل، إلا أن تركيبَه مع «ليس» و «لي» أعطاه صورة نفي العقل -بمعنى الإدراك - عن نفسه، كما يُقال: ليس لفلان عقل. ومنه قولُ صاحب «حسن التوسُّل» في وصفِ مقدم سرِيَّة جيش: «أروع للعدى في تطلعه من سَلَّة سيف، حتى يتعجَّب عدوُّ الدين في الاطلاع على عوراتهم من أين دُهِيَ وكيف» (٣)، فلو أبدل كلمة الاطلاع بالاتباع لَسَلِم من الهُجنة الحاصلة من الجمع بين كلمتي «الاطلاع» و «العورات».

وأما الانسجامُ فهو سهولةُ الكلام في حال تركيبه، بحيث لا يثقلُ على اللسان. ومرجع ذلك للفظ، وهو أخصُّ من فصاحة الكلام، قال الجاحظ عن

⁽١) سبق توثيق هذا البيت وذكر ما قيل فيه.

⁽٢) البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة طويلة يمدح فيها أبا الحسين محمد بن الهيثم بن شبانة. ديوان أبي تمام، ص٢٨٣.

 ⁽٣) الحلبي الحنفي، أبو الثناء محمود بن سليمان (توفي سنة ٧٢٠هـ) : كتاب حسن التوسُّل في صناعة الترسُّل (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥هـ)، ص١٣٣.

بعض الأدباء: «إن المعنى إذا اكتسى لفظًا حسنًا، وأعاره البليغُ مخرجًا سهلاً، ومنحَه المتكلِّم قولاً متعشَّقًا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا.»(١)

ويندرجُ تحت الانسجام سلامةُ الكلام من التكلُّفِ والتصنَّع، بحيث لا تعرِف منه كدَّ الذِّهن، ولا تلفيقَ المعاني لأجل الألفاظ، ولا البحثَ عن الألفاظ المستغرَبة. وكذا الإكثارُ من المحسِّنات البديعيَّة المتكلَّفة التي يُعبَّرُ عنها بالصَّنعة، وإن وقع شيءٌ منها فإنها يقع بدون تكلِّف، أو بخفيف من التكلف عندما تجودُ به فرصةُ المقام. ويُسمَّى الكلامُ المستكثِرُ منها مصنوعًا، وغيرُ المتكلِّف لها مطبوعًا، قال صاحبُ التلخيص: "وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن تكونَ الألفاظُ توابع." (٢) وعمن عيب عليه التكلُّفُ في ذلك إبراهيم بن هلال الصابي -كاتب بني بويه- وعبد الله ابن المعتز. وفنُّ الشعر أشدُّ تحملاً للصنعة من النثر.

وأما الاقتصادُ فهو بطرح الفُضُولِ في اللفظ، وحذفِ المُكرَّرِ من القول، والاستغناءِ عن كثرة المؤكِّدات. وإن كان لهذا شيءٌ من التعلق بالمعاني، إلا أننا أدرجناه في عدادِ صفات اللفظ، لَمَّا كان المعنى فيه غيرَ معتبر، وإنها الداعي إليه الإكثارُ من الألفاظ أو التهويلُ بها، مثل قولهم: «من غير شك ولا ريب»، وقول بعض مَنْ وصف العفوَ، لا سِيها إذا عظم الجرمُ وكبر الإثم: «والملوك إنها تُؤثر عنهم الخلالُ الحميدة، والخصالُ الشريفة السعيدة.»(٣) ومثل زيادة حروف لا حاجةَ

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٧٤.

⁽٢) القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب: التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٨٠٤. وهذا الكلام في الأصل للسكاكي (وقد سبق للمصنف ذكرُه)، وتمامه: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك (أي في أنواع البديع وصوره المختلفة) أن تكون الألفاظُ توابع للمعاني، لا أن تكونَ المعاني لها توابع، أعني أن لا تكون متكلَّفة.» مفتاح العلوم، ص٥٤٧ (نشرة هنداوي).

⁽٣) قال ابن عرب شاه: «وأحسن العفويا ذا السلوك عفو السلاطين والملوك، لا سيها إذا عظم الجرم وكبر الإثم؛ فإن العفو آنذاك صادرٌ عن ملك ذي سلطان قادر... وغير الملوك من العاجز والصعلوك عفوهم إنها هو عجز وخشية، أو لتمشية غرض مشية. والملوك إنها يؤثر عنهم

إليها، كقول بعضهم: «من المعلوم وأنه كذا»، وقول بعضهم: «قيل بكذا»، فكلُّ من الواو والباء مزيدةٌ عبثا.

تمرين

كتب أبو إسحاق الصابي في طالعة بعض مكاتيبه: «الحمد لله الذي لا تدركه الأعينُ بألحاظها، ولا تَحُدُّه الألسُنُ بألفاظها، ولا تخلقُه العصورُ بمرورها، ولا تهرمُه الدهورُ بكرورها»، ثم قال: «لم ير للكفر أثرًا إلا طمسه ومحاه، ولا رسمًا إلا أزاله وعفّاه...» إلخ (۱). فكلُّ من الفقرتين الرابعة والسادسة عينُ معنى الثالثة والخامسة. وكتب في بعض كتبه: «يُسافِرُ رأيّه وهو دانٍ لم ينزح، ويسير تدبيرُه وهو ثاوٍ لم يبرح» (۲)، والفقرتان بمعنى واحد.

وكتب الصاحبُ بن عباد: «وصل كتابُه جامعًا من الفوائد أشدَّها للشكرِ استحقاقًا، وأمَّهَا للحمدِ استغراقًا، وتعرَّفْتُ من إحسان الله فيها وفَره من سلامته وهيأه من كرامته، أنفسَ موهوبِ ومطلوب، وأحمدَ مرقوب ومخطوب…» إلخ (٣). وفي هذا ما يقرب من إعادة المعاني.

وقد شمل قولنا «الاقتصاد» -الذي هو في اللغة الأخذُ بالعدل- ما يقابل ما وصفناه من الفضول، وذلك هو الإخلالُ بها يلزم من اللفظ لأداء المعنى، وهو عيبٌ إلا إذا كان مقصودًا لغرض، كالألغاز والمحاورات العلمية المشتملة على اصطلاحاتٍ لا يفهمُها غيرُ أهلِ ذلك العلم. وقد حصر الماورديُّ رحمه الله في كتاب «أدب الدين والدنيا» الأسبابَ المانعة من فهم الكلام لعلة فيه في ثلاثة، وهي تقصيرُ

الخلال الحميدة، والخصال الشريفة السعيدة.» ابن عرب شاه، أحمد بن محمد: كتاب فاكهة الخلفاء ومفكهة الظرفاء، نشرة بعناية غيورغ ولهلم غربتغ (بون: المطبعة الرسمية، ١٨٣٢)، ص٩٥.

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٢٠٢.

⁽٢) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

⁽٣) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

اللفظ عن المعنى، وزيادةُ اللفظِ على المعنى، والمواضعةُ، أي الاصطلاحات(١).

وأما اتصالُ مُجمَلِ الكلام فهو فُسطاط علم الإنشاء، وحَلَبةُ استباقِ هِمَم المتضلِّعين فيه. وقد تَتَبَّعْتُ كلامَ أئمةَ الفن، فوجدتُ غايةَ ما تبلغ إليه الضوابطُ في اتصال مُجمَلِ الكلام -على كثرةِ الأسماء والألقاب المتناثرة في كتبِ الأدب- أربعة أشياء: تناسبَ بعضِ الجمل مع بعض، وعدمَ انفكاك بعضِها عن بعض، والانتقال من أسلوب إلى أسلوب، وحسنَ الابتداء، والتخلصَ، والختام.

فأما تناسبُ بعض الجُمْلِ مع بعض -وهو المعبَّرُ عنه بالفصلِ والوصل فموضِعُ القولِ فيه في علم البلاغة. وأما ارتباطُ الجُمَلِ وعدمُ انفكاكِ بعضِها عن بعضِ فهو أن تَتَصلَ الجملُ ولا يُفصَلَ بينها إلا بشيءٍ مناسبِ لها، ويُعرَفَ كيف يكونُ الرجوعُ عها فُصِلتْ به إلى ما فُصِلتْ عنه؛ إذ المتكلِّمُ في المقاماتِ الخطابية لا يقتصِرُ على ما تكلَّم لأجله، وإلا لجاء الكلامُ قصيرًا، وما طالت الخطبُ والقصائد، وصار الكلامُ كلُّه أمرًا أو نهيًا أو خبراً (٢).

⁽۱) قال الماوردي في بيان العلل المانعة من فهم معاني الكلام: «وليس يخلو السبَبُ المانعُ من ذلك من ثلاثة أقسام: إما أن يكونَ لعلةٍ في الكلام المترجِم عنها، وإما أن يكونَ لعلةٍ في المعنى المستوْدَع فيها، وإما أن يكون لعلةٍ في السامِع المستخرج. فإن كان السبَبُ المانعُ من فهمها لعلة في الكلام المترجِم عنها، لم يخل ذلك من ثلاثةٍ أحوال: أحدها أن يكونَ لتقصيرِ اللفظ عن المعنى... الحال الثاني أن يكونَ لزيادةِ اللفظ على المعنى... والحال الثالث أن يكونَ لمواضعةٍ يقصدها المتكلِّمُ بكلامه.» ثم يكونَ لزيادةِ اللفظ على المعنى... والحال الثالث أن يكونَ لمواضعةٍ يقصدها المتكلِّمُ بكلامه.» ثم بين أن «المواضعة ضربان: عامةٌ وخاصة»، وأن المواضعة العامة هي «مواضعةُ العلماء فيها جعلوه ألقابًا لمعانٍ لا يستغني المتعلمُ عنها»، وأما المواضعةُ الخاصة فهي «مواضعةُ الواحدِ يقصد بباطِنِ كلامِه غيرَ ظاهرِه.» الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد ياسر محمد الحسن (بيروت/ دمشق: دار النفائس، ط١٠٥ / ٢٠١١)، ص١٠٥ - ١٠٠٠.

⁽٢) اهتم المصنفُ في تفسيره بمواضع الاستطراد في القرآن وبيان علائق مستطرداته وومناسباتها ووظائفها البيانية والحجاجية، ومن المناسب أن نورد هنا أنموذجًا لذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ اللَّذِينَ ءَاتَيْنَكُمُ ٱلْكِئْلُ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمُ لَيَكُنُمُونَ الْلَحَقَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ تعالى: ﴿ اللَّهُ عَلَمُونَ الْلَحَقَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ اللَّهِ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ اللَّاسِ في ٱلْكِئْلُ أَوْلَتِهَكَ = اللَّهُ قَوْلُهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ

فلذلك احتِيجَ إلى تقديم المقدمات، وذكرِ العلل والغايات، والاستشهادِ بالمناسبات، واستطرادِ النَّظَائِرِ والأمثال. فقديهًا ما صُدِّر المديحُ بالنسيب، والخطبةُ بالثناء والاعتبار. فإذا علم المتكلِّمُ أَيْنَ يَضَعُ أجزاءَ الكلام جاء كلامُه مرتبطًا، وإذا لم يُحْسِنْ ذلك اختلط عليه وخرج من غرضٍ إلى غرض. فإذا استطرَدَ أو قَدَّم أو ذَيَّل،

يَلْعَنَّهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُّهُمُ اللَّعِنُوكَ ١٤٦٠ ﴿ البقرة:١٤٦ - ١٥٩]، قال بشأن الآية ١٤٦: «جلة معترضة بين جلة: ﴿ وَلَهِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِنْبَ ﴾ [البقرة:١٤٥] إلخ وبين جملة: ﴿ وَلِكُلِّ وِجْهَةً ﴾ [البقرة:١٤٨]، إلخ، اعتراضَ استطرادٍ بمناسبةِ ذكرِ مطاعن أهل الكتاب في القبلة الإسلامية، فإن طعنهم كان عن مكابرةٍ ،، مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق ،كما دل عليه قوله: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِنَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن زَّبِّهِم ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فاستطرد بأن طعنهم في القبلة الإسلامية ما هو إلا من مجموع طعنهم في الإسلام وفي النبي ﷺ، والدليلُ على الاستطراد قوله بعده: ﴿ وَلِكُلِّ وِجُهَةً هُوَ مُولِّهُمٌّ ﴾ [البقرة: ١٤٨]، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة. » ثم قال بصدد الآية ١٥٩: «فمناسبة وقع هاته الآية بعد التي قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهودُّ دعوةً النبي عَيْنِهُ وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل، إلى مبلغ قوله تعالى: ﴿ ١٠ أَفَنَظُمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَهُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة:٧٥] إلى قوله: ﴿ وَلَمَّا جَاآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْ عِنْ لِلَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِنَابَ كِتَابَ ﴾ [البقرة: ١٠١] الآية، وما قابل به اشتباههم من النصاري ومن المشركين الدعوة الإسلامية، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوصايا إبراهيم الذي يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاحِدَ اللَّهِ ﴾ الآيات، فنوه بإبراهيم، وبالكعبة، واستقبالها، وشعائرها. وتخلل ذلك ردُّ ما صدر عن اليهود من إنكارِ استقبالِ الكعبة، إلى قوله: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكُنُّمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٠٠٠ ﴾، يريد علماءهم، ثم عقب ذلك بتكملةِ فضائلِ الكعبة وشعائرها، فلما تم جميعُ ذلك عطف الكلامَ إلى تفصيل ما رماهم به إجمالاً في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ ﴾، فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا ٱنزَلْنَا ﴾ إلخ، وهذه طريقةٌ في الخطابة هي إيفاءُ الغرض المقصود حقَّه، وتقصيرُ الاستطراد والاعتراض الواقعين في أثنائه، ثم الرجوع إلى ما يهم الرجوع إليه من تفصيل استطراد، أو اعتراض تخلل الغرضَ المقصود. " ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٢، ص٣٩ و٢٥-٦٦.

فلْيقتصِرْ على قدر الحاجة؛ فإنه إن زادَ على ذلك سَمُج، كما ترى في مُستطرَدات «حياة الحيوان»(١).

ولقد نال شيءٌ من ذلك بعضَ مواضع كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع، على مكانته من علم البلاغة، إلا أنه كان كتابًا مترجًا من لغة الفرس. ومن وجيز مُسْتَطْردَاتِه قولُه: «فلها قرب ذو القرنين من فُورِ الهندِيِّ، وبلغه ما قد أعدَّ له من الحيل التي كأنها قِطعُ الليل، عِمَّا لم يلقَهُ بمثلِه أحدُّ من الملوك الذين كانوا في الأقاليم، تخوَّف ذو القرنين من تقصيرٍ يقع به إن عجَّل المبارزة...» إلخ (٢)، فلقد أسرع الرجوعَ إلى الغرض.

وقولُ الفتح في «قلائد العقيان»: «[أخبرني ابن زرقون] أنه حضر مجَلسَ راح، ومَكنِس ظِباءٍ وأفراح، وفيهم جماعةٌ منهم الوزيرُ أبو بكر [بن القَبْطُرْنة]، شيخ الفُتُوَّة ومعرِضُ فتياتها المجلوة، ومعهم سعد بن المتوكِّل وهو غلام ما نضًا عنه الشبابُ بردَه، ولا أَذْوَى ياسَمينَه ولا وَردَه، فكان الوزيرُ وأخواه [أبو محمد وأبو

⁽۱) «حياة الحيوان الكبرى» كتاب من تصنيف أبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى الدميري المتوفَّ سنة ٨٠٨هـ.

⁽۲) ورد هذا الكلام في مقدمة للكتاب وصفها ابن المقفع بأنها من "وضع بهنود بن سحوان ويُعرف بعلي بن الشاه الفارسي، ذكر فيها السبب الذي من أجله عمل بيدبا الفيلسوف الهندي رأس البراهمة لدبشليم ملك الهند كتابه الذي سهاه كليلة ودمنة، وجعله على ألسنة الحيوانات»، وفي هذه المقدمة ذكرٌ لذي القرنين وملك الهند. ومن الغريب أن هذه المقدمة غير موجودة في النشرة التي حققها العلامة عبد الوهاب عزام عليه رحمة الله، ونشرتها دار الشروق بالقاهرة بعناية عدد من الأساتذة. ويجدر التنبيه هنا إلى اختلاف الناشرين في نسبة الكتاب، فبعضهم ينسبه إلى بيدبا بينها ينسبه آخرون إلى عبد الله بن المقفع. انظر مثلاً: بيدبا الفلسوف: كتاب كليلة ودمنة، ترجمة عبدالله ابن المقفع (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧)، ص٩ و ١١؛ ابن المقفع، عبد الله: كليلة ودمنة (القاهرة: كلهات عربية للترجمة والنشر، ٢٠١١)، ص٩ – ١٠. وقارن: ابن المقفع، عبد الله: كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي (القاهرة: دار الشروق / الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٥١/١٥٠١)، وقد حليت هذه النشرة بأنها «أكملُ النسخ وأصحها وأقدمها.»

الحسن] مُحتَصِّين بالفضلِ أخيه، اختصاصَ الأنوار بالكهائم، واللَّبَّات بالتهائم، فتذاكروا فقدَه، وكيف شفى منه الزمنُ حِقدَه... فهاج شجوُه، وبَان طربُه ولهوُه، وأرسل مدامعَه سجالاً، وقال ارتجالاً... إلخ (١).

وكذا من الشعر قولُ النابغة:

فَ الْفُرَاتُ إِذَا جَاشَتُ غَوَارِبُهُ يُمِدُّهُ كُلُّ وَادٍ مُنْرَعٍ لِجَبِ فِيهِ يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ اللَّاكَّ مُعْتَصِمًا يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ اللَّلَّ مُعْتَصِمًا يَوْمًا بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيْبَ نَافِلَةٍ

تَرْمِسِي أَوَاذِيُّهُ الْعَسِبْرَيْنِ بِالزَّبَدِ رُكَامٌ مِسنَ الْيَنْبُّوتِ وَالْخَضَدِ بِالْخَيْزُرَانَةِ بَعْدَ الأَيْسِنِ وَالنَّجَدِ وَلاَ يَكُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دُونَ غَدِ⁽¹⁾

وربها طال الاستطرادُ لاقتضاء المقام ذلك، فيناسب عند الرجوع إلى الغرض المقصود أن يُنبَّهُ السامعُ لذلك بإعادة الكلمة التي تربط الغرض، مثل كلمة «لولا» في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَاۤ إِذَا بَلَفَتِ ٱلْحُلَقُومَ ﴿ اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ الكلام: ﴿فَلَوْلآ إِن كُنتُمُ عَيْرَ مَدِينِينَ ﴿ اللهِ عَوْلَهُ اللهِ الكلام: «فلولا إذا بلغت ترجعونها إن كنتم صادقين في أنكم غير مربوبين. » (٣)

⁽۱) الفتح بن خاقان: قلائد العقيان (نشرة ابن عاشور)، ص۱۱۷؛ قلائد العقيان (نشرة خريوش)، ج۱، ص۱٤۰-۱٤۱.

⁽٢) الأبيات هي الثالثُ حتى السادس قبل الأخير من قصيدة طويلة يمدح فيها الشاعرُ النعمانَ بن المنذر ويعتذر إليه مما بلغه عنه بشأن وصفه للمتجردة زوج النعمان. ديوان النابغة الذبياني، ص٨٥-٨٨ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٢٦-٢٧ (نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم). وتجدر الإشارةُ هنا إلى أن هناك اختلافًا غير يسير بين النشرتين في ضبط أبيات هذه القصيدة.

⁽٣) قال المصنفُ في تفسير هذه الآية وبيان دلالة نظمها: «فبقي الإشكالُ في جعل «ترجعونها» من جملة جواب شرط إنْ؛ إذ لا يلزم من عدم قدرتهم على صدِّ الأرواح عن الخروج، أن يكون خروجُها لإجراء الحساب. ودَفْعُ هذا الإشكال وجوبُ تأويل «ترجعونها» بمعنى تحاولون إرجاعَها، أي عدمُ محاولتكم إرجاعَها منذ العصور الأولى دليلٌ على تسليمكم بعدم إمكان إرجاعها، وما ذلك إلا لوجوب خروجها من حياة الأعمال إلى حياة الجزاء. وأصلُ تركيب هذه الجملة: إذا كنتم =

وأشدُّ مَنْ يظهر احتياجُه إلى رَعْيِ قواعدِ هذا الاتصال الخطباء، فإن من دأبهم التطرقَ إلى موضوعاتٍ كثيرة، فإنْ هم لم يُحْسِنُوا ترتيبَها جاء الكلامُ نُتَفًا ينبُو بعضُه عن بعض. وقد رأينا الشعراء لا يزيدون في انفكاك الغرض على أكثر من ثلاثة أبيات، ويتوخَّوْن من الصفات ونحوها ما له علاقةٌ بالغرض شديدة، وكذلك شأنُ الكاتب أيضا.

وأما الانتقالُ من غرض إلى غرض ومن أسلوب إلى أسلوب، فهو زينة الكلام للكاتب والشاعر والخطيب، وهو أحسنُ تطريةً لنشاط السامع، وأكثرُ إيقاظاً للإصغاء إليه. ويختصُّ من اللطافة بمثل ما قرره علماءُ المعاني للالتفات، فقد سماه السكاكي «قِرَى الأرواح»(۱). ولا بد فيه من مراعاة المناسبة، كما ترى في انتقالاتِ القرآن العظيم.

وأما حسنُ الابتداء والتخلصُ والختامُ، فإنها خُصَّتْ بالبحث وإن كان جميعُ الكلام مشروطًا بالحسن، فذلك لأن الإجادةَ فيها أعسر؛ إذ الابتداءُ هو أولُ ما يقرع السمعَ، وأولُ ما يبتدئ به المتكلِّمُ، وهو مفتاحُ الكلام، فإن هو أتقنه، كان إتفائه

صادقين في أنكم غيرُ مدينين فلولا حاولتم عند كل محتضر إذا بلغت الروحُ الحلقومَ أن ترجعوها، فما صرفكم عن محاولة ذلك إلا العلمُ الضروريُّ بأن الروح ذاهبةٌ لا محالة. فإذا علمتَ هذا، اتضح لك انتظامُ الآية التي نُظمت نظمًا يديعًا من الإيجاز، وأُدمج في دليلها ما هو تكملةٌ للإعجاز.» تفسير التحرير والتنوير، ج٢٧/١٣، ص٣٤٣.

⁽۱) قال السكاكي في بيان معنى الالتفات ووظائفه وفوائده: «واعلم أن هذا النوع - أعني نقلَ الكلام عن الحكاية إلى الغيبة - لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر، بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها يُنقل كلُّ واحدٍ منها على الآخر. ويسمى هذا النقلُ التفاتًا عند علماء علم المعاني، والعربُ يستكثرون منه، ويرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخلَ في القبول عند السامع، وأحسنَ تطريةً لنشاطه، وأملاً باستدرار إصغائه، وهم أحرياء بذلك. أليس قِرَى الأضياف سجيتهم ونحر العشار للضيف دأبهم وهِجِّيراهم؟... أفتراهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون قرَى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وأبيراد وإيراد وإيراد؟! فإن الكلام المفيد عند الإنسان، لكن بالمعنى لا بالصورة، أشهى غذاءً لروحِه وأطيبُ قرَّى لها.» مفتاح العلوم، ص٢٩٦ (نشرة هنداوي).

معينًا على النسج على منواله، كما يُقال: «الحديث شجون» (١). وكذلك التخلصُ من المقدمة إلى الغرض، فإنه يحتاج إلى فضلِ براعةٍ في الارتباط بينهما. وكذلك الختام؛ لأنه يجب أن يكونَ قد استوعب ما تكلم لأجله حتى لا يثني إليه عنانَ الكلام مرةً أخرى بعد السكوت. ولا جرمَ أن يكون ما يتخلل بين هذه الثلاثة رشيقًا بليغًا، متى سهلت على المتكلم الإجادةُ في هذه الثلاثة. وهذا هو المرادُ من التأنُّقِ الذي حَرَّضَ عليه أئمةُ البلاغة في هاته المواضع الثلاثة.

ولنرجع إلى الحالةِ السادسة من أحوال الألفاظ المركَّبة، وهي مناسبةُ الكلام للغرض بأن يُناسِبَهُ في الرِّقَة والجَزَالة، وبأن تُنَاسِبَهُ كيفيةُ انتظامه: من سجع، وترسل، وإيجاز، وإطناب، وبساطة وضعه. وهذا أهمُّ شيءٍ في الإنشاء بعد ما تقدم وأصعبُه.

ومن الأدباء مَنْ يُقَسِّم الإنشاءَ إلى عالٍ وَوَسَطٍ وسافل، فيظن مَنْ لا يتأمل أن هذا التقسيمَ يدخل في التعليم، وهو غلط؛ إذ التعليمُ لا يقصد إلا الغايةَ العليا من

⁽١) الصيغة المعروفة هي قولهم: «الحديث ذو شجون». قال أبو هلال: «وهو على ما تقول العامة: الحديث يجر بعضه بعضًا.» وأول مَنْ أرسل هذا المثل ضبَّة بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مُضرَ بن نزار. وذلك أنهُ كان لهُ ابنان يقال لأحدهما سعد، وللآخر سعيد، فنفرت إبلٌ لضبَّة في الليل، فأرسل ولديه في طلبها فتفرَّقا فوجدها سعدٌ وردَّها، وبقى سُعيدٌ ماضيًا في طلبها. فلقيَّهُ الحارث ابن كعب، وكان على الغلام بُردان، فسأَله إيَّاهما فأبي عليه، فقتله وأخذهما. ولما أبطأ سعيدٌ جزع عليه أبوه وأقام ينتظرهُ متوقعًا رجوعَه، فكان إذا رأًى سوادًا في الليل قال: أسعدٌ أم سُعَيدٌ؟ فذهبُ قولهُ مَثَلًا. ثم إن ضبَّة حجَّ فوافى عكاظ فلقى بها الحارث، ورأى عليهِ بُردَيْ ابنهِ سعيد فعرفهما، فقال له: ما أحسن هذين البردين، فمن أين أخذتها؟ فقال: لقيت غلامًا فقتلته وأخذتها، فقال أبِسيفك هذا؟ قال نعم، فقال أرني إياهُ فإني أظنُّه صارمًا، فلمَّا أخذهُ من يدهِ هزَّهُ وقال: «إن الحديث ذُو شجون»، ثم ضربه به به فقتله. وكان ذلك في الشهر الحرام، فلامهُ بعض من حضر على قتلهِ فيه، فقال: «سبق السيفُ العَذَل»، فأرسلها مثلاً. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: كتاب جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام وأبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٨٠٤/ ١٩٨٨)، ج١، ص٣٠٣-٤٠٣. ومعنى «الحديث ذو شجون» أن الكلام يذكر بعضه ببعض ويجر بعضه إلى بعض وتتشعب المسائل فيه بعضها عن بعض، لما بين أغراض الحديث من اتصال بعضها ببعض وتقاطع فيها بينها. وعادةً ما يُساق هذا المثلُ في مقام الاستطراد والخروج عن الغرض الرئيس للكلام.

الفنِّ الذي يُعَلَّم. وإنها المرادُ التنبيهُ على مراتبِ الإنشاء في الخارج، والموازنة بينها، ليحصُلَ من ذلك تمرينٌ على اختيار أحسنه. نعم، يكتفي معلِّمُ المبتدئين منهم بالإنشاء السافل، لكن لا ليبقوا في تلك المرتبة، بل ليرتقُوا عنها رُوَيْدًا رويدًا، ويحتذوا في كلِّ صنف آثارَ المجيدين فيه: من كتاب دولة، وأدباء، وموثقين، وصحافيين، وخطباء، ومؤرخين، ومؤلفين، وشعراء. فتوجد في كلِّ صنف منها مراتبُ في البساطة والتأنُّق، بحسب أحوالِ المخاطبين من خاصة وعامة، وأذكياء وأغبياء.

ولا شكَّ أن لأحوال المتكلمين أيضًا علاقةً بحالة إنشائهم، فلذلك غلب على العرب الأندلسيين الرقة في الكلام، وعلى العرب في صدر الإسلام الجزالة، وعلى أهل الحواضر والسبق في المدنية مُحترَعَ المعاني، وبعكسهم أهلُ البوادي. وقد قال بعضُ الأدباء لما قيل له: ما يمنعك أن تقول مثلَ قول ابن المعتز في تشبيه الهلال:

فَانْظُرْ إِلَيْهِ كَزَوْرَقٍ مِنْ فِضَةٍ قَدْ أَثْقَلَتْهُ مُمُولَةٌ مِنْ عَنْبَرَ (١) فقال: «كلُّ يقول بها يرى في بيته.»(٢)

ولا بأسَ أن نُمَثِّلَ هنا لشيءٍ من أغراضِ الكلام وما يُناسبها من أحوال الألفاظ المركَّبة، وإن كان ذلك لا ينحصر، ولكن لتحصيل أنموذج منه للمتعلِّم.

⁽۱) ديوان ابن المعتز، ص٢٤٧؛ ديوان أشعار الأمير أبي العباس، ج٢، ص١٨٥ (وفيه و «انظر» عوض «فانظ»).

⁽٢) «يُحكى عن ابن الرومي أن لائهًا لامه وقال له: لم لا تشبه تشبيه ابن المعتز وأنت أشعر منه؟ فقال له: أنشدني شيئًا من قوله أعجز عن مثله، فأنشده في صفة الهلال»، وذكر البيت، «فقال له ابن الرومي: زدني، فأنشده:

وعلى المدرس أن يأتي لكل صنف منها بمثال من المنشآت، ليحترز من الغلَطِ في وضع بعض هاته الفنون في غير ما يليق به من الأغراض. فإن مَنْ عكف على بعضِ هاته الفنون، وارتسم حَدُّه في ذهنه، لم يكد يعدوه إلى غيره، فربها وضعه في غير ما يَحسُنُ وضعُه فيه، مع أن الواجبَ الأخذُ من كل فنِّ والاطلاعُ على جميعها.

وبيانُ ذلك أن الرِّقَة والصَّنعة تُستحسنان في الأغراضِ الهزْليَّة، والتَّهاني، والمقامات، والمواعظِ الترغيبية، ومخاطباتِ الأصدقاء في المودة، ونحوها. والجزالة وما يقرب منها تُستحسن في المراثي، والترهيبات، والحروب، والمخاطبات من العظهاء، والأدعية، والتآليف العلمية. والسجعُ يحسن وقعُه في المقامات، والتهاني، والوداديات، والغراميات، لقربه من الشعر، وديباجاتِ التآليف، ومقدماتِ التحلية في المخاطبات، والأمثال والحكم؛ لأن المرادَ تعلَّقُها بالحفظ، والسَّجْعُ يُعِينُ على ذلك مثل النظم. والترسُّلُ يحسنُ في الأدعية، والخطب والمواعظ، والعِلمِيَّات، والتاريخ والتراجم، ومخاطبات العموم، والمراسلات الدولية، والصُّكوك، والشروط، ونحوها.

ومتى وُضع فنُّ مِنْ فُنون أحوالِ الألفاظ المركَّبة في غير موضِعهِ المناسب جاء سَمِجًا، كما ترى مِنْ سماجَةِ خُطَبِ الخطباء المنتحلة من خطب الشيخ ابن نُباتة ونحوه، مع أن المخاطَبَ بها العمومُ الذين لا يتفطَّنُون لما أكدَّ الخطيبُ فيه ذهنه. وكما ترى من ثقل «التاريخ اليميني» للكاتب أبي نصر العتبي، فإنه أودعه من السَّجْع ومحاسن الصنعة ما كان بعيدًا عن أن يُودَعَ في تاريخ الحوادث.

وكذلك كُتُبُ التراجم -مثل الرَّيْخَانة للخفَّاجي- التي ظَنَّ أصحابُها أنهم يتبعون فيها الفتح بن خاقان الأندلسي صاحب «قلائد العِقْيان»(۱)، مع الغفلةِ عن الفَرْق بينهم وبينه، فإنَّ المُهِمَّ مِنْ غرَضِه هو ذكرُ مُلَحِ المترجَم لهم في البلاغة،

⁽١) انظر تعريف المصنف بالفتح ابن خاقان وبكتابه «قلائد العقيان» في الفرع الأول من المحور الخامس.

والرِّقة، ووصف مجالس أنسهم، فكان له العذرُ فيها التزمه من السَّجع والصَّنْعة. على أنهم لو كانوا أجادُوا جودتَه، لكان في الأمر بعضُ السُّلو، ولكنهم أهملوا هذا وأهملوا الترجمة، فلا تأخذ منها إلا تحلياتٍ اللهُ أعلمُ بمطابقتها للواقع، وتكاد أن ترى المترجَمَ لهم متهاثلين فيها.

وإنَّك لَتَنْظُرُ إلى مُنشآت ابنِ الخطيب رحمه الله، فتراها -على عُلُوِّ كَعْبِها- قد اشتملت على شيءٍ من السهاجة الحاصلة من الإطناب والإسهاب في كلِّ غرض. وكذلك تجد مثل ذلك في التقاليد التي أنشأها الكاتب الحسين بن أبي نهاء كاتب الخليفة الناصر العباسي في أواخر القرن السادس (٥٧٥-٢٢٢هـ)، فلا يكاد يصل المطالعُ إلى المقصودِ من التقليد إلا وقد أَسْأَمَهُ النظرُ وخسِئ منه البصر (١٠).

السجع والترسل

لل جرى الكلامُ على السَّجع والتَّرسُّل، وكان السَّجعُ من أشهر طرُقِ الإنشاء حتى ظنه كثيرٌ من الناس الإنشاء كلّه، وجب أن نُشير إلى حقيقته وشيءٍ من أقسامه، ومعائبه، والمفاضلة بينه وبين التَّرسُّل. قال ابن الأثير في المثل السائر: «السَّجْعُ تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور على حرف واحد.» (۱) والأصلُ فيه «الاعتدال في مقاطع الكلام، ولكن لا يكمل السَّجْعُ إلا إذا كانت ألفاظه غير غَنَّةٍ ولا باردة. والمعنيُّ بالغثة الباردة أن صاحبَها يصرف نظرَه إلى السجع من غير نظرٍ إلى المفردات وما يُشترطُ لها، وإلا لكان كلُّ أديب سجَّاعا. بل هناك مطلوبٌ آخر، وهو أن يكونَ اللفظُ فيه تابعًا للمعنى؛ فإنك إذا صورتَ في نفسك معنى ثم أردتَ وهو أن يكونَ اللفظُ مسجوع ولم يواتك إلا بزيادةٍ في اللفظ أو نقصان منه، فإن فعلتَ أن تصوغه بلفظٍ مسجوع ولم يواتك إلا بزيادةٍ في اللفظ أو نقصان منه، فإن فعلتَ

⁽١) الحسين بن علي بن أبي نهاء توفي بعد الستائة، وله تقاليدُ خطط، وكتائبُ نثرية مسجوعة، جمعها في ديوان سهاه «روض البلاغة وغدرها»، وجمعها أيضًا بعض معاصريه في ديوان. - المصنف.

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٩٥.

ذلك فهو الذي يُذَمُّ من السجع لما فيه من التكلُّف. وأما إذا كان محمولاً على الطَّبْع غير متكلَّف، فإنه يجيء في غاية الحسن. »(١)

وأحسنُه ما تساوت فواصلُه أو تقاربت في طول لا يقطع النَّفَسَ، ولا يقصر عن أربع كلماتٍ أو يقاربها، كثلاثٍ طوال، ويُغتفر أن تكونَ الفاصلةُ الثانية أطولَ من الأولى. والقبيحُ ما طالت فاصلتُه الأولى، وقصرت الثانية. والمتوسِّطُ ما تقاصرت فواصلُه جدًّا، وإن كان محتاجًا إلى قوَّةٍ في اللغة. وقد أكثر منه بديعُ الزمان الهمذاني^(۱). وإذا لم يلتزم الكاتبُ السجع، وكان كلامه ترسلاً، حسن أن يأتي في أثنائه بهاته الكيفيات كلها بلا قيد.

وأقسامُه وتفاريعُها كثيرة تكفَّلت ببيانها كتبُ البديع، وهو يدلُّ على مقدرة الكاتب إذا جاء في غاية الحسن غيرَ متكلَّف؛ لأنه يُؤذِنُ بسَعَةِ صاحبه في استحضار ما يريد من المفردات اللغوية، وبجودة قريحته في تطبيق المعاني على الأسجاع. ولكنه لا يحسن إلا في مواقعه من الرسائل، والديباجات، والأشياء المقروءة، والأمثال والحكم التي يُراد تناقلُها وتعلُّقُها بالأذهان. ولذلك يحسن في بعض الجمل من الخطب، وهو ما كان موضع حكمةٍ أو موعظة. وليس قولُ الشيخ عبد القاهر في مقدمة أسرار البلاغة: «والخطب من شأنها أن يُعتمد فيها الأوزان والأسجاع، فإنها تروى وتُتناقلُ تناقلَ الأشعار» (٣)، إلا ناظرًا لذلك كما يلوِّح إليه تعليلُه، وإلا فهو لا يجهلُ أن جُلَّ الخطب النبوية وخطب السلف والعرب كانت غيرَ مشتملة على الأسجاع إلا قليلاً.

⁽١) المرجع نفسه، ص١٩٧ - ١٩٨. (وقد ساق المصنف كلام ابن الأثير بتصرف واختصار).

⁽٢) على المدرِّس أن يأتيَ بأمثلة من جميع هاته الأنواع، مأخوذة من مواضعها، وقد أشرنا إليها بها يدفع عنه مؤنة التفتيش. – المصنف.

⁽٣) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد: كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة/ جدة: دار المدني، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١)، ص٩.

ولا يَحْسُنُ السَّجْعُ في البدائه والارتجالات؛ لأنه يصرف الذهن عن المحافظة على المعنى، بخلافِ الكاتب فإنه في سعة من أمره. ولهذا لا نجد السَّجْعَ كثيرًا في كلام العرب ومن يليهم عمن كانوا لا يُزَوِّرون الكلامَ من قبل. وما يُرى في «نهج البلاغة» من الخُطبِ المنسوبةِ لسيدنا علي على من هذا النوع، فهو من موضوعاتِ أدباء الشيعة، كما هو مشهور.

ولا يرتجلُ أحدٌ خطابًا مسجوعًا إلا وقد دلَّ على أنه محفوظٌ لديه من قبل.

والسَّجْعُ يكسو الكلامَ الخِلِيَّ عن المعاني الفائقة وعن المحاسن اللفظية جمالاً، ولذلك يأوي إليه ضعفاءُ الكتاب كما قال ابن خلدون (١). بخلاف الترسُّل، فلا

⁽١) قال ابن خلدون: «واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تُستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخِّرون أساليبَ الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدى الأغراض. وصار هذا المنثورُ إذا تأملتَه من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصر وا الاستعمال في هذا المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصًا أهل المشرق. وصارت المخاطباتُ السلطانية لهذا العهد عند الكُتَّابِ الغُفِّل جاريةً على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة، لما يلاحَظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أحوال المخاطِب والمخاطَبَ. وهذا الفنُّ المنثور المقفى أدخلَ المتأخرون فيه أساليبَ الشعر، فوجب أن تُنزُّه المخاطباتُ السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تباح فيها اللُّوذَعِيَّة وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كلُّه ضرورةٌ في الخطاب. والتزام التقفية أيضًا من اللوذعة والتزيين، وجلال الملك والسلطان، وخطابُ الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب، ينافي ذلك ويباينه. والمحمودُ في المخاطبات السلطانية الترسُّل، وهو إطلاقُ الكلام وإرسالُه من غير تسجيع إلا في الأقلِّ النادر، وحيث ترسله الملكةُ إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقَّه في مطَّابقته لمقتضى الحال. فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه: من إطناب، أو إيجاز، أو حذف، أو إثبات، أو تصريح، أو إشارة وكناية واستُعارة. وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم، وما حمل عليه أهلَ العصر إلا استيلاءُ العجمةِ على ألسنتهم، وقصورُهم لذلك =

يظهر رَوْنَقُه إلا إذا صح معناه، وجادت ألفاظُه.

التمرن على الإجادة

معالجة المتكلم أداء ما قرره وهذبه من المعاني بها يناسبها من اللفظ، وما يناسب غرض الكلام ومقامَه، هو غاية علم الإنشاء؛ لأن تلك المعالجة تصير دربة وبيانا. ويحصل ذلك بمطالعة كلام البلغاء، وتتبع اختيارهم، وسَبْر أذواقهم في انتقاء الألفاظ وابتكار المعاني، لتنطبع في الذهن صورٌ مناسبة، كها تقدم في أساليب الإنشاء. فيحصُلُ من ذلك ما لا يحصل من دراسة قواعد الفصاحة والبلاغة، وقد قالوا: "إن السمع أبو الملكات اللسانية." (١)

ولهذه المعالجة طرائق: إحداها المطالعة، ثانيتُها الحفظ، ثالثتُها حلَّ الشعر وعقدُ النشر، بمعنى تصيير الشعر نثرًا والنشر نظمًا، مع المحافظة على أصل المعنى، سواء كان بتغيير قليلٍ في اللفظ وفي المعنى أم بدونه. ومن أحسن حل الشعر قولُ صاحب «قلائد العقيان»: «فإنه لما قبحت فعلاتُه، وحنظلت نخلاتُه، لم يزل سوءُ الظن يقتاده، ويُصَدِّق تَوهُمُه الذي يعتَادُه»، (٢) حلَّ به قول المتنبي:

⁼ عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجع، يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالإسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما سوى ذلك. وأكثر من أخذ بهذا الفن وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة، لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس. ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس. فتأمل ذلك وانتقد بها قدمناه لك، تقف على صحة ما ذكرناه. والله الموفق للصواب، بمنه وكرمه، والله تعالى أعلم. » مقدمة ابن خلدون، ص ٢٦٥-٥٧٥ (وانظر كذلك ص ٥٨٣).

⁽١) المصدر نفسه، ص ٥٤٦.

⁽٢) لم أجد هذا الكلام في «قلائد العقيان»، لكن ذكره بعضُ علماء البلاغة والبيان ناسبين إياه إلى «بعض المغاربة»، وأنه حل به بيتَ المتنبي المذكور. انظر مثلاً: القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن الخطيب: التلخيص في علوم البلاغة، ص٢٦٦-٤٢٧؛ العبادي: معاهد التنصيص، ج٢، ص١٨٨.

إِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُونُهُ وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُّمِ (١)

وقول الخوارزمي في بعض مكاتبيه: «إذا أحسَّ من لسانه بسطة، ووجد في خاطره فضلة، وأصاب من القول جريانًا، قال ما وجد بيانًا،» (٢) فحل بذلك قول الشاعر:

وَقَـدْ وَجَـدْتَ مَجَـالَ الْقَـوْلِ ذَا سَـعَةٍ فَـإِنْ وَجَـدْتَ لِسَـانًا قَـائِلاً فَقُـلِ (٣) مع تغيير في اللفظ والمعنى. وأما عقدُ النثر فكثير، ومنه قولُ أبي تمام:

أَتَصْ بِرُ لِلْبَلْ وَى عَزَاءً وَحِسْ بَةً فَتُؤْجَرَ أَمْ تَسْلُو سُلُوَّ الْبَهَائِمِ (١)

 ⁽١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٢٦٤. والبيت هو الثامن من قصيدة في واحد وأربعين بيتًا يمدح فيها المتنبى كافورًا الإخشيدي وقد أهدى إليه مهرًا في شهر ربع الآخر سنة ٣٤٧هـ.

⁽٢) الخوارزمي، أبو بكر: رسائل أبي بكر الخوارزمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٢٩٧هـ)، ص١١٥.

⁽٣) البيت هو الخامس من قصيدة للمتنبي يمدح فيها سيف الدولة ويعتذر إليه، وذلك في سنة ١ ٣٤، ومطلعها:

أَجَابَنِي دَمْعِي وَمَا الدَّاعِي سِوَى طَلَلِ دَعَا فَلَبَّاهُ قَبْلَ الرَّكُسِ والإِبِلِ البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص ٢٠٥.

⁽٤) البيت هو الحادي عشر من قصيدة يمدح فيها مالك بن طوق ويعزيه عن أخيه القاسم. ديوان أبي تمام، ص ٣٠٠.

⁽٥) وعنه أيضًا أنه قال: "إن صبرت صبرَ الأحرار، وإما سلَوْتَ سُلُوَّ الأغهار." نهج البلاغة، ص٣٩٣؛ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: كتاب الإمتاع والمناسبة، نشرة بعناية محمد حسن إسهاعيل وأحمد رشدي شحاته عامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، محمد حسن إسهاعيل وأحمد رشدي شحاته عامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٤٢٤ من ٢٠٠٣)، ص٤١٣؛ ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي: التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٦)، ج٤، ص١٠٢.

حكى القاضي الفاضل قال: «أرسلني أبي إلى يوسف ابن أبي الخلال رئيس ديوان الإنشاء بمصر في الدولة الصلاحية لتعلم فن الكتابة، فرحب بي: ثم سألني: ما الذي أعددت من الآلات؟ فقلت القرآن وكتاب الحماسة، فقال: إن في هذا لبلاغًا. فلما ترددتُ إليه وتدرَّبْتُ بين يديه، أمرني أن أحل شِعرَ الحماسة، فحللته من أوله إلى آخره، ثم أمرني أن أحله مرة ثانية ففعلت، فقال لي: اشتغل بمثل هذا وأنت إذًا تحسن الإنشاء.»(1)

ومما يجب التنبه له أن المرجِع في كل صنفٍ إلى اختيارِ جيِّدِ إنشاء فحوله، ففي الكتابة يجبُ أن تُتبع أساليب مجيديها من كتابة ديوانية أو أدبية أو علمية أو صحافية، وفي الشعر كذلك، وفي الشروط والتوثيق كذلك، وفي الخطابة كذلك. وفي المحادثات يجب التمرُّنُ بمطالعة محادثات العرب، وقصارِ الجُمَلِ والأجوبة البديعة؛ فإن معرفة المراسلة والخطابة لا تُغني عن معرفة كيفية المحادثة. ألا ترى أنه لو عمد إنسانٌ إلى أن يكتب كها يتكلم لجاءت كتابتُه مقطعة، وكذا لو تكلم كها يكتب لكان كمن يسرد شيئًا محفوظا.

وهكذا تجد لكل فن لهجة تشبه أن تكون لغة خاصة. فمن الغلَطِ الكبير أن يلتزم المتمرِّنُ أسلوبًا واحدًا، أو طريقةً منفردة، لا يعدو ذلك إلى غيره. وقد تنبهتَ إلى أنموذج ذلك، وفي استقرائه كثرة، وليس الرِّيُّ عند التَّشَافِّ (٢). والله أعلم.

⁽۱) ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد الشيباني الجزري: الوشي المرقوم في حل المنظوم، تحقيق يحيى عبد العظيم (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤)، ص١٧٩ – ١٨٠. وقد حكى ابن الأثير ذلك -كما ذكر – سماعًا من القاضي الفاضل نفسه بمدينة دمشق سنة ٥٨٨هـ.

⁽٢) الصواب: «وليس الرِّيُّ عند التَّشاف»، والتشاف هو بقية الشراب في الإناء، ويُضرب هذا القول «مثلاً للقناعة ببعض الحاجة، أي ليس قضاء الحاجة أن تُدركها إلى أقصاها، بل معظمها مقنع.» العسكري: كتاب جهرة الأمثال، ج٢، ص١٥٨.

[خاتمت]

انتهى القسم اللفظي، وفي منتهاه بَلْغُ ما أردناه من أصول فن الإنشاء. وسنقَفِّيه إن شاء الله تعالى بخلاصةٍ تتعلق بفنِّ الخطابة وآداب الخطباء، لتكون له كالتكملة. وعسى إذا حَظِيَ ذلك بإعمالِ بصيرةٍ نَقَّادة، وأُورِيَ له زِنادُ (۱) فكرةٍ وقَّادة، أن يكون كافيًا للمتعلم القاصد، سيَّما إذا نَفَحَها المدرِّسُ النِّحريرُ بها تجود به همتُهُ من الزوائد.

انتهى، يتلوه الكلام على فن الخطابة.

⁽١) أَوْرَى الزَّنْدَ: قدحه وأخرج ناره.

فنُّ الخطابة(١)

ما هي الخطابة ؟

إن الخطابة وإن كانت فنًا من فنون الإنشاء، وكانت القواعد المتقدمة والشروط المقررة مطردة فيها لا محالة، غير أن صاحبها لما كان أشدَّ اعتهادًا على البداهة والارتجال منه على الكتابة، تعين أن يُذكر لها من الضوابط والشروط ما لا يجري مثله في عموم صناعة الإنشاء، كما كان للشعر من الضوابط ما يختصُّ به عن الإنشاء، وإن كان هو في الأصل فنًا من أفانينه.

ولقد رأينا المتقدِّمين عِنَّن ألف في صناعة الإنشاء لم يُعرِّجوا على ذكر ما هو من خصائص الخطابة، حتى إنك لتجد شيئًا من قواعدها في خلال مطولاتِ كتب المنطق (٢)، ولا تجد ذلك في كتب الأدب. غير أن المناطقة خصُّوها بضرب من

⁽۱) من المناسب هنا الإشارة إلى أهم من المؤلفات التي عالجت موضوع الخطابة وما يتصل به مسائل كتاب «الخطابة: أصولها - تاريخها في أزهر عصورها عند العرب» للشيخ محمد أبي زهرة عليه رحمة الله، وقد نشر سنة ١٩٣٤ بعد رسالة الشيخ ابن عاشور بأربعة عشرة سنة.

⁽۲) تعد الخطابة أحد الأجزاء أو الكتب النّهانية التي يتكون منها تراثُ أرسطو في المنطق، وهي المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والجدل، والسفسطة، والخطابة، والشعر. قال ابن خلدون: «هذه هي كتب المنطق الثهانية عند المتقدمين، ثم إن حكهاء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعةُ ورُتبت، رأوا أنه لابد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور المطابق للهاهيات في الخارج، أو لأجزائها، أو عوارضها وهي الجنس والفصل والنوع والخاص والعرض العام فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعّا، وتُرجمت كلُّها في الملة الإسلامية، وكتبها وتداولها فلاسفةُ الإسلام بالشرح والتلخيص، كها فعله الفارايي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس. ولابن سينا كتابُ الشفاء استوعبَ فيه علومَ الفلسفة السبعة كلها، ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاحَ المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي

ضروب الحجة، وهو ما يتركب من قياسات مظنونة أو محمولة على الصدق^(۱). وأما المعنيُّ بها عند علماء الأدب، فهو شاملٌ لجميع أقسام الحجة؛ إذ الخطيبُ قد يأتي بجميعها وإن كان الغالبُ عليه بيانَ القياسات المظنونة؛ إذ هو لا يتعرض للقطعيَّات إلا عند الاحتجاج بها، ولا يتعرَّضُ للشعر والسفسطة إلا نادرًا، لئلا يُعرِّضَ نفسَه للتكذيب أو الاستخفاف.

فيُمكِنُ أن نعَرِّفها بأنها «كلامٌ يُحَاوَلُ به إقناعُ أصنافِ السامعين بصحة غرضٍ يقصده المتكلِّمُ لفعله أو الانفعال به.» فقولُنا «كلام» خرجت به الرسائلُ العامة، والمكاتيب، والتقاليد الموجَّهة للبلدان (٢٠). وشمل ذلك الكلامَ المنظوم والمنثور؛ إذ يجوز أن تشتمل الخطبةُ على نظم أو يكون جلُّها نظرًا كما سيأتي.

الكلامُ في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات؛ لأن نظر المنطقي فيه بالعرَضِ لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلامَ في العكس وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين، لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادة، وحدقوا النظرَ فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربها يلم بعضهم باليسير منها إلمامًا، وأغفلوها كأنْ لم تكن هي المهم المعتمد في الفن، ثم تكلموا فيها وضعوه من ذلك كلامًا مستبحرًا، ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلةٌ للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع.» مقدمة ابن خلدون، ص٢٧٦. وقد قرر الأخضريُّ مكانة الكتب الخمسة التي ذكرها ابن خلدون فقال: خطابَ قُ برسم عرفي في من السلم في المنطق لعبد الرحمن خطابَ قُ الشيخ حسن درويش: شرح القويسني على منن السلم في المنطق لعبد الرحمن الأخضري (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلمي وأولاده بمصر، ١٣٧٩ / ١٩٥٩)، ص ٤٤.

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص٩-١٩؛ ابن سينا: ريطوريقا، تحقيق محمد سليم سالم وتصدير إبراهيم مدكور، ضمن كتاب الشفا: المنطق (قم: منشورات ذوي القربي، ١٤٢٨هـ)، ج٥/٨، ص١-٢٥ و٢٧٦ -١٨٧؛ ابن رشد: تلخيص الخطابة، ص٤-٢٥.

⁽۲) مثل ما صدر عن الوزير أبي القاسم ابن الجد الأندلسي إلى أهل غرناطة عن لسان أمير المسلمين. انظر صحيفة ۱۱۳ من قلائد العقيان. - المصنف. - قلائد العقيان، ص٢٦٨-٢٦٩ (نشرة ابن عاشور) وج١، ص٣٣٣-٣٣٤ (نشرة خريوش).

وقولُنا: «يحاول به إقناع أصناف السامعين» يخرج التدريس؛ فإنه كلام يحاول به إقناع صنف واحد من السامعين، وهم طلبة فن خاص في موضع خاص. ولا يُسمَّى ذلك في العرف خطابة، ولا صاحبُه خطيبًا، وإن كان له عونٌ كبيرٌ على ملكة الخطابة وتعلقٌ شديدٌ بأصولها. ويخرج ما يخاطَبُ به شخصٌ واحد، كالمناظرات العلمية، ومرافعاتِ الخصوم والوكلاء لدى القضاة؛ فإنها لا تُسمَّى خطابةً عرفًا، وإن كانت شديدة التعلق بقواعدها. وفي الحديث: «ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع.»(١)

وقولُنا: «بصحةِ غرضٍ يقصده المتكلّم»، نريد منه التعميمَ ليشمل كلَّ غرضٍ تصدى له الخطيب لترويجه، سواء كان المرادُ حملَ الناس على فعله كالحث على طلب العلم والجهاد، أم اعتقادَهم صوابه كالخطبة في إرضاء الناس بأمر واقع – ويشمل ذلك الخُطبَ التي يردُّ بها الخطيبُ على الغير، أو يعتذر بها عن فعله أو فعل غيره – أم الكفَّ عن فعل كالمواعظ وتسكين الثورات، أم تحصيلَ علمهم به كالخطب التي تُقال على ألسنة الملوك والرؤساء للإعلام بقانونٍ أو فتح أو نحو ذلك (٢). ويشمل

⁽۱) ألحن تفضيل من لحن لحجته، إذا فطن لها وأفصح عنها. - المصنف. وتمام الحديث: «إنها أنا بشر، وإنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيتُ له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئًا، فإنها أقطع له قطعةً من النار.» موطأ الإمام مالك، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٣٩٧، ص٩٠٥؛ صحيح البخاري، «كتاب الأحكام»، الحديث ٢١٦٩، ص١٢٣٥ (وأخرجه كذلك في كتاب المظالم وكتاب الحيل وغيرهما بألفاظ مختلفة قليلا)؛ سنن أبي داود، «كتاب الأقضية»، الحديث ٣٥٨٣، ص٥٦٨؛ صحيح مسلم، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٧١٣، ص٥٢٩؛ سنن الترمذي، «كتاب الأحكام»، الحديث ١٣٣٩،

⁽٢) مثل ما خطب به عبد الله ابن الزبير فله بالمدينة حين أرسله عبد الله ابن أبي سرح مبشرًا بفتح إفريقية. - المصنف. وقد ذكر مبتداًها الجاحظ في: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٦٨؛ وساقها كاملة الكلاعي. انظر الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليان بن موسى: الاكتفاء بها تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق محمد كهال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ط١،١٤١٧)، ج١/١، ص٥٦-٥٤.

ذلك التعليم الذي يتعرض له الخطيب، مثل الخطب الدينية التي يتعرض فيها لتعليم بعض الواجبات، فإنها لا تُتَلَقَّى بوصف قواعدَ علمية، ولكن بوصف تعليماتٍ عامة يستوي فيها الناسُ، أو بوصف التنبيهِ على تركها وإهمالها. وبهذا الاعتبار تصير غرضًا للمتكلِّم يحاول الإقناعَ بصحته (۱).

ويخرج به ما يُقرأ على المنابر من عقود البَيءعات السُّلطانية ونحوها، كالتقاليد، فلا تسمى خطبًا، وإنها القصدُ من ذلك إشهارُها وإعلانها.

وقولنا: «لفعله والانفعال به»، إشارةٌ إلى غاية الخطيب من الخطابة، وهي إما فعلُ المخاطبين شيئًا يريده، أو اعتقادهم شيئًا يعلِّمُهم إياه، وقد انطبق التعريفُ على المعرَّف.

منافع الخطابت

إن الخطابة ركن عظيم من آداب الاجتماع البشري، فبها يحصل تهذيب الجمهور وحملُهم على ما فيه صلاحُهم، وتسكين جأشهم عند الرَّوْع، وبتُ حماسهم عند اللقاء. وبها تحصلُ محاجة المموِّهين عليهم والمعنتين لهم؛ إذ الجمهور إنها يتألف من أفراد لا تبلغ عقولهُم بسرعةٍ إلى إدراك البراهين النظرية، ولا تهتدي من تلقاء نفسها إلى الغاياتِ الحقيقية، فناسَبَ أن يُعْدَلَ عند خطابهم إلى الأمور الإقناعية، وهي المشهوراتُ الموصِّلةُ إلى ما يوصِّل إليه البرهانُ ولو خالفته في الطريق.

وقد يخاطب الخطيبُ قومًا من الخاصة، إلا أن المقام يكون نابيًا عن سلوك طريقة البرهان، إما لقصر الوقت واحتياج البرهان إلى طول (٢)، وإما لأن في البرهان

⁽١) ولذلك لا يُعاب فيها جمع أشياء من أبواب مختلفة، ولا يجوز ذلك في التدريس، وذلك مثل خطبة حجة الوداع. - المصنف.

⁽٢) مثاله قول عثمان ابن أبي العاص الثقفي لقومه ثقيف حين ارتدت العرب: «يا معشر ثقيف كنتم آخر العرب إسلامًا، فلا تكونوا أولهم ارتدادا.» – المصنف. سبق توثيقه.

خفاء (١) وتدقيقًا وتفاوتًا في قبول الناس له، أو مكابرة في الاعتقاد، فيُصارُ إلى الإقناعيات والتمثيلات والمسلمات، لتمكن معارضةُ الخصم الألد، وإيقاظُ الغالط الغافل. ولذلك كان الخطيبُ في حاجة إلى معرفة محاسن الأشياء وأضدادها، ليتوسل بذلك إلى مناقضة ضالً مروّج، أو إرشاد جهل غير متيقن.

وحسبُك من منفعة الخطابة أن الله تعالى شرع لنا الخطبة عند كلِّ اجتهاع مهم من جمعة وعيد وحج (٢)، وذلك أن النفوسَ تميلُها طباعُها إلى متابعة الشهوات، وتتجهم الاتباع لمقتضى الأخلاق الفاضلة، فإذا لم تتكرر عليها الدعوة إلى الفضائل بالخطب غلبت عليها أضداد الفضائل والعدالة. وليس كلُّ صنفٍ من أصناف الناس بصالح لتلقي ذلك وحده من مطاوي كتب التهذيب وأوراق الحكمة، ولا كلُّ صالح لذلك بفاعل. فلا جرم وجب التذكيرُ عند المجتمعات العامة؛ لأنها تحشر أصناف ألناس.

ولقد كان الشعرُ أغلبَ على العرب، وكان الشاعر مقدَّمًا عندهم على الخطيب في الجاهلية -كما قال أبو عمرو بن العلاء- «لفرط حاجتهم (حينئذ) إلى الشعر الذي يقيِّد عليهم مآثرَهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم... فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعرَ مكسبة، [ورحلوا إلى السوقة]، وتسرعوا إلى

⁽۱) مثل قول سهيل ابن عمرو، وكان واقفًا على باب عمر مع جماعة منهم الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وجماعة من وجوه العرب، فخرج إذن عمر إلى أن يدخل بلال وسلمان وعهار، فتمعَّرت وجوهُ البقية، فقال سهيل: «لم تتمعَّر وجوهُكم، [وتتغير ألوانُكم ولا ترجعون باللائمة على أنفسكم]؟ دُعينا ودُعوا، فأبطأنا وأسرعوا، ولئن حسدتموهم على باب عمر لَلَّذي أعد الله لهم في الجنة أفضل.» - المصنف. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ط١، ١١٤/ ١٩٩١)، ص١١٧. وانظر كذلك: الزنخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٤/ ١٩٩١)، ج٤، ص١٣٥.

⁽٢) أقول: وكذلك خطبة النكاح.

أعراضِ الناس صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر.»(١) ومع ذلك لم يُحْفَظْ من خُطبِهم شيءُ كثير؛ لأن الشعر كان أسرعَ إلى الحفظ وأعلقَ بالذهن. ولما جاء الإسلام وتأسس الدين، ارتفع شأنُ الخطابة، وقُيِّدت آثارُها بشيوع الكتابة.

أصول الخطابت

اعلم أن أصول الخطابة من حيث أنها كلامٌ مُنشَأٌ لا تفارقُ الأحوالَ الثلاثة التي شرحناها في كيفية إنشاء المعنى من القسم الأول في الإنشاء، وهي المعنى الأصليُّ وتفصيلُه وإيضاحُه، المشار إليها بقول ابن المعتز: «إن البلاغة بثلاثة أمور: أن تغوص لحظة القلب في أعهاق الفكر، وتجمع بين ما غاب وما حضر. ثم يعود القلبُ على ما أُعمِل فيه الفكر، فيُحكم سياقَ المعاني ويحسن تنضيدها. ثم يبديه بألفاظ رشيقة مع تزيين معارضها واستكهال محاسنها.»(١) وكلُّ ذلك محتاجٌ إلى طبع سليم، فقد قال أبو داود بن حَريز [الإيادي]: «رأس الخطابة الطبع.»(١)

ولكن الذي يختلف هو كيفيةُ التفصيلِ والتنسيق، وكيفيةُ الإيضاحِ والتعبير. فأما كيفيةُ التفصيل فسيأتي جُلُّها في معرفة أركان الخطبة. وأما كيفية التنسيق فهي في الخطابة أن يتمكَّن الخطيبُ من الموضوع الذي يتصدَّى للتكلُّمِ فيه، ويجمع أصولَه، ويستحضر غايتَه والغرضَ الذي يرمي إليه، ويتصور ذلك بوجهٍ مجمَل، ثم

⁽۱) البيان والتبيين، ج١/١، ص١٦٦-١٦٧. ما بين قوسين إضافة من المصنف، وما بين حاصرتين من كلام أبي العلاء وقد أضفناه.

⁽٢) سبق توثيق هذا القول.

⁽٣) سيأتي كلامه كاملاً بعد قليل فراجعه هناك، وأبو داود هذا لم أعثر له على ترجمة، ولم يترجم له الأستاذان المحققان عبد العزيز الميمني الراجكوتي (في تحقيق سمط اللآلي للبكري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦/١٣٥٤، ص٧١٨) وعبد السلام هارون (في تحقيق البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨/١٤١٨، ج١، ص٤٤ و٤٤). وذكره المصنف باسم أبي داود بن جرير (بالتحتية والراء بدل الزاي)، وضبطه الأستاذان هارون والميمني بالحاء والزاي، وعلى منوالهما نسجنا، علمًا بأنه ورد في بعض نسخ «البيان والتبيين» جرير، كما أشار إلى ذلك محققه.

يأخُذُ في تفريعِه قبل التكلُّم، لكي لا يُرْتَجَ عليه عند الشروع. ثم إنه يُحسِنُ ربطَه، ويُناسِبُ في الانتقال، لكي لا يشذَّ عليه وقتَ الاشتغال بالتكلم بعضُ ما كان أعده؛ فإن لوقت التكلم ضيقًا غير ما يكون من السَّعَة في حالِ التفكير.

فإذا أخذ بعضُ المعاني بأيدي بعض، وحسنَ ربطُ بعضِه ببعض، كان أسهلَ استحضارًا وأقربَ تناولاً للسامع والناقل؛ لأن بعضَه يذكِّر ببعض – ومن هذا ما يعبر عنه بحسن التخلص. ثم يعقُبُ ذلك تقريرُ المعنى على حسب ما تقدم في نقد المعاني، ثم الاستدلال عليه، وذلك لا يعسر على الخطيب إن هو أحسن تنسيقَ أصول خطبته؛ لأنه يتمكن منها كهالَ التمكن.

ثم إن الخطيب لا يستغني عن الاستكثار من استحضار معانٍ صالحة في أغراضٍ شتّى يحتاج إليها في الاستدلال على فضلِ شيءٍ أو ضده، لتكون له عونًا عند الاندفاع في الخطابة، وتخفيفًا عن ذهنه من شدة التحضير، ولأنه إذا لم ينفتح له بابُ القول في غرضٍ ارتجالي يأخذ من تلك المعاني ما يدفع عنه عيب الإرتاج والحُبُسة (۱). وقد رُوِيَ أن عثمان شه لما قام عندما بُويع بالخلافة أُرتِج عليه فقال: «أما بعد فإن لكل قادم دهشة، وأنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قوّال، وإن أعِش فستأتيكم الخطب على وجهها.»(۱)

⁽۱) الإرتاج استغلاق الكلام، والحبسة والاحتباس في الكلام: التوقف وتعذر الكلام عند إرادته. والإرتاج والحبسة كلاهما من عيوب اللسان، مثل العبي والحصر، وقد تناولها العلماء بالبحث في أسبابها والنظر في أنواعها، كما فعل الجاحظ في «البيان والتبين»، وابن سيده في «المخصص».

⁽٢) روى هذه الحكاية ابن سعد وابن عبد البر وابن عبد ربه والعسكري وابن كثير، وساقها ابن عبد البر بعدة صيغ في بعضها تمريض، حيث قال: «صعد عثمان بن عفّان على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم أُرتج عليه فقال: أمّا بعد، فإنّ أول كلّ مركب صعب، وما كنا خطباء، وسيعلم الله، وإن امراً ليس بينه وبين آدم أب حيّ لموعوظ. ويروى أن عثمان بن عفّان على صعد المنبر فأرتج عليه، فقال: إنّ أبا بكر وعمر كانا يعدّان لهذا المقام مقالاً، وأنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قائل. وروي أن عثمان لما بويع، قوّال. وروي في هذا الخبر: أنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام قائل. وروي أن عثمان لما بويع، قام فحمد الله وأثنى عليه، ثم أرتج عليه فقال: وليناكم وعدلنا فيكم، وعدلنا عليكم خيرً =

وكذلك رُوي أن دواد بن علي (١) قام للخطبة، فلما قال: «أما بعد»، أُرتج عليه فقال: «أما بعد فقد يجد المعسر، ويعسر المؤسر، ويُفَلُّ الحديد، [ويقطع الكليل]. وإنها الكلامُ بعد الإفحام كالإشراق بعد الإظلام. وقد يعزب البيان، ويعتقم الصواب، وإنها اللسان مضغةٌ من الإنسان، يفتر بفتوره إذا نكل، ويثوب بانسباطه إذا ارتجل. ألا وإنا لا ننطق بطرًا، ولا نسكت حصرًا، بل نسكت معتبرين، وننطق مُرشِدين. ونحن بعد ذلك أمراء القول، فينا وشجت أعراقُه (٢)، وعلينا عطفت أغصائه، ولنا تهدلت ثمرته (٣)، فنتخير منه ما احْلُولَى وعذب، ونطرح منه ما املولح وخبث. ومن بعد مقامنا هذا مقام، ومن بعد يومنا أيام، [يعرف فيها فضل البيان وفصل الخطاب].» (٤)

فبذلك كان في إرتاجِه أبلغ منه في ارتجاله، ولو لا أن هذه المعاني كانت حاضرةً في ذهنه حتى صار بها خطيبًا في بيان أحوال الخطيب، لسكت وحُبس لسانه.

من خطبتنا فيكم، فإن أعش يأتكم الكلام على وجهه.» ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: بهجة المجالس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٢/١٤٠٢)، ج١، ص٩١؛ الطبقات الكبرى، ج٣، ص٩٥؛ ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٤، ص١٥٦-١٥٠؛ العسكري: كتاب الصناعتين، ص٥١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٠، ص٢١٦. قال ابن كثير تعليقًا على هذه الرواية: «فهو شيء يذكره صاحب العقد الفريد وغيره ممن يذكر طُرَفَ الفوائد، ولكن لم أر هذا بإسناد تسكن النفس إليه.»

⁽۱) هو أبو سليمان من خطباء بني هاشم، «كان أنطق الناس وأجودهم ارتجالاً»، ولم «يتقدم في تحبير خطبة قط.» قاله الجاحظ. المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٢٤. وهو داود بن على بن عبدالله بن العباس، أحد عمومة أبي العباس السفاح، كان خطيبًا بارعًا، ولي مكة والمدينة للسفاح. مات سنة ١٣٣هـ.

⁽٢) وشجت: اشتبك بعضها ببعض. والأعراق بفتح الهمزة جمع عرق. - المصنف.

⁽٣) تهدلت استرخت إلى الأرض، أي قربت للمتناول. -المصنف.

⁽٤) العسكري: كتاب الصناعتين، ص١٦.

ولا بد للخطيب من التنبه إلى مواقع النقد والاعتراض، وهي الأشياء التي يُظَنُّ أن في السامعين مَنْ ينكرها لمخالفة اعتقاد أو مخالفة هوى، فيعد ذهنه للجواب عنها. وقد قيل إن عمر بن الخطاب الله كان قد أعد لكل حادثة جوابًا(١)، وسيأتي بيانٌ لذلك في الكلام على الخطيب.

وأما كيفيّة الإيضاح والتعبير، فقد قال أبو هلال العسكري: «الرسائل والخطب متشاكلتان في أنها كلام لا يلحقه وزنٌ ولا تقفية، وقد يتشاكلان أيضًا من جهة الألفاظ والفواصل. فألفاظ الخطب تشبه ألفاظ الكتاب في السهولة والعذوبة، وكذلك فواصل الخطبة مثل فواصل الرسائل، ولا فرق بينها، إلا أن الخطبة يُشافَهُ بها والرسالة يكتب بها.»(٢) وقال في الباب الرابع: «أجناسُ الكلام [المنظوم] ثلاثة: الرسائل والخطب والشعر، وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب.»(٣)

وعليه فكلُّ ما قررناه في قسميْ الإنشاء المعنوى واللفظي يجري بعينه ها هنا، ولم نزل نرى الخطابة والكتابة تجريان على سنن واحد في اللهجة، وتتلونان تبعًا لأذواق العصور المختلفة بلون واحد. إلا أنه لابد لنا من إيضاح الفرق بين الرسالة والخطبة الذي أشار إليه أبو هلال بقوله: «الفرق بينهما أن الخطبة يُشافَهُ بها (بخلاف الرسالة)» (عنه لكيلا يظنُّ الواقفُ عليه أن ذلك قصارى الفرق، وإنها هو ينبوغُ فروقٍ كثيرة؛ إذ لا يخلو حالُ الكلام المشافَهِ به من مخالفةٍ لحال الكلام المكتوب المبعوث به. وقد حضر لنا من ذلك فروقٌ كثيرة:

أحدُها أن الخطابة يُشافَهُ بها جمعٌ من الناس، فهي من هذا الوجه أولى باستعمال الألفاظ السهلة التناول للجمهور، مع بساطة المعاني وقلة تركيبها والإغراب فيها.

⁽١) لم أتمكن من توثيق هذا القول عن عمر ١٠٠٠.

⁽۲) العسكري: كتاب الصناعتين، ص١٠٢.

⁽٣) المرجع نفسه، ص١٢٠.

⁽٤) المرجع نفسه، ص١٠٢.

ثانيها أنها لذلك يجب أن تكون جملُها شديدة الارتباط، قريبة التآخي، بحيث لا يحسن فيها تطويل الاستطراد ولا بُعْدُ مَعادِ الضهائر والإشارات ونحوها؛ إذ ليس لذهن سامعها من التمكن في التفهم ما لذهن قارئ الرسالة.

ثالثها أن السَّجْعَ الذي هو فنُّ من فنون الإنشاء لا يحسُنُ كلَّ الحسن في الخطابة، خصوصًا الخطابة التي تُقال لجماهير الناس وعامتهم؛ لأن السجع لا يخلو عن تكلُّفِ ألفاظٍ تحجُبُ ذهنَ السامعين عن كمال فهم المعاني. فإن اغتُفِر فيها السجع، فإنها هو ما يقع عفوًا بلا تكلُّف، أي السجع الذي يطلب المتكلم لا الذي يطلبُه المتكلم.

رابعُها أن الخطابة لما كان شأنها الارتجال ولو كانت محضَّرة أو منقَّحة، فينبغي أن تكون صورتُها صورةَ الارتجال، فلذلك كانت جديرةً بطرح كلِّ ما تُشمُّ منه رائحة التصنُّع. نعم، لا نجهل أن الخطابة ضعف التبريزُ فيها من أواسط القرن الخامس شيئًا فشيئًا، وصارت الخطبُ مهيَّأةً مِن قبل إلقائها، وصار الخطباءُ يلقونها من الأوراق، فهالوا فيها إلى المحسِّنات اللفظية التي غلبت على إنشاء تلك العصور فها دونها. إلا أن تكاثرَ ذلك لم يحُلْ بصاحبِ الذوق السليم من أن تخالجه السهاجة عند سهاعها. وهذا هو الذي أيقنًا بأن كثيرًا من الخطب المنسوبة لسيدنا على الله في عند سهاعها. وهذا هو الذي أيقنًا بأن كثيرًا من الخطب المنسوبة لسيدنا على الله في كتاب "نهج البلاغة" هي من موضوعات أدباء الشيعة (١).

⁽۱) لأن خطب الصحيحة النسبة إليه الله المنطقة العربية الخلية من التكلف، مثل قوله: «أيها الناس، إن الدنيا تغر المؤمِّل لها والمخلِدَ إليها، ولا تَنْفَسُ بمَنْ نافس فيها، وتغلِب مَنْ غلَب عليها. وأيمُ الله، ما كان قومٌ قط في غضّ نعمةٍ من عيش فزال عنهم إلا بذنوب اجترحوها؛ لأن الله ليس بظلام للعبيد. ولو أن الناسَ حين تنزل بهم النَّقَمُ وتزول عنهم النَّعَمُ فزعوا إلى ربهم بصدق من نياتهم وولهٍ من من قلوبهم، لرد عليهم كلَّ شارد وأصلح لهم كلَّ فاسد. وإني لأخشى أن تكونوا في فَثرة، وقد كانت أمورٌ مضت مِلتُمْ فيها ميْلةً كنتم فيها عندي غير محمودين، ولئن رُدَّ عليكم أمرُكم إنكم لسعداء، وما عليّ إلا الجهد، ولو شئت أن أقول، لقلت عفا الله عما سلف.» فأين هذه من الخطبة المنسوبة إليه في نهج البلاغة في صحيفة ١٢ التي أولها: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ التي أولما: «الحمد الله الذي لا يبلغ مدحته القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ التي أولما: «أحمده استهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ التي أولما: «أحمد الله النه عليه ملحته القائلون»، والخطبة التي أولها: «أحمده استتهامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته» في صحيفة ٢٠ التي أولمًا به المنه المنه المنه النه الذي لا يبلغ مدته المناه المنهم المناه المنه المنهم المنه الله المنه المنه

وإن شئتَ مثالاً لهذا وذاك، فدونك الخطبَ النبوية (١)، وخطبَ فصحاء العرب، ثم انظر الخطبَ المنبرية المجموعة في الدواوين، كخُطَب ابن نباتة، والخطب التي تضمنتها المقاماتُ الحريرية.

ولتهام الاستعانة على التنسيق والتعبير اللذين هما مِلاَكُ أصول الخطابة، تعيَّن على الخطيب التملِّي من رواية أقوال الخطباء؛ فإن في ذلك معرفةً لمعانٍ جامعة،

و نحوهما مما تظهر عليه الصنعةُ والتوليد عند التأمل. - المصنف. النص من خطبة في الشهادة والتقوى، قيل إن عليًّا خطبها بعد مقتل عثهان في أول خلافته. نهج البلاغة، ص١٩٧-١٩٣. أما الافتتاح الأول فهو من الخطبة الأولى من النهج، بينها الافتتاح الثاني من الخطبة الثانية من اختيارات الشريف الرضى. انظر المصدر نفسه، ص١٤ و٢٢.

⁽١) فمن الخطب النبوية ما رواه الجاحظ قال خطب النبي ﷺ فحمد الله وأثني عليه ثم قال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِكُمْ مَعَالِمَ فَانْتَهُوا إِلَى مَعَالِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ خِالَةٌ فَانْتَهُوا إِلَى خِالَيْتُكُمْ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ مَحَالِكُمْ، بَيْنَ أَجَلَ قَدْ مَضَى لا يَدْرِي مَا الله صَانِعٌ فِيه، وَبَيْنَ أَجَل قَدْ بَقِيَ لا يَدْرِي مَا الله قَاضِ فِيه، فَلْيَأْخُذِ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِه، وَمِنْ دُنْيَاهُ لآخِرَتِه، وَمِنَ الشَّبِيبَةِّ قَبْلَ الْهُرَّم، وَمِنَ الحُيَاةِ قَبْلَ الْمُؤْت، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحُمَّدٍ بِيَدِهِ مَا بَعْدَ المُوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَب، وَمَا بَعْدَ الدُّنْيَا دَارٌ إِلا الجُنَّةَ أَوِ النَّارَ.» وكذلك خطبة أبي طالب في تزويج النبي ﷺ بخديجة رضي الله عنها المذكورة في السيرة، وهي: «الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم، وزرع إسهاعيل، وضيضئ معد، وعنصر مضر، وجعلنا حضنة بيته، وسواس حرمه، وجعل لنا بيتًا محجوجًا وحرمًا آمنًا، وجعلنا الحكام على الناس. ثم إن ابن أخي هو محمد بن عبدالله لا يوزن به رجلٌ إلا رجح به: [فإن كان في المال قُل، فإن المال ظل زائل وأمر حائل، ومحمد من قد عرفتم قرابته]، [وقد خطب خديجة بنت خويلد] وقد خطب إليكم رغبة في كريمتكم خديجة وبذل لها عن الصداق [ما آجله وعاجله من مالي]. الخ. - المصنف. انظر بشأن الخطبة الأولى: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٠٥-٢٠٦. وهي في: ابن ودعان الموصلي (تـ. ٤٩٤هـ)، القاضي محمد بن علي بن ودعان: الأربعون الودعانية الموضوعة، تحقيق علي حسن على عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧/١٤٠٧)، ص٢٨-٢٩. أما خطبة أبي طالب فهي في: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج: صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ٢٠٥/ ١٩٨٥)، ج١، ص٧٤. وانظر كذلك: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص ٢٧٠؛ المقريزي، تقى الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد: إمتاع الأسماع بها للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمد عبد الحميد النميسي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ج٦، ص٢٩.

وألفاظٍ بارعة. وقد نقل الجاحظُ عن أبي داود بن حريز أنه قال: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحاها رواية الكلام» (١) – وذلك ليعتاد سهولة التعبير. كما لا غُنية للخطيب عن معرفة أحوال الأمم ومحامدهم ومذامهم؛ فإن ذلك مما يعرِضُ للخطيب ويُعينُه على التكلُّم في المجامع، ليأخذَ من ذلك أمثالاً صالحة أو تحذيراتٍ نافعة، ولأنه يستعين به على تأييد أنصاره أو الحطِّ من أعدائهم.

وقد حضر الخطيبُ خالد بن صفوان الأهتمي بمجلس أبي العباس السفاح، «ففخر عليه ناسٌ من بلحارث بن كعب، وأكثروا في القول»، فقال له السفاح: «ما لك لا تتكلم يا خالد؟ فقال: أخوال أمير المؤمنين وأهله، قال: فأنتم أعهام أمير المؤمنين وعصبته فقُل.» فقال خالد حينئذ: «وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج بُرد، ودابغ جلد، وسائس قرد، وراكب عَرْد (الحهار)، دل عليهم هدهد، وغرَّقتهم فأرة، وملكتهم امرأة» (۱)، أشار إلى أنهم من بقايا سبأ. وقد قال فيه مَكِيُّ ابن سَوَادة الشاعر وجمع في شعره ما يلزم الخطيب:

⁽۱) ولعله من المناسب أن نسوق كلامه في هذا السياق كاملاً كها رواه الجاحظ، وذلك لما له من قيمة فكرية وفنية عالية. قال: «أخبرني محمد بن عباد بن كاسب كاتب زهير ومولى بجيلة من سبى دابق، وكان شاعرًا راويةً وطلابة للعلم علامة، قال: سمعت أبا دواد بن جرير يقول -وقد جرى شيءٌ من ذكر الخطب وتحبير الكلام واقتضابه وصعوبة ذلك المقام وأهواله - فقال: تخليص المعاني رفق، والاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغض، والنظر في عيون الناس عي، ومسمع اللحية هُلك، والخروج مما بني عليه أول الكلام إسهاب. وسمعته يقول: رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدربة، وجناحاها رواية الكلام، وحليها الإعراب، وبهاؤها تخير اللفظ، والمحبة مقرونة بقلة الاستكراه. وأنشدني بيتًا له في صفة خطباء إياد، وهو قوله:

يَرْمُ ونَ بِالْخُطَ بِ الطِّ وَالِ وَتَ ارَةً وَحْ يَ المَلاَ حِظِ خِيفَ لَهُ الرُّقَبَ اءِ البيان والتبيين، ج١/١، ص٣٩. وانظر كذلك ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٢، ص١٣٣ - ١٣٤.

⁽۲) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٢٨-٢٢٩؛ رسائل الجاحظ، ج١/٢ (كتاب البغال)، ص٤٠٢؛ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٠٨/١٤٠٨)، ج٦، ص١٦٩.

عَلِيمٌ بِتَنْزِيلِ الْكَلاَمِ مُلَقَّنٌ ذَكُ ورٌ لِكَا سَدَّاهُ أَوَّلَ أَوَّلاَ يَبُذُ قَرِيعَ الْقَوْمِ فِي كُلِّ مَحْفَلاً وَإِنْ كَانَ سَحْبَانَ الْخَطِيبَ وَدَغْفَلاَ يَبُذُ قُرِيعَ الْقَوْمِ فِي كُلِّ مَحْفَلاً وَإِنْ كَانَ سَحْبَانَ الْخَطِيبَ وَدَغْفَلاَ تَرَى خُطَبَاءَ الْقَوْمِ يَوْمَ ارْتِجَالِهِ كَانَّهُمُ الْكِرْوَانُ عَايَنَ أَجْدَلاً (١)

وكذلك معرفة ما يكثر الدعاء إليه، مثل منافع المدنية ومنافع التعليم، ومثل استحضار الخطيب السياسي لعلائق الأمم وتواريخ حوادثها، ولذكر مفاخر أمته ودولتها، واستحضار ما يذهب به عن سياسته ممن ينتقدها.

الخطيب

يتعلق الكلامُ على الخطيب بأمرين: أحدُهما شروطُه، وثانيهما عيوبُه، لتحصل من معرفتهما ما يجب اتباعه وما يتعين عليه تركه. أما شروطه فكثيرة، منها ما يرجع إلى ذاته. فأما شروط الخطيب الراجعة إلى ذهنه، فقد أرجعها أرسطو في كتابه في الخطابة إلى ثلاثة أشياء، هي كالأصول لها. أولها معرفة الأقوال التي يحصل بها الإقناع، وثانيها معرفة الأخلاق والفضائل الذاتية، وثالثها

⁽۱) المراد بالملقّن النبية حتى كأنه يلقنه غيره ما يقول من شدة بداهته، وهذه شنشنة للعرب أنهم يسندون المواهب العقلية لقوات خفية، كقولهم «رجل محدّث» إذا كان بصيرًا بالعواقب، وقولهم إن للشاعر رئيا يملي عليه، وقولهم في القرآن إنه سحر أو حديث الجن. والقريع الغالب والفحل. و دغفل هو ابن حنظلة النسابة من بني شيبان، كان من البلغاء الخطباء، وقد ذكره الجاحظ في كتاب البيان في مواضع. والكروان طائر كثير الخوف، والأجدل الصقر، وسحبان هو بفتح السين ابن زفر بن إياس الوائلي، أشهر الخطباء كان يضرب به المثل في البيان أدرك الإسلام وتوفي سنة ٤٥٠. قيل كان إذا خطب لا يعيد كلمة، ولا يتوقف، وكان معاوية هي يميل إليه ويحضره في مجامع الكلام ولقاء الوفود. المصنف. انظر الأبيات في: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٢٩ المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: معجم الشعراء، مطبوع مع كتاب المؤتلف والمختلف لأبي الحسن الآمدي، تحقيق سالم الكرنكوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢١٤٠١/١٨٥١) مصور عن طبعة مكتبة القدسي)، ص٨٤١ (وفيه «بتلقين» بدل «بتنزيل»، و«مشهد» عوض «محفل»، و«أبصرن» مكان «عاين»). وانظر الخبر في الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٦، ص١٥١ (بدون أبيات الشعر). والشاعر هو مكي بن سوادة البرجي البصري، ذكره المرزباني، ولم أقف من أخباره على أكثر من ذلك.

معرفة الانفعالات ومن أي شيء تكون (١). ونحن نزيدها رابعًا، وهو قوة البداهة في استحضار المعاني.

أما الثلاثةُ الأُولُ فقد شرحها ابنُ رشد في تلخيص كتاب أرسطو بعضَ الشرح (٢)، ونحن نزيدُها بيانًا فنقول: أما معرفة الأقوال المقنعة، فالمراد بها معرفة الأقيسة الخطابية، وذلك يحصل من التمييز بين الأقيسة الصحيحة، والكليات وجزئياتها، والصادق والكاذب، ومراتب أنواع الحجة، وذلك مما دُوِّن له علمُ المنطق. ولا نريد معرفته بصناعة المنطق؛ إذ قد كان الخطباءُ خطباء قبل تدوينه، ولا يزال الخطباء خطباء ومنهم من لم يخطر المنطقُ بباله. وإنها المرادُ أن تكون له ملكةُ التمييز، سواء حصلت تلك الملكةُ من سلامة الفطرة وأصالة الرأي، أم من مزاولة الفنون الحكمية.

ويلحق بذلك معرفةُ الحقِّ والباطل، والمقبولِ والمردود، والصريحِ والخفي، والظاهرِ والمؤوَّل. ونضرب لذلك مثلاً، وهو كلما كان القولُ أعمَّ معنَّى كان أكثرَ تأتيًّا لأَنْ يُستعمل في مواطنَ كثيرة، وكلما كان أخصَّ كان أوضحَ دلالةً وأقربَ تناولا. ولكلِّ مقامٌ ووقتٌ ومخاطب، وهكذا معرفة العلل والغايات. وقد تقدم في جزء صناعة الإنشاء المعنوي من ذلك مقنع، وفي ممارسة علوم البلاغة والمنطق منه مبلغ.

وأما معرفةُ الأخلاق والفضائل فالقصدُ من ذلك التمييزُ بين ما هو فضيلةٌ وضدًه من الأفعال، ومعرفةُ محاسنِ الأخلاق ومساوئها؛ فإن بمعرفة ذلك تحصيلَ غرضين مُهِمَّيْن: أحدهما رياضةُ الخطيبِ نفسَه على التحلي بتلك الفضائل. وثانيهما

⁽۱) هكذا لخصها ابن رشد حيث قال: «وإذا كانت التصديقات إنها تكون في هذه الصناعة (أي الخطابة) بهذه الوجوه (التي سبق ذكرها) فهو بينٌ أن الذي يقدر أن يقنع الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء إنها هو الذي يكون عالمًا بثلاثة أشياء: أولها معرفة الأقاويل المقنعة، وثانيها مغرفة الأخلاق والفضائل، وثالثها معرفة الانفعالات، وذلك بأن يعرف كل واحد من الانفعالات ما هو، ومن أي شيء يكون، ومتى يكون وكيف يكون.» ابن رشد: تلخيص الخطابة، ص١٥ - ٩٨ و ١٣٥٠ - ٢٠٥.

⁽٢) ابن رشد: تلخيص الخطابة، ص١٨-٢٨.

معرفتُه ذلك من حال المخاطبين ليلقي لهم الكلامَ على قدر احتياجهم وبقدر ما تهيأت له نفوسُهم. وكان هذا الثاني موجِبَ اشتراط الاستيطان في خطيب الجمعة عند من اشترطه (١).

واعلم أن الخطيب لا غنًى له عن معرفة أضداد الفضائل أيضًا؛ إذ قد يدعوه الحال إلى بيانها: إما لذم ما تشتمل عليه وتُؤْثِرُه، وإما لمعرفة ما فيها من منافع قليلة لئلاً يبهته بها مَنْ يريد التضليل بترويجها، فإذا كان عالمًا بتفاصيلها لم يعسر عليه تفنيدُ من يضلل بها. وفي ذلك أيضًا عونٌ على الدفاع عن مرتكب هفوة وصاحب فلتة. وقد يكون الشيء نافعًا في وقتٍ وضدُّه نافعًا في آخر، كالشجاعة وقت الحرب والأناة وقت السلام.

⁽١) اتفق الفقهاء على عدم وجوب صلاة الجمعة على المسافر، وأنها إنها تجب على المستوطن، ولكنهم اختلفوا في شرط الاستيطان بالنسبة للإمام الخطيب، فذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي إلى أنه تنعقد صلاة الجمعة بالإمام المسافر، والمشهور عند المالكية اشتراط الاستيطان، قال بهرام: «ويُشترط كونُه مقيهًا على المشهور.» وذهب الحنابلة إلى أنها لا تنعقد، واشترطوا الاستيطان في الإمام الخطيب. وإلى هذا ذهب زفر من الحنفية، حيث قال: «لا تجوز إمامة العبد والمسافر في صلاة الجمعة؛ لأنه لا تفترض عليهما الجمعة، وإنها يصح منهما الأداء بطريقِ التبعية، فلا يجوز أن يكون أصيلاً بالإمامة.» انظر: الدميري، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز: الشامل في فقه الإمام مالك، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط١، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ج١، ص١٣٥؛ ابن مازة البخاري الحنفي، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤/ ٢٠٠٤)، ج٢، ص٧٧؛ ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي: شرح فتح القدير على الهدية شرح بداية المبتدي، نشرة بعناية عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ج٢، ص٢٠؛ ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد: المغني، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧/١٤١٧)، ج٣، ص ٢٠- ٢٢- ٢٢؛ الغزالي، محمد بن محمد بن محمد: الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٧ ١٤ / ١٩٩٧)، ج٢، ص٢٦٩-٢٧٠.

وأما معرفة الانفعالات ومنشئها، فهي من أكبر ما يعتمد عليه خطيبُ القوم؛ إذ به يميِّز بين ما تنفعل به نفوسُ العامة وما تنفعل به نفوسُ الخاصة وما هو مشترك بينها، وبين أنواع الانفعالات خيرها وشرِّها وقوتها وضعفها، وما هو مقبول وما هو مردود. وقد تعرض أرسطو إلى ذلك بها عبر عنه بإثارة الأهواء فقال: "إنها انفعالات في النفس تثير فيها حزنًا أو مسرة" (١)، وقال أفلاطون: «لكل أمر حقيقة، ولكل زمان طريقة، ولكل إنسان خليقة، فالتمس من الأمور حقائقها، واجر مع الزمان على طرائقه، وعامل الناسَ على خلائقهم. (٢)

فعلى الخطيب أن لا يقيسَ الناسَ على حذو نفسه؛ فإنَّ منهم مَنْ يساويه، ومنهم مَنْ يفوقُه، ومنهم مَنْ هو دونه. وليس ما يُزَهَّد فيه الفتى -مثلاً - يُزهَّد فيه الصَّبيُّ، ولا ما يخاطَب به الجنديُّ في صف القتال يخاطَب به الحكيم؛ إذ رُبَّ محمدة عند هذا هي مذمةٌ عند الآخر، فنحن ندعو كلاًّ منها إذا أردنا منه انفعالاتِ بها يناسب اعتقاده. ألا ترى أن حبَّ التعظيم والفخر مثلاً لو زُهِّد فيه الطفلُ في المكتب كما يُزَهَّد فيه الحكيمُ لاستوى عنده العملُ والكسل، ولم يهتم بمنافسة أقرانه فتضالت مواهبه؟ وكذلك القناعة المحمودة لا يحسن أن يذكرها أو يدعو إليها مَنْ يخطب في قوم تكاسلوا عن التجارة، وفشا فيهم الفقر. فإن جاء يخطب فيمن أعرضوا عن تعاطي العلم، أو عن تهذيب النفس لشدة التعلق بالدنيا، حسُنَ أن يتعرض حينئذ لمحامد القناعة وأنها أكبر غني.

⁽١) لم أجد هذا الكلام المنسوب لأرسطو لا في الترجمة العربية القديمة لكتابه «الخطابة» ولا في تلخيصه لابن رشد، ولا في كتاب الخطابة من الشفا لابن سينا.

⁽۲) لم أجد هذا القول المنسوب لأفلاطون فيها أمكنني الاطلاع عليه من كتب أخبار الفلاسفة والحكهاء. وقد أحال المطيري في هذا الصدد على كتاب بعنوان «مقالات في الخطابة لبعض مشاهير كتاب العرب» من تصنيف الأب جبرائل أده (مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٨٩٠، ص٥٢)، ولم يتسن لي الاطلاع عليه.

وعلى هذا، فالخطيب يخاطب السامعين بمقدار ما يعلم من رتبة انفعالهم بكلامه، فتارةً يتوجه إلى ابتداء المطلوب منهم من غير طلب لوسائله، ويكل لهم السعي في وسائل تحصيله، وذلك إن علم أن لا نشوزَ منهم. وتارةً يتطلّبُ منهم تحصيل الأسباب والوسائل إن علم منهم نشوزًا عن المطلوب، ليقعوا في الأمر المطلوب بعد ذلك على غير تهيؤ إليه. مثال ذلك لو أراد أن يدعو إلى أمر فيه صلاحٌ عام، نحو تكثير سواد الأمة بالتناسل، ويعلم من المخاطبين بعض الإجفال عن ذلك لما يتوقعون من متاعب تربية البنين والبنات، فيقتضي الحال أن يدعوهم إلى وسيلة ذلك وهو الحثُ على التزويج، مظهرًا له في صفة السعي لمنفعة شخصية مرغبًا فيه بها يعود من حسن الأحدوثة أو بها يحصل من أجر عاجل أو آجل.

وكذلك القولُ في حمل المخالفين على الشيء بالرغبة والرهبة، فإذا كان الخطيبُ معتمِدًا على قوةٍ وعَلِمَ أن للمخاطبين من الحدة والعصيان ما يُحبط سعي الخطيب، فعليه أن يتظاهر بقوته بادئ الأمر ليفل من تلك الحدة، كما فعل الحجاجُ يوم دخوله الكوفة، وبعد وقعة دير الجهاجم (۱).

⁽١) أما خطبته يوم دخول الكوفة فهي:

هذا وقد يجهل المتكلِّمُ في غرضٍ ضهائرَ الناس، ولا يزن مراتبَ عقولهم، فينبغي له أن يتفطن لما يلوح عليهم من الانفعال، فيفاتحهم بها يثير انفعالهم من أمورٍ صالحة لأغراض مختلفة، حتى يرى أميالهم إلى أية وجهة تولي، فيعلم من أي طريق يسلك إليها. ولا بد في هذه المفاتحة من جلب التوريات والتوجيهات ونحوها، مما يمكن تأويله ويتيسر له عند إجفالهم تحويله حتى لا يسترسل في موضوعه فيعسر عليه الرجوعُ إلى تعديله.

وانظر ما قصّه الله تعالى في كتابه الحكيم عن مؤمن آل فرعون [غافر: ٢٨- ٢٩]: ﴿ وَقَالَ رَجُلُ مُوْمِنُ مِن ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكُنُمُ إِيمَننَهُ وَالْقَالَ رَجُلُ مُوْمِنُ مِن عَالِ اللهم، أي كيف تفعلون هذا بمن يختار لنفسه ربا؟ ﴿ وَقَدْ جَآءَكُم اللّه ﴾ فورَّى في اللوم، أي كيف تفعلون هذا بمن يختار لنفسه ربا؟ ﴿ وَقَدْ جَآءَكُم بِالْبَيّنَتِ مِن رَبِّكُم ﴾ وهذا ارتقاء في الحجة، ﴿ وَإِن يَكُ كَذِبُهُ ﴿ ﴾ وهذا تزهيد لهم في قتله بتقديم احتهال الكذب ليظهر أنه قصد الإنصاف، ﴿ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبّكُم بَعْضُ الَّذِى يَعِدُكُم ۚ ﴾ وهذا تحضير لنفوسهم إلى ترقب صدق معجزته ووعده، ﴿ إِنَّ اللّه لا يَهُو مُسْرِفُ كَذَابُ ﴿ ﴾ وهذا تورية أيضًا، أي انكم تنتظرون ما يتبين من أمره، فإن الله لا يصدق الكاذب بخارق العادة، ﴿ يَقَوْمِ لَنَكُمُ الْمُلُكُ ٱلْيُوْمَ ظُلُهِرِينَ فِي ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنْ بَأْسِ ٱللّهِ إِن جَآءَنَا ﴾ ، وهذا توبيخ إنكم أَلْمُلُكُ ٱلْيُوْمَ ظُلُهِرِينَ فِي ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنْ بَأْسِ ٱللّهِ إِن جَآءَنَا ﴾ ، وهذا توبيخ وتقريع؛ لأنه قد أوجب بها تقدم انفعال نفوسهم لقبوله، أي لاتكونوا سببًا لزوال وتقريع؛ لأنه قد أوجب بها تقدم انفعال نفوسهم لقبوله، أي لاتكونوا سببًا لزوال مناطانكم بالتعرض لسخط الله؛ إذ لا شك أن هذا المؤمن الصالح كان يترقب من سلطانكم بالتعرض لسخط الله؛ إذ لا شك أن هذا المؤمن الصالح كان يترقب من

وأنتم تتسللمون لِواذًا وتنهزمون سراعا. ثم يومُ الزاوية وما يوم الزاوية، بها كان فشلكم وتنازعكم وتخاذلكم، وبراءة الله منكم، ونكوص وليكم عنكم...» إلخ (انظرها في البيان والتبيين، ج١/٢، ص٢٠٢؛ المبرد: المحامل في اللغة والأدب، ج١، ص٢٠٤- ٣١٦. أما الخطبة الثانية فهي في: البيان والتبيين، ج١/٢، ص٠٩؛ والبيت لسُحيم بن وثيل، وقد تقدم توثيقه والتعريف بصاحبه. أما «الزاوية فموضع قرب البصرة جرت فيه موقعة بين الحجاج وعبدالله بن الأشعث سنة ٨٢هـ.

قومه الإجفالَ والتكشُّفَ على إيهانه، فأظهر لهم الكلامَ في مظهر المتردِّد الخائف من حلول المصائب به وبقومه، لا المنتصِر لموسى الله .

وإنها تظهر مواهبُ الخطيب وحكمتُه وبلاغتُه في هذا المقام؛ لأن مَنْ تكلم عن احتراس وسوءِ ظنِّ بسامعيه حاط لنفسه من الغلَط؛ لأن شدة الثقة بالنفس تُغطِّي على عوارِها فلا يتقيه ربُّها. ومن هذا أن يترك لنفسه بابًا لتدارك فائت، كها قال الحريري في المقامة الثانية والعشرين بعد أن ذكر استرسالَ أبي زيد السروجي في تفضيل كتابة الإنشاء على كتابة الحساب: «فلها انتهى في الفصلِ إلى هذا الفصل، لحظ من لمحاتِ القوم أنه ازدرع حُبًّا وبُغضًا، وأرضى بعضًا وأحْفظ بعضًا، فعقب كلامه بأن قال: إلا أن صناعة الحساب موضوعةٌ على التحقيق، وصناعة الإنشاء مبنيةٌ على التلفيق.»(١)

هذا إن كان المتكلِّمُ مفاتحًا بالكلام. فأما إن كان مجيبًا، فقد يلاحظ من أصول المجادلة ما يطول بسطُه هنا. وعلى كل حال فعليه أن يختبئ للمعترضين من الرُّجوم ما يقيه وصمة الإرتاج عليه أو الوجوم.

وأما الأمرُ الرابعُ وهو قوة البداهة في استحضار المعاني -وسهاه أبو هلال في الصناعتين بانتهاز الفرصة (٢) - فهي من أهم ما يلزم الخطيب؛ إذ ليس يخلو من سامع يدافع عن هواه أو عدوِّ يترصد سقطاتِ الخطيب ليُري الحاضرين أنه ليس على حقِّ فيها قال، أو مجيب يجيب عن تقريع الموعظة، فإن لم يكن الخطيبُ قويَّ البداهة، أسكته المعترضُ أو المجيب. وقد كان عمر مرةً يخطب يوم الجمعة فدخل عثمان فقال له عمر: «أيةُ ساعةٍ هذه؟ ما بال أقوام يسمعون الأذان ويتأخرون! فقال له عثمان: ما زدت على أنْ سمعت الأذان فانقلبت فتوضأت. فقال له عمر: والوضوء أيضًا، وقد علمت أن رسول الله على الله كان يأمر بالغسل.»

⁽۱) الحريري: مقامات الحريري، ص٢١٦-٢١٧ (المقامة الفراتية). وعبارة «الفصل» الأولى في كلام الحريري معناها التمييز بين الحق والباطل في شأن الحساب والإنشاء، وعبارة «الفصل» الثانية المقصود بها الحد أو الغاية التي بلغها الكلام، فحصل بذلك جناس تام.

⁽٢) العسكرى: كتاب الصناعتين، ص١٣.

ومنها أن يكون رابط الجأش، أي غير مضطرِب في فهمه ولا مندهش؛ لأن الحيرة والدَّهَشَ يصرفان الذهن عن المعاني، فتجيء الحُبُسة، ويرتج على الخطيب.

ومنها أن يكون مرموقًا من السامعين بعين الإجلال لتُمْتَثَلَ أوامرُه، ويحصُل ذلك بأمور كثيرة منها شرف المحتد قال الشاعر:

لَقَدْ ضَجَّتِ الأَرْضُونَ إِذْ قَامَ مِنْ بَنِي ﴿ سَدُوسِ خَطِيبٌ فَوْقَ أَعْوَادِ مِنْ بَرِ (٣)

⁽۱) من هذا ما حكي أن عبد الرحمن بن معاوية الداخل إلى الأندلس لما فتح سرقسطة، أقبل خواصه يهنئونه، فدخل معهم بعض الجند فهنأه بصوت عالى، فقال له الأمير: «والله لو لا أن هذا اليوم يوم أسبخ فيه النعمة عليّ من هو فوقي، فأوجب ذلك عليّ أن أنعم فيه على من هو دوني، لأُصْلِيَنَك ما تعرضت له من سوء النكال، مَنْ تكون حتى تُقبل مهنئًا، رافعًا صوتَك غير متهيب لمكان الإمارة، [ولا عارف بقيمتها، حتى كأنك تخاطب أباك أو أخاك؟] وإن جهلك لَيحملك إلى العوّد لمثلها، فلا تجد مثل هذا الشافع في مثلها من عقوبة. فقال (الجندي): ولعل فتوحات الأمير يقترن اتصالها باتصال جهلي وذنوبي، فتشفع لي متى أتيت بمثل هذه الزلة، لا أعدمنيه الله تعالى، فتهلل وجه الأمير وقال له: ليس هذا باعتذار جاهل، ثم قال: نبّهونا على أنفسكم، إذا لم تجدوا من ينبهنا عليها،] ورفع مرتبته [وزاد في عطائه.]» فلو لا أن كلام الأمير هيأ له العذر ولقنه إياه لبهت من عليها، حينه. - المصنف. انظر الخطبة في: المقري التلمساني، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس حينه. - المصنف. انظر الخطبة في: المقري التلمساني، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٨٨/١٤٠٨)، ج٣، ص ٤١-٤٢.

⁽٢) العسكرى: كتاب الصناعتين، ص ١٥.

⁽٣) البيت من شواهد النحو، وهو من بحر الطويل. وهو لكعب بن معدان الأشقري، وبه جزم محمد محيي الدين عبد الحميد. انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: المحتسب في تبيين وجوه شواذ =

وكذلك حفظُ العِرض بحيث لا تُحفظ له هنةٌ أو زلة، وقد رُوِيَ عن عمر الله قال: «احذر من فلتات الشباب كلَّ ما أورثك النبزَ وأَعْلَقَك اللَّقَب، فإنه إن يعظُمْ بعدها شأنُك يشتد على ذلك ندمُك.»(١) وفي متابعة آداب الإسلام والوقوف عند شرائعه ملاكُ ذلك كله. ومثلُ ذلك رجاحةُ الرأي، وقوةُ العلم والحكمة، قال أبو واثلة يهجو عبد الملك بن المهلب:

تَقُومُ عَلَيْهَا، فِي يَدَيْكَ قَضِيبُ فَكَادَتْ مَسَامِيرُ الْحُدِيدِ تَذُوبُ يُصِيبُ سَرَاةَ الأُسْدِ حِينَ تَشِيبُ وفِيكَ لَينْ عَابَ المُزُونَ عُيُوبُ^(۲) لَقَدْ صَبَرَتْ لِلذَّلِّ أَعْوَادُ مِنْ بَرِ بَكَى الْمُنْ بَرُ الْغَرْبِيُّ إِذْ قُمْتَ فَوْقَهُ رَأَيْتُكَ لَّا شِبْتَ أَدْرَكَكَ الَّذِي سَفَاهَةُ أَحْد لاَمٍ وَبُخْلُ بِنَائِلٍ

فهذه أهمُّ الشروطِ الذاتية، ويعد علماءُ الأدب تارةً صفاتٍ أخرى هي بالمحاسن أشبه، مثل سكون البدن وقت الكلام؛ لأنه دليلٌ على سكون النفس، ولا

القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٥)، ج١، ص٢١٨؛ ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله جمال الدين ابن يوسف بن أحمد بن عبدالله: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب لمحمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار الطلائع، ٤٠٠٢)، ص٨٦. وهو بلا نسبة في: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨)، ج١، ص١٥؛ الأزهري، خالد بن عبدالله: شرح التصريح على التوضيح، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٩. ويروى «من بني هَدَادٍ» عوض «بني سدوس».

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص١٨٧.

⁽٢) المزون هو الذاهب إلى وجهه. –المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٩٨–١٩٩، ج١/٢، ص٢٠٥. والشاعر هو واثلة (لا أبو واثلة) بن خليفة السدوسي.

يوجد هذا في كل خطيب. ومثل ما سهاه أرسطو بالسَّمْت (١)، وهو أن يكون على هيئةٍ معتبَرةٍ في نفوس الجمهور: من لبسه، وحركته، ونحو ذلك. وقد أشار الحريري إلى هذا في المقامة الثامنة والعشرين فقال: «برز الخطيبُ في أُهْبته، متهاديًا خلف عُصْبته» (٢)، فأشار إلى لباسه ومشيه.

وأما شروطُ الخطيب في نفسه فأهمُّها اعتقادُه أنه على صوابٍ وحق؛ لأن ذلك يودع كلامَه تأثيرًا في نفوس السامعين، وأقوى له في الدعوة إليه والدفاع عنه. ويحصُلُ ذلك بالتزامه متابعة الحق، وبكونه على نحو ما يطلبه من الناس. وانظر ما حكاه الله تعالى عن شعيب: ﴿ قَالَ يَقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَبِّ وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمُ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلّا ٱلْإِصْلَاحَ مَا الشَعَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلّا إِلَا اللهُ عَلَيْهِ تَوكَلُتُ وَإِلَيْهِ أَبِيبُ ﴿ هُود: ٨٨].

⁽۱) وهو ما يعبر عنه في اللغة اللاتينية بلفظ Circumspectio. قال أرسطو في بيان معنى السمت وإبراز أهميته خلال تعريفه للخطابة ووظيفتها وغايتها: «فأما التصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواعٌ ثلاثة: فمنها ما يكون بكيفية المتكلِّم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت. فأما بالكيفية والسَّمت فأن يكون الكلام بنحو يجعل المتكلِّم أهلاً أن يُصَدَّق ويُقبل قولُه. والصالحون هم المصدَّقون سريعًا بالأكثر في جميع الأمور الظاهرة، فأما التي ليس فيها أمرٌ قاطع، ولكن وقوف بين ظنَّين، فإن هذا النحو أيضًا مما ينبغي أن يكون تثبيته بالكلام لا بها ذكرناه آنفًا من كيفية المتكلم وسمته... بل الكيفية والسمتُ قريبٌ من أن يكون له التصديق بالحقيقة. " وقال ابن رشد في شرحه: «فأما التصديقات التي نفعلها نحن ونخترعها فهي ثلاثة أنواع: أحدها إثباتُ المتكلم فضيلة نفسه التي يكون بها أهلاً أن يُعدق، كما قال تعالى حاكيًا عن هود: ﴿وَأَنَالُكُونَ نَاصِعٌ أَمِينٌ ﴿ الأَعراف: ١٨٤]. وأن يكون عند التكلم بهيئة في وجهه وأعضائه شأنها أن توقع التصديق بالشيء المتكلم فيه، مثل التؤدة والوقار وغير ذلك. والفضيلة التي شأنها هذا هي التي يعني أرسطو بالكيفية، والهيئة التي شأنها هذا هي التي يعني أرسطو بالكيفية، والهيئة التي شأنها هذا هي التي يعني بالسَّمت. "أرسطوطاليس: الخطابة، ص١٠ ابان رشد: تلخيص الخطابة، ص١٧ .

⁽٢) الحريري: المقامات الأدبية، ص ٢٨٥ (المقامة السمر قندية).

ومنها عفته ونزاهته. ومنها الوقار، والصون عن الابتذال في معاشرة القوم، وعدم الإكثار من الهزل والسخف، والفحش، والخفة والطيش. ومنها النزاهة عن الطمع في جر نفع من كلامه؛ فإن في ذلك نفرةً عن اتعاظ الناس بقوله وظِنّةً في صدق دعوته، وقد قال السروجي بعد أن قام خطيبا:

لَبِسْتُ الْخَمِيصَةَ أَبْغِي الْخَبِيصَة وَأَنْشَبْتُ شِصِّيَ فِي كُلِّ شِيصَة (١)

[عيوب الخطابت]

ولقد يجدر بنا إذ بلغنا هذا الموضع أن نختمه بذكر بعضِ عيوب يكثر عروضها للخطباء ليتنبه المطالعُ إلى تجنبها. واعلم أنها تنقسم إلى فطرِيِّ، وإلى مكتَسَب.

فأما الفطريُّ فمنه ما يمكن تجنُّبُه بكثرة المهارسة، نحو الحبسة عند التكلُّم، فقد كان عمرو بن سعيد بن العاصي البليغ الخطيب في أول أمره لا يتكم إلا اعترته حُبسةٌ في منطقه، فلم يزل يتشادق ويعالج إخراجَ الكلام حتى مال شدقُه من كثرة ذلك، ولُقب لذلك بالأشدق، فقال فيه الشاعر:

تَشَادَق حَتَّى مَالَ بِالْقَوْلِ شِدْقُهُ وَكُلُّ خَطِيبِ لاَ أَبَالَكَ أَشْدَقُ (٢)

⁽۱) فذكر أنه احتاج إلى ستر مقصده بلبس الخميصة، والشِّص -بالكسر - هو السنار الذي يُصاد به. والشيصة واحدة الشيص، وهو نوع من السمك. وإنها خص هذا النوع بالذكر ليتأتى له التجنيس. - المصنف. الحريري: مقامات الحريري، ص٢٢ (المقامة الأولى - الصنعانية).

⁽۲) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٨٩ و ٢١٤. والأشدق هو أبو أمية عمرو بن سعيد بن العاص ابن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، من جيل التابعين. ولي المدينة لمعاوية وليزيد، وبايع عبد الملك بن مروان على أن تكون الخلافة له من بعده. فلما أراد عبد الملك خلعه من ولاية العهد خرج عليه وطلب الخلافة لنفسه. قتله عبد الملك سنة ٧٠هـ بعد أن أعطاه الأمان. وهو غير عمرو بن سعيد بن العاص الأكبر، صحابي أسلم قدييًا، وهاجر الهجرتين إلى الحبشة هو وأخوه خالد بن سعيد بن العاص ثم هاجر إلى المدينة. خرج في جند الفتح إلى الشام، ومات شهيدًا في معركة أجنادين مع الروم البيزنطيين في جمادى الأولى سنة ١٣/ ١٣٤ أثناء خلافة أبي بكر الصديق.

وقد اعتقد الناسُ فيه حين انتقل من الحبسة إلى الفصاحة أن الجن لطمته على وجهه ليتعلم الفصاحة، وكذلك كان اعتقادُهم في الشعراء أن الجن تتراءى لهم وتملى عليهم، فقال في ذلك الشاعر:

وَعَمْرُو لَطِيمُ الجِّنِّ وَابْنُ مُحَمَّدٍ بِأَسْوَأَ هَذَا الأَمْرِ يَلْتَبِسَانِ (١) وَعَمْرُو لَطِيمُ الجِّنِ وَابْنُ مُحَمَّدٍ بِأَسْوان، ويا عاصى الرحن. (٢)

ومن قبلُ حُكي مثلُ هذا التدرب عن ديموستين خطيب اليونان في عهد الإسكندر الأكبر، وقد تقدم ذلك في مقدمة قسم الإنشاء. ونحو سقوط الأسنان، وكان عبد الملك بن مروان رحمه الله قد شد أسنانه بالذهب لما كبرت سنه وقال: «لو لا المنابر [والنساء]، ما بَالَيْتُ متى سقطَتْ.»(٣) ومن العيب الفطري ما لا يمكن تجنبُه، كبحة الصوت، والفهاهة، واللثغة ببعض الحروف(٤)، وضيق النفس، فجدير بصاحبها أن يتجنب هذه الصناعة.

وأما العيبُ المكتسب فهو أشياء تعرض للخطباء في أول اشتغالهم بالخطابة من أفعال تصدر عن غير اختيار، فإن هم غفلوا عن مراقبة أنفسهم لإزالتها صارت لهم عوائد سيئة. وقد نهى الأدباء عن أمور من ذلك، كالتنحنح ومسح اللحية، أي في أثناء الخطبة لا عند الشروع (٥)، على أنه يُغتفر منه ما لا يكثر إذا طال الكلامُ جدًّا،

⁽١) المرجع السابق، ص٢١٤.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٤٤؛ كتاب الحيوان، ج٦، ص١٧٨.

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٥٠.

⁽٤) إن اللثغ ببعض الحروف هو قلبها إلى حرف آخر، كقلب الراء غينًا والشين ثاء. ويتعذر التفادي منه إلا ماروي نادرًا عن واصل بن عطاء الغزال أنه كان يلثغ بالراء غينًا، فتجنب في كلامه كلَّ لفظ فيه راء وعوضه بمرادفه. -المصنف. انظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٨٠.

⁽٥) لأن التنحنح عند الشروع يعين على رفع الصوت، قال الحريري في المقامة الحادية والثلاثين: «تسنم إحدى الأكام، ثم تنحنح مستفتحًا للكلام.» وقال في المقامة الثلاثين: «فلها جلس على زُربيته، =

وحكّ الجلد، وفتل الأصابع، وكثرة حركة الأيدي والبدن، والتمخط، وغيره. قال مَنْ ذَمَّ خطيبًا:

مَالِيٌّ بِبُهُ رِ وَالْتِفَاتِ وَسَعْلَةٍ وَمَسْحَةِ عُثْنُونٍ وَفَتْلِ الأَصَابِعِ (١)

الخطية

قد عرفت حقيقتها مما تقدم وليس لمقدارها حد محدود، ولكنها تكون بحسب الغرض الذي دعى الخطيب للكلام، ثم تكون بحسب ذلك الغرض بين موجزة ومطنبة ومتوسطة بحسب ما يأتي في المقامات. ولذلك تكلم الفقهاء على أقل مقدار خطبة الجمعة والعيدين. والمروي في المذهب أن مسمعى الخطبة حمد الله وصلاة على رسول الله على وتجذير وتبشير وقرآن، وذلك لأن غرض الخطبة الدينية لا يقصر عن ذلك، إلا أن الخطبة التامة تطول وتقصر بحسب الحاجة. ألا ترى أن النبي على كان يقصر الخطبة الجمعية وأطال خطبة الحج؛ لأن الأولى تتكرر فيقتصر فيها على ما دعت إليه الحاجة في تلك الجمعة، بخلاف الأخرى. ومتى نظرنا إلى أغراض الخطباء في تركيب الخطب، نجد الخطبة تعتمد أركانًا سبعة.

الركنُ الأول: الديباجةُ، وهي فاتحة الخطبة المشتملة على حمد وثناء على الله وصلاة على سوله على سوله وما هو من ذلك القبيل. قال أبو هلال: «لأن النفوسَ

⁼ وسكنت الضوضاء لهيبته، ازدلف إلى مسنده، ومسح سَبْلَته (لحيته) بيده النح. ومسح اللحية عادة عربية عند ابتداء الكلام في غرض مهم، قال الشاعر:

فَأَقْسَمَ لَوْ أَنَّدَى النَّدِيُّ سَوداًهُ لَما مَسَحَتْ تِلْكَ المَسَالاَتِ عَامِرُ المسالات، جمع مسالة، وهي اللحية. وعامر قبيلة، أراد أنهم إذا اجتمعوا في النوادي لا يستطيعون الكلام. – المصنف. انظر كلام الحرير على التوالي في: مقامات الحريري، ص ٣٢٠ (المقامة الرملية) وص ٣١٠–٣١٣ (المقامة الصورية). قال الميساوي: البيت من شواهد اللغة والنحو، وهو من بحر الطويل، ولم أعثر له على نسبة.

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٨.

تتشوق للثناء على الله [تعالى]، فهو داعيةٌ إلى الاستهاع»(١)، وقال الجاحظ: «مازال السلفُ يسمون الخطبة التي لم يفتح صاحبها بالتحميد البتراء، والتي لم توشح بالقرآن والصلاة على النبي على الشوهاء.»(١)

ومن أجل ذلك لُقِّبتْ خطبة زياد بن أبي سفيان بالبتراء، وهي التي خطبها بالبصرة وأولها: «أما بعد فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والغي الموفي بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام، ينبت فيها الصغير، ولا يتحاشى منها الكبير...» إلخ (٣). وفي التسمية إشارةٌ إلى حديث: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بإسم الله فهو أبتر.» وسميت خطبة سحبان بالشوهاء،

⁽١) العسكري: كتاب الصناعتين، ص ٣٤٩.

⁽٢) ساق المصنف كلام الجاحظ باختصار، وتمامه: "وعلى أن خطباء السلف الطيب وأهل البيان من التابعين بإحسان ما زالوا يسمون الخطبة التي لم يبتدئ صاحبُها بالتحميد ويستفتح كلامه بالتمجيد البتراء، ويسمون التي لم توشح بالقرآن وتزين بالصلاة على النبي الشوهاء." البيان والتبيين، ج١/٢، ص٣.

⁽٣) انظر النص الكامل للخطبة المذكورة في: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص ٤٠-٤٢ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٥، ص ٢١-٢٢١.

⁽³⁾ لم أجده بهذا اللفظ في دواوين السنة المعتبرة، وقد أخرجه السيوطي نقلاً عن عبد القادر الرهاوي عن أبي هريرة بلفظ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع». وأخرج أبو داود عن أبي هريرة، قال رسول الله عليه: «كلُّ كلام لا يُبدأ فيه بالحمد لله، فهو أجذم»، ثم قال أبو داود عند ذكر سند الحديث: «حدثنا أبو توبة قال: زعم الوليد، عن الأوزاعي، عن قرّة، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة ...» إلخ، ثم قال بعد سوق الحديث: «رواه يونس وعقيل وشعيب وسعيد بن عبد العزيز، عن الزهري، عن النبي عليه مرسلاً.» وأخرجه ابن ماجة وابن حبان بلفظ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع»، وفي رواية أخرى عند ابن حبان: «فهو أقطع.» وقد ضعفه الألباني في تعليقه على سنن ابن ماجة. وقد أفاض البلوشي في تتبع ألفاظ الحديث واستقصاء أسانيده بها لا يتسع المجال لجلبه، فانظره في مكانه. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: جامع الأحاديث، الحديث ١٢٥٧١، ج٦، ص ٤٣٠؛ شننُ أبي دَاوُد، «كتاب الأدب»، الحديث ١٤٨٤، عبد الباقي (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٤، ج١، ص ٢٠؛ الفارسي، علاء الدين بن بلبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، عصحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، عوروسية الرسالة، عوروسية الرسالة، علي كلام علي ميان عبد البائه عليه الموسية الرسالة، عوروسي المؤلوث المؤسلة الموسي علاء الدين بن بلبان؛

خطب بها في مجلس معاوية، وقيل سميت بذلك لحسنها(١).

ويُستحسَنُ في الديباجة الإيجازُ والارتباطُ بالمقصود، ويُسمَّى ذلك ببراعة الاستهلال^(۲)، كما يُستحسَنُ فيها الاعتناءُ بالبلاغة والصناعة. ويحسن وقعُ السَّجْعِ فيها؛ لأنه يضارع الشعرَ فينشط النفسَ ويهيئ الأذهانَ إلى ما سيلقى إليها. وليس يصعب على الخطيب الحاذق التأني في الفاتحة؛ لأنها لما كانت مشتملةً على أمور عمومية أمكن تحضيرُها من قبل في النفس، وإنها يظهر الحذق في حسن مناسبتها للغرض وإشارتها إليه. وقد عد علماء البلاغة فاتحة الكلام من مواضع تأنق المتكلم.

[الركنُ] الثاني: التخلص، وهو موقع «أما بعد» ونحوها، مثل «أيها الناس». والشرط فيه أن تكون الديباجةُ قد هيأت النفوسَ وأشعرت بالغرض المطلوب.

[الركنُ] الثالث: المقدمةُ، وهي مبدأ الخطبة في الحقيقة، ونعني بها الكلام الذي يقصد منه تهيئة نفوس السامعين لتلقي ما سيلقى إليهم بالتسليم. وطريقة ذلك أن يستعين الخطيب بها يعلم من سجايا الأقوام ومقادير انفعالاتهم على اختلاف الطبقات والعصور والعقائد، فيأتي لكل فريق بمقدمات تهيئ لقبول

بدون تاريخ)، الحديثان ١و٢، ج١، ص١٧٣ - ١٧٤؛ سنن ابن ماجه بشرح الإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٦ / ١٩٩٦)، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٤ / ٣، ج٢، ص٢٤٤؛ سنن ابن ماجه، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، نشرة بعناية أبي عبيد مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ)، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٤، ص٣٣٠؛ البلوشي، عبد المغفور ابن عبد الحق بن حسين: «تفصيل المقال على حديث كل أمر ذي بال»، مجلة البحوث الإسلامية (تصدر عن الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، العدد ٣٠، ١٤١٤هـ.

⁽١) إذ الشوهاء في كلام العرب قد يطلق على العابسة والجميلة. - المصنف.

⁽٢) وقد قرر ذلك عبد الله بن المقفع في عبارة رشيقة حيث قال: «وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك.» الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٨٥.

الغرض. ولذلك لم يلزم أن تكون المقدمة صحيفة بل يكفي أن تكون مقبولة مسلمة ولو كانت وهمية.

وقصدُ الخطيب قمعُ الهوى، ومحاولةُ الإصلاح، والهوى حائلٌ قويٌّ دون الحق. فإذا أُرِيدَ الإقناعُ بشيء، فمن الواجب أن لا يَنْقَضَّ عليه، بل يحوم حوله وينتهز الفرصةَ لتحصيله. وبمقدار الظنِّ ببعد نفوس السامعين عن الاعتراف بالحق، ينبغي للخطيب الإبعادُ بالمقدمات. ويتوصل الخطيبُ إلى انتهاز الفرصة التي تقوم مقامَ تطويل المقدمة بالاستعانة بأمور:

أحدُها: المعتقداتُ الثابتة في النفوس، ولو كانت غيرَ صحيحة، كما أشرنا إليه. ويظهر اختيارُ بعضِ طرائقِ الانفعال دون بعض في هذا المجال، وهو من أهم ما يتفطن له الخطيبُ اللبيب. ألا ترى أن النبي على لما خطب النساءَ ورغّبهنّ في الصدقة قال: «يا معشر النساء تصدقن، رُبَّ كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة.»(١)

⁽۱) جمع المصنف في هذا النص بين حديثين مختلفين، فنصفه الأول -وهو قوله الله: "يا معشر النساء تصدقن" - جزء من حديث رواه البخاري وغيره عن ابن عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وغيرهم، أن الرسول في خطب النساء فقال (واللفظ للبخاري): "يا معشر النساء تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار"، فقلن: وبم يا رسول الله؟ فقال: "تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟"، قلن: بلى، قال: "فذلك من نقصان دينها"." صحيح البخاري، "كتاب الحيض"، الحديث؟ ٣٠، ص٣٥؛ صحيح مسلم، من نقصان دينها"." صحيح البخاري، "كتاب الحيض"، الحديث؟ ٣٠، ص٣٥؛ صحيح مسلم، "كتاب الإيان"، الحديث؟ ١٣٠، ص٥-٥١؛ سنن الترمذي، "كتاب الإيان"، الحديث؟ ٢٢٧٠ كاسية..." فيا أخرجه البخاري (واللفظ له) والترمذي عن أم سلمة قالت: "استيقظ النبي كاسية..." فيا أخرجه البخاري (واللفظ له) والترمذي عن أم سلمة قالت: "استيقظ النبي فقال: "سبحان الله، ماذا أنزل من الخزائن، وماذا أنزل من الفتن، مَنْ يوقِظ صواحبَ الحجر - يريد فقال: "سبحان الله، ماذا أنزل من الخزائن، وماذا أنزل من الفتن، مَنْ يوقِظ صواحبَ الحجر - يريد به أزواجه حتى يصلين - رب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة"." صحيح البخاري، «كتاب»، الحديث ١٦٢، من ٢٠٨، ص٠٨٠، ص٥٠.

فقد كانت طرقٌ أخرى من التحذير أشدً من هذا، إلا أن النساء لَـمَّا كُنَّ يتقين العراءَ والكشف، كان ذكرُه من أشد ما تنفعل له نفوسُهن.

ثانيها: القضايا الكلية والمسلَّمة، كقولِ عثمان في خطبةٍ له في شأن الناقمين عليه وتحذير المسلمين من سوء نواياهم (۱): «أما بعد، فإن لكل شيء آفة، ولكل نعمة عاهة، وإن آفة هذا الدين وعاهة هذه الملة، قوم عيابون طعانون، يُرونكم ما تحبون، ويسرون ما تكرهون. [أما والله يا معشر المهاجرين والأنصار، لقد عبتم علي أشياء ونقمتم أمورًا] قد أقررتم لابن الخطاب مثلَها، ولكنه وَقَمَكم وقمعكم» إلخ (۲).

ثالثها: النوازلُ الحادثة؛ فإنها فُرَصٌ للموعظة، والنفوسُ عند نزولها سريعةُ الانفعال، رقيقةُ الوجدان. وللنفوس غِرَّةٌ كغرة الصيد، فإذا لم يضَيِّعُها الخطيبُ أصاب منها الغرض، ولهذا سُنَّتْ الموعظةُ عند خسوف الشمس.

ولقد أجاد الحريريُّ ما شاء حين تخيل أبا زيد خطيبًا إثر دفن الجنازة في المقامة الحادية عشرة إذ قال: «فلما ألحدوا الميْتَ، وفات قولُ ليتَ، أشرف شيخٌ من رباوة، متخصِّرًا بهراوة، [وقد لفَّع وجهه بردائه، ونكَّر شخصَه لدهائه،] فقال: لمثل هذا فليعمل العاملون. فادَّكِروا أيها المغافلون، وشمّروا أيها المقصّرون، وأحْسنوا أيها المبتصّرون. ما لكم لا يحزنكم دفنُ الأتراب، ولا يهولُكم هيلُ التراب!...» إلخ (٣). فأنت تراه كيف جعله مستغنيًا بذلك عن مقدمة الخطبة.

⁽١) الصواب أن «نية» تجمع على «نيات»، أما جمعها على «نوايا» فمن الأخطاء الشائعة، وقد نبه المصنف إلى هذا في مقال «أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد»، فانظره في موضعه من هذا المجموع.

⁽۲) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: الإمامة والسياسة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۲، ۲۷٪ ۱۹۲۷)، ص۲۸. ومعنى وَقَمكم: جعلكم تغتاظون. وقمعكم: قهركم وصرفكم عها تريدون.

 ⁽٣) الحريرى: مقامات الحريرى، ص١٠٧ – ١٠٨ (المقامة الساوية).

ولما أفلس الأُسَيْفِعُ الجُهني في زمن عمر بن الخطاب شه خطب عمر فقال: «أما بعد، فإن الأُسيفع، أسيفع جهينة، قد رضي لدينه وأمانته أن يُقال إنه سبق الحاج، إلا وإنه قد تداين معرضًا، فأصبح وقد رين به. فمن كان له عليه شيء، فليأتنا غدًا نَقْسمُ مالَه بالمسجد. وإياكم والدَّيْن، فإن أوله هم، وآخره حَرَب»(۱) فتراه قد استغنى بالواقعة المشاهدة عن تقديم المقدمة.

[الركنُ] الرابع من أركان الخطبة: الغرضُ، وهو الذي لأجله انتصب الخطيبُ ليخطب، فوِزانُه وِزانُ المطلوب في القياس المنطقي، ويُعَبَّر عنه بالنتيجة عند حصوله.

[الركنُ] الخامسُ: البيانُ، أعنى بيانَ الغرض وإيضاحه. وذلك إما بالاستدلال، أو التمثيل، أو الاستطراد، أو الإنشاء. فالبيانُ بالاستدلال كثيرٌ بإقامة الدليل على صحة الغرض النضال عنه.

وأما التمثيل فبابٌ واسع من البيان للعامة؛ لأنه أخصرُ من الدليل، والأذهان إلى إدراكه أسرع. قال صاحبُ الكشاف: «ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر، شأنٌ ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن

⁽۱) المراد بسبقه الحاج أنه كان يسبق فيكتري دوابً أهل مكة ليتحتكرها فيكريها للحجاج بغلاء. وقوله حرب بالتحريك، مصدر حربه كطلبه، بمعنى سلب ماله فهو محروبٌ وحريب. - المصنف روى مالك عن عبد الرحمن بن ذلاف المزني، «أن رجلاً من جُهينة كان يسبق الحاج فيشتري الرواحلَ فيُغلي بها، ثم يُسرع السير فيسبق الحاج، فأفلس، فرُفع أمره إلى عمر بن الخطاب، فقال: أما بعد، فإن الأسيفع، أسيفع جهينة، قد رضيَ من دينه وأمانته بأن يُقال: سبق الحاج، ألا وإنه قد دان معرضًا، فأصبح قد رين به. فمن كان له عليه دين، فليأتنا بالغداة نقسمُ مالله بينهم. وإياكم والدَّيْن، فإن أوله هم وآخره حرب.» موطأ الأمام مالك برواياته الثمانية، «كتاب الوصية»، الحديث ١٥٩٣، ج٤، ص٣٦-٤٢؛ موطأ الأمام مالك برواية يحيى الليثي، نشرة بعناية أحمد راتب عمروش (بيروت: دار النفائس، ط١٦، ١٤١٤، ١٩٩٤)، «كتاب الوصية»، الحديث ٢٥٦١ عمروش (بيروت: دار النفائس، ط١٦، ١٤١٤، ١٩٩٤)، «كتاب الوصية»، الحديث من هذه الرواية ما أورده البيهقي، ولكن بدون قوله: «وإياكم والدَّيْن...» البيهقي: السنن الكبرى، «كتاب آداب القاضي»، الحديث ٢٥، ٢٠، م ٢٠، ص ٢٣٨. ومعنى «رين عليه»، أحاط بهاله الدَّيْن.

والتمثيلُ يكون بذكرِ الأمثال، ويكون بالبناء على اعتقادٍ أو قصة. وقد خطب عبد الملك بن مروان بالمدينة خطبة اقتصر فيها على ذكر المثل، روى شارحُ ديوان النابغة عن أبي عبيدة قال: «لما حج عبد الملك أول ججة حجها في خلافته، قدم المدينة فخطب، فقال: يا أهلَ المدينة، والله لا تحبوننا ولا نحبكم أبدًا وأنتم أصحاب عثمان، إذ نفيتمونا عن المدينة، ونحن أصحابكم يوم الحرة. فإنها مَثَلُنا ومثلُكم كها قالوا: إنه كانت حيَّةُ مجاورةً رجلاً فوكعته فقتلته، ثم إنها دعت أخاه إلى أن يصالحها على أن تدِي له أخاه فعاهدها، ثم كانت تعطيه يومًا ولا تعطيه يومًا، فلها تَنجَّز عامة ديته قالت له نفسه: لو قتلتها وقد أخذتَ عامة الدية [فيجتمعان لك!] فأخذ فأسًا، فلها خرجت لتعطيه [المدينار] ضربها على رأسها وسبقته فأخطأها، وندم فقال: تعالى نتعاقد ولا نغدر [وتُنجزي آخر ديتي]، فقالت: أبي الصلحَ القبرُ الذي بين عينيك والضربةُ التي فوق رأسي، فلن تحبني أبدًا ما رأيت قبر أخيك، ولن أحبك ما كانت الضربة برأسي» (٢).

⁽١) الزمخشري: الكشاف، ج١، ص٧٩.

⁽٢) ذكر هذا شارح الديوان عند ذكر النابغة هاته القصة في قصيدته الهائية التي طالعها: «أَلاَ أَبْلِغَا ذُبْيَانَ عَنْي رَسَالَهُ»، وقال في آخرها عن قول الحية:

أَبَــــى لِي قَــــبُرٌ لاَ يَـــزَالُ مُقَـــالِيلِ وَضَرْبَــةُ فَــأْسٍ فَـــوْقَ رَأْسِي فَـــاقِرِهُ وشارح ديوان النابغة الذي أشار إليه المصنفُ هو الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب البَطَلْيُوسي، اللغوي الأديب، توفي سنة ٤٩٤هـ، قال فيه ابن بشكوال: «وكان من أهل المعرفة بالآداب واللغات، ضابطًا لهما، مع خير وفضل.» من شيوخه أبو عمر الصفاقسي ومكي بن أبي طالب. =

من أهم تصانيفه «شرح الأشعار الستة الجاهلية» (شرح فيه دواوين امرئ القيس، والنابغة النبياني، وعلقمة الفحل، وزهير بن أبي سلمي، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد). وللأسف فإن النشرة المحققة لهذا الشرح لا تحتوي على قصيدة النابغة التي جاءت في سياقها القصة المذكورة، مما النشرة المحققة لهذا الشرح لا تحتوي على قصيدة النابغة التي جاءت في سياقها القصة المذكورة، مما يدل على أن محققه لم يستقصيا كل النسخ المخطوطة الموجودة للشرح، وأن ابن عاشور كانت لديه نسخة أو أكثر تحتلف عها اعتمد عليه محققاه. وقد ساق البغداديُّ قصة الحية مفصلة، وذكر قصيدة النابغة ثم قال: «وهذه الأبيات موقوفة على سماع حكاية من أكاذيب العرب، قال أبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي: ذكروا أن أخوين كانا فيها مضى في إبل لهما، فأجدبت بلادُهما وكان ثريبًا الشيباني وابن الأعرابي: ذكروا أن أخوين كانا فيها مضى في إبل لهما، فأجدبت بلادُهما وكان ثريبًا الأخوين، ثم اتفاق أخيه مع الحية على ديته، إلى آخر القصة. وعلى هذه القصة بنى النابغة الذبياني قصيدته الهائية يعاتب بني مُرة على إيثارهم وتحالفهم عليه وعلى قومه، واجتماع قومه عليه. انظر: ابن بشكوال: الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠ ١٩٨٩)، ص٢٥٦ (الترجمة ٢٧٩)؛ البغدادي: خزانة الأدب، ج٨، الوبك عاصم بن أيوب: شرح الأشعار الستة الجاهلية، تحقيق ناصيف سليان عواد ولطفي التومى (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٢٩).

⁽۱) ليست هذه القصة في «نهج البلاغة» ولم أجدها فيها راجعته من كتب التراجم والتاريخ، وإنها ذكرها الميداني في المثل ۸۱ من أمثاله. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، =

وأما الاستطرادُ فيكون بمدح أو ذم أو ثواب، وأحسنُه ما اشتدت فيه المشابهة كقول أبي حمزة الخارجي (١) في خطبة له خطبها بالمدينة: «يا أهل الحجاز، أتعيرونني بأصحابي وتزعمون أنهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله علي الا شبابًا؟ أما والله إني لعالم بتتابعكم فيها يضركم في معادكم، ولو لا اشتغالي بغيركم عنكم ما تركتُ الأخذَ فوق أيديكم. شبابٌ والله مُكتَهِلُون في شبابهم، غَضِيضةٌ (٢) عن الشر أعينُهم، ثقيلةٌ عن الباطلِ أرجلُهم، أنضاءُ عبادة، وأطلاعُ سهر، قد نظر الله إليهم في جوف الليل منحنيةً أصلابُهم على أجزاء القرآن...» إلخ (٣).

شُحَبَّتْ بِنِي شَبَم مِنْ مَاءِ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحَ أَضْحَى وَهُو مَشْمُولُ تَجُلُو الرِّيَاحُ الْقَذَى عَنْهُ وَأَفْرَطَهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضٌ يَعَالِيلُ

السكري: شرح ديوان كعب بن زهير، ص٧.

(٢) في إحدى نسخ البيان «غبية» عوض «غضيضة».

(٣) جزء من خطبة طويلة قالها أبو حمزة الخارجي في مكة حسب رواية الجاحظ، يستعرض فيها التطورات والتحولات التي لحقت بالخلافة ويصور فيها الحالة العقدية والفكرية التي نجمت في اتصال مع تقلبات الأوضاع السياسية. وقد أورد المصنف المقطع بتصرف وسقناه بلفظه. البيان والتبيين، ج١/٢، ص٧٩-٨٢؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: كتاب جمل من أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦)، ج٩، ص ٢٩٠-٢٩٤. أما قائلها فهو أبو حمزة يحيى بن المختار الخارجي «أحد نساك الإباضية وخطبائهم»، كما قال أبو عثمان. خرج أبو حمزة سنة ١٢٩هـ من قبل عبد الله بن يحيى، مظهرًا للخلاف على مروان بن محمد، ودخل مكة في موسم الحج بغير قتال، وفي عام ١٣٠هـ دخل المدينة التي انسحب منها عبد الواحد بن سليان بن عبد الملك الذي كان واليًّا عليها وعلى مكة، والتقى مقاتلوه بجيوش مروان في وادي القرى حيث كانت هزيمتهم وقتلهم. انظر تفاصيل ذلك في: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٤٧٧-٥٧٧ و٣٩٣-٩٩٩.

١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ج١، ص٢٥. وقد ساق أبو هلال العسكري المثلَ والقصةَ مختصرةً، وذكر إنها مما جاء في كتاب «كليلة ودمنة»، ولم أجدها فيه. جمهرة الأمثال، ج١، ص٦١.

⁽١) أبو حمزة اسمه يحيى بن المختار، كان من خطباء الإباضية ونساكهم. وهذه الخطبةُ له ذكرها الجاحظ في البيان والتبيين. وقد يكون الاستطرادُ لا مناسبة فيه، كقول كعب بن زهير: شجت يدي شبم من ماء محنية، البيتين. - المصنف. البيتان من قصيدة «بانت سعاد» وتمامهما:

وقد يكون البيان بالإشارة، كما خطب مصعب بن الزبير حين قدم العراق، فإنه صعد المنبر ثم قال: «بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿طَسَمَ ﴿ يَلْكَ ءَايَنَ ٱلْكِئْبِ الشّهِ يَنِ اللّهِ الرحمن الرحيم، ﴿طَسَمَ ﴿ يَلْكَ ءَايَنَ ٱلْكِئْبِ اللّهِ الرحمن الرحيم، ﴿طَسَمَ ﴿ يَلّهُ عَلَيْكَ مِن نَبًا مُوسَىٰ وَفِرْعَوْن بِالْحَقِي لِقَوْمِ يُؤْمِنُون ﴾ إلى قوله: ﴿إِنّهُ وَكُن مِن المُفْسِدِينَ ﴿ اللّه وَاشَار بيده نحو الشام، ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَمُنَ عَلَى ٱلّذِيك السّمُ شَعِفُوا فِ الْأَرْضِ وَجَعَمَلَهُم آبِمّة وَيَجَعَلَهُم ٱلْوَرِثِين ﴾ وأشار بيده نحو الحجاز، ﴿وَنُرِي فِرْعَوْن وَهَنمُن وَجُنُودَهُ مَامِنْهُم مَّا كَانُوا يَعَدْرُون ﴾ وأشار بيده نحو الشام (۱) ، يريد بالأولى عبد الملك، وبالثانية أنصار أخيه بمكة، وبالثالثة الحجاج وأنصاره.

[الركنُ] السادس: الغايةُ، وهي التحريض أو التحذير، وشأنها أن تقع آخرَ الخطبة، وقد يقدمها الخطيبُ ثم يأتي بعدها بغيرها، فتصير المقدمة دليلاً إذا تأخرت، وتعرى الخطبةُ عن المقدمة حينئذ.

[الركن] السابع: خاتمة الخطبة، ويحسن فيها أن تكون كلامًا جامعًا لما تقدمه، أو إشارة إلى أنه قد أتى على المقصود وانتهى منه، أو أمرًا بالتثبيت أو دعاءً، أو نحو ذلك. وإنها يكون ذلك عند إتيان الكلام المتقدم على الغرض المقصود واستيفائه. وقد يكون ذكر الشعر في الخطبة إشارة إلى نهايتها كها سيأتى.

وللبحث عن كيفية تنسيق الخطبة ونسجها مزيد تعلق بهذا الفن، حسبها أشرنا إليه عند الكلام على أصول الخطابة. ولا يكاد يستطيع أحد حصر الضوابط في هذا الغرض؛ لأنه يأتي على جميع فنون البلاغة والأدب، فيو كل ذلك إلى حُسْنِ اختيارِ الألمعي ورشيق توقيف المدرس النّحرير. إلا أن جملة القول أنه لا يعدو المطابقة لمقتضى أحوال السامعين، واختلاف الأذواق باختلاف مراتب الأذهان والعصور والبلدان. فيكون على منوالِ كلّ ذلك نسيجُ معاني الخطب وتنسيقُ والعصور والبلدان. فيكون على منوالِ كلّ ذلك نسيجُ معاني الخطب وتنسيقُ

⁽۱) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص٩٣. أورد المصنف نص الخطبة بشيء من تصرف، وسقناه كاملاً كها رواه الطبري.

ألفاظها، وهو ما يُعبَّر عنه باختلاف المقامات، وخطاب كل قوم بها يفهمون. وقد تقدم الإلمامُ بذلك في قسم الإنشاء، وفي ذكر الانفعالات في هذا القسم الخطابي.

فإذا خطب الخطيبُ في العامة، فعليه بسهل المعاني؛ لأن تركيب المعنى ودقته لا يَتوصَّل لفهمه الذهنُ البسيط. وبالضرورة يستدعي ذلك سهولة دلالة الألفاظ؛ إذ هي قوالبُ للمعاني، مع انتخاب سهلها ومتعارَفِها بدون ابتذال، كما تقدم في الإنشاء. وإذا خطب في الخاصة، فَلْيأتِ بالمعاني الرائقة، والحِكمِ العالية، والألفاظِ العزيزة المعبَّر عنها بـ«السهل الممتنع»(۱)؛ لأنه إذا أتى بها دون ذلك لا يُثيرُ انفعالهم، ولا يَرُوقُ كلامُه في أسهاعِهم، فلا يحفلون به.

ولقد سمعتُ خطيبًا يخطب يومَ الجمعة بخطبة من الخطب العتيقة في الحض على شكر النعمة، فكان مما قاله: «ومن النعم نعمة خاصة كالمال، وقد كاد أن لا يكون شُكرُها إلا عندها لا بها.» فانظر كيف خاطب العامة بلفظ معقّد لا يُسرع الدِّهنُ المتوسِّط لاستخلاص معناه؛ إذ جمع بين ستِّ أدواتٍ في جملةٍ واحدة، وهي «كاد» و «إن» و «يكون» و «إلا» و «لا»، ثم جمع بين نفي مستفادٍ من «لا» و إثباتين مستفاد أحدُهما من «كاد» والآخر من «إلا»، متوجِّه جميعُها إلى جهةٍ واحدة. وأما من جهة المعنى، فقد أتاهم بمعنى غريبٍ دقيق مقتبسٍ مما يقرره المتكلمون في الكسب، وهو قولهم: «إن الفعل يحصل عند القدرة لا بها.» (٢)

⁽۱) عرف ابن النقيب السهل الممتنع بأنه «الذي يظن مَنْ سَمِعَه لِسهولةِ ألفاظه وعذوبةِ معانيه أنه قادرٌ على الإتيان بمثله، فإذا أراد الإتيان بمثله عز عليه مثاله، وامتنع عن طالب معارضته فلا يناله». ابن النقيب، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، تحقيق زكريا سعيد علي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩١٥)، ص٤٦٤. (ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا الكتاب قد نشر بدون تحقيق ونُسب وهمًا إلى ابن قيم الجوزية بعنوان «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان».

⁽٢) وأصل ذلك ما جاء في كلام أبي الحسن الأشعري عن الاستطاعة. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسهاعيل: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حموده غرابه (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص٩٦-١١٤.

⁽۱) ساق المصنف المحاورة التي جرت بين عمر وابن عباس لله بتصرف واختصار. انظر: صحيح البخاري، «كتاب الحدود»، الحديث ٦٨٣، ص١١٧٦ - ١١٧٧ ابلزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي: البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق عادل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ٢٠١١/ ٢٠٠٥)، الحديث ١٩٤، ج١، ص٢٩٩-٣٠٢ (مسند عمر بن الخطاب).

⁽٢) أخرجه ابن عبد البر بصيغة التمريض: «ويروى عن النبي ﷺ أنه قال: «قام أخي عيسي السلام في بني إسرائيل خطيبًا فقال: يا بني إسرائيل، لا تؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلَها فتظلموهم.» ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، «باب آفة العلم وغائلته وإضاعته وكراهية وضعه»، الحديث ٤٩١، ص١٥٣ (ولم يخرجه محقق الكتاب). وأخرجه الديلمي من حديث ابن عباس دون قوله «فتظلموها»، وجاء عنده بلفظ «لا تكلموا» عوض «لا تؤتوا». الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه: الفردوس بمأثور الخطاب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦)، الحديث ٤٦٣٣، ج٣، ص٢١٨. ووأخرجه بلفظ مختلفٍ ابنُ عساكر عن محمد بن كعب (القرظي) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "إن عيسى بن مريم قام في بني إسرائيل قال: يا معشر الحواريين لا تحدثوا بالحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلَها فتظلموهم. والأمور ثلاثة: بَيِّنٌ رشدُه فاتبعوه، وأمرٌ تبيَّن لكم غيُّه فاجتنبوه، وأمرٌ اختلف عليكم فيه فردُّوا علمَه إلى الله تعالى.» ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج٥٧، ص٤٥٨. وقد رواه القاضي عياض في: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد الساع، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث / تونس: المكتبة العتيقة، ط١، ١٣٨٩/١٩٧٠)، ص٢٣٣؛ وأورده العجلوني في: كشف الخفاء، الحديث ٢١٢٤، ج٢، ص٣٧٣؛ وذكره الماوردي من قبل في: كتاب أدب الدنيا والدين، ص٢٣٦.

ومثلُ ذلك يُقال في أساليبِ تنسيق الخُطَب على حَسَب الأغراض، فلكلِّ غرضٍ لهجةٌ ونسق، فليست خطبة الجمعة كخطبة في حفلة سياسية أو أدبية. ولذلك يحسن التأنقُ في بعضها والبساطةُ في بعض، كما أنه يحسن الإرسالُ في بعضها، ويحسن السجعُ في بعض. وقد تتبعتُ -ما استطعتُ- مواقعَ السجع في الخطب النبوية وخطب فصحاء العرب في الجاهلية والإسلام، فرأيتُ مواقعَ السجع عندهم في حيث يُرادُ الحفظُ للقول، كالوصايا والآداب والخطب الأدبية العلمية.

ويُرشِدُ إلى هذا ما روى الجاحظ عن عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي أنه قيل له: "لَم تُؤثِرُ السجع على المنثور [وتُلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن]؟ قال: إن كلامي لو كنت لا آمُلُ فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافي عليك، ولكني أريدُ الغائب والحاضر، والراهن (الحال) والغابر (المستقبل)؛ فالحفظ إليه (أي السجع) أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتقييد وبقلة التفلُّت.»(١)

وعندي أن هذا هو مُرادُ الشيخ عبد القاهر بقوله في مقدمة كتابه أسرار البلاغة حيث قال: «والخُطَبُ من شأنها أن يُعتمد فيها الأوزانُ والاسجاع؛ فإنها تُرْوَى وتُتَنَاقلُ تناقلَ تناقلَ الأشعار.»(٢) وليس مرادُه أن تناقلَ ذلك شأنُ الخطب كلها، لما هو معلومٌ لمن لا يفوتُه من أساليب خطب العرب وخطب الصدر الأول.

ولذلك كان مقامُ السجع كلَّ مقام يحضر للقول من قبل، فقد رأينا العربَ لم تكن تحفل بالسجع إلا هنالك، كما في خطبة قُس بن ساعدة التي خطبها في سوق

⁽۱) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٩٦. وعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي أبوه أبو عيسى الفضل بن عيسى الرقاشي أبوه أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري، الواعظ، القاص، كان خطيبًا بارعًا، ومتكليًا على طريقة المعتزلة، روى أبو عيسى الحديث روى عن عمه يزيد بن أبان الرقاشي، وعن أنس بن مالك، وأبي عثمان النهدي، ومحمد بن المنكدر، والحسن البصري، وقد ضعفه العلماء بالحديث والرجال، وقالوا: منكر الحديث. توفي أبو عيسى نحو سنة ١٤٥هـ. أما ابنه عبد الصمد فلم أعثر له على ترجمة.

⁽٢) الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، ص٩.

عكاظ، وهي مشهورة (١). وكلُّ مقام يظهر فيه الارتجالُ لا يتأتَّى فيه السجع، فيحسن حتى بالمولَّدين أن يتجنبوه هنَّالك، وإن كانوا لا يتكلمون إلا بتروِّ سابق.

(١) هو قس بن ساعدة بن عمرو -وقيل شِمر- بن عدي بن مالك بن أيدعان بن النَّمر بن واثلة بن الطَّمَثان بن زيد -وقيل عوذ- مناة بن يقدم بن أفصَى بن دُعمى بن إياد، وإلى الأخير يُنسب. توفي قس حوالي سنة ٢٣ قبل الهجرة. قال الأصفهاني: «خطيب العرب وشاعرها، وحليمها وحكيمها في عصره. يقال إنه أول مَنْ علا على شرف وخطب عليه، وأول من قال في كلامه: أما بعد، وأول من اتكاً عند خطبته على سيف أو عصا. وأدركه رسول الله ﷺ قبل النبوة، ورآه بعكاظ فكان يأثِر عنه كلامًا سمعه منه، وسئل عنه فقال: يُحشر أمة وحده.» الأغاني، ج٥/ ١٥، ص٠٦٤ (نشرة الحسين). أما خطبته المشهورة التي أشار إليها المصنف، فقد جاءت بعدة روايات مختلفة اللفظ والعبارة متحدة المعنى، منها ما روى البيهقي بسنده عن أنس بن مالك قال: «قدم وفدُ إياد على النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «ما فعل قس بن ساعدة الإيادي؟» قالوا: هلك. قال: «أما إن سمعت منه كلامًا ما أرى أحفظه"، فقال بعض القوم: نحن نحفظه يا رسول الله، فقال: «هاتوا"، قال: فقال قائلهم: إنه وقف بسوق عكاظ فقال: يا أيها الناس، استمعوا واسمعوا وعوا: كل من عاش مات، وكل مَنْ مات فات، وكل ما هو آتٍ آت. ليل داج، وسهاء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مُرساة، وأنهارٌ مجراة، إن في السماء لخبرًا، وإن في الأرض لعبرا. أرى الناس يمرون ولا يرجعون، أرَضوا بالإقامة فأقاموا؟ أم تُركوا فناموا؟ ثم أنشأ يقول: يُقسم قسٌّ قسمًا بالله لا إثم فيه: إن لله تعالى دينًا هو أرضى مما أنتم عليه، ثم أنشأ يقول:

فِي الذَّاهِبِينَ الأَوَّلِينَ مِنَ القُرُونِ لَنَا بَصَائِر لَنَا رَأَيْتُ مَوَارِدًا لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَمَا مَصَادِر وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا يَمْضِي الأَكَابِرُ وفي رواية أخرى أنه عليه السلام سأل وفد إياد: «هل وُجد لقُس بن ساعدة وصية؟ فقالوا: نعم وجدنا له صحيفة تحت رأسه مكتوبًا فيها:

أَيْقَنْتُ أَنِّي لا تَحَالَةَ حَيثُ صَارَ القَوْمُ صَائِر.»

يَا نَاعِيَ الْمُوْتِ وَالأَمْوَاتِ فِي جَدِثٍ عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا ثَوْبِهِمْ خِرَقُ دَعْهُمْ فَإِنَّ لَكُمْ يَوْمًا يُصَاحُ بِمِمْ كَ اينب أُ مِن نَوْمَاتِ وِ الصَّعِقُ مِنْهَا الْجَدِيدُ وَمِنْهَا الْأَوْرَقُ الْخَيرِ قُ مِنْهُمْ عُراةٌ وَمَوْتَى فِي ثِيَامِمْ الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطى قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار البيان للتراث، ط١، ٨٠١/ ١٩٨٨)، ج٢، ص١٠١-٤٠٤. وفي رواية أن النبي عَيْدُ قال: «يرحم الله قسًّا، إني لأرجو أن يبعث يوم القيامة أمة وحده. الأصفهاني: الأغاني، ج٥/ ١٥، ص ٦٤٦. وانظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/ ٢، ص ٢٠٩-٢١٠.

ولذلك لا نَعُدُّ خطبة منذر بن سعيد البلُّوطي التي ارتجلها في مجلس الأمير الناصر بقرطبة -حين وَفَدَ رُسلُ ملِكِ الروم وحين أُرتِج على أبي على القالي- إلا من حُسْنِ استعداده للحوادث، وعلمِه بأن مَنْ عُيِّن للخطابة لا يُحسنها (١). وقد قدمنا في فن الإنشاء طرفًا من هذا.

هذا ومما يلتحق بالكلام على نسج الخطب اشتهالهًا على شيء من الشعر، وكان ذلك قليلاً عند العرب، كما في خطبة قس بن ساعدة إذ ختمها بأبيات، وكما في

(۱) انظر خطبة قس في أول البيان والتبيين، وانظر خطبة منذر في ترجمته من مطمح الأنفس للفتح بن خاقان. – المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٠٩، ١١؛ الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة (عمان: دار عمار / بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ملك الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة (عمان: دار عمار / بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، مقال الغلم عند الله في القسم الأول من هذا المجموع) في ختام خطبته القصيدة التالية:

مَقَالٌ كَحَدِّ السَّيْفِ وَسُطَ الْحَافِل فَرَقْتُ بِهِ مَا بَيْنَ حَقٌّ وَبَاطِل كَبَارِقِ رَعْدٍ عِنْدَ رَعْدِشِ الأَنَامِلِ بِقَلْ بِ ذَكِ لِي تَرْتَمِ بِ جَنَبَاتُ فَ وَلاَ طَاشَ عَقْلِي يَوْمَ تِلْكَ الزَّلاَزِلِ فَ ا دَحَضَ ت رِجْ لِي وَلا زَلَّ مِقْ وَلِي لِمُقْتَبَ لِي أَوْ فِي الْعُصُ وِرِ الأَوَائِ لِ لِحَدِيْرِ إِمَام كَانَ أَوْ هُـوَ كَائِنٌ كَمِثْ لِ سِهَام أُثْبِتَ تُ فِي الْقَاتِ لِ وَقَدْ حَدَّقَتْ نَحْوِي عُيُسُونٌ إِخَالُهُا تَـرَى النَّاسَ أَفُواجًا يَؤُمُّ وِنَ دَارَهُ وَكُلُّهُ مِ مَا بَانِ زَاضٍ وَآمِ لَ مَخَافَةَ بَاسُ أَوْ رَجَاءً لِنَائِلِ وُفُ ودُ مُلُ وكِ السرُّوم وَسْ طَ فِنَائِدِ فَأَنْدتَ غِيَاثُ كُلِّ حَافٍ وَنَاعِلً فَعِ شْ سَالِّا أَقْ صَى حَيَاةِ مُعَمَّرِ وقد ذكر المقري هذه الحكاية والقصيدة وغيرها مما هو على غير رويها. المقري التلمساني: نفح الطيب، ج١، ص٣٦٤-٣٦٥ و٣٦٨-٣٧٤. (وفيه زيادة بيت، كها جاء فيه لفظ «بابه» بدل «داره»، و «راج» عوض «راض»). وخطبة قس بن ساعدة قيل إن الرسول عليه الصلاة والسلام شهدها وإنه قال: «فها أنساه بعكاظ في الشهر الحرام، وهو على جمل أحمر، وهو يخطب الناس، وهو يقول: أيها الناس، اجتمعوا واستمعوا وعُوا، مَنْ عاش مات، ومَنْ مات فات، وكلُّ ما هو آتٍ آت...» ابن كثير: البداية والنهاية، ج٣، ص، ٣٠٠. خطبتين لسيدنا على على مثل في إحداهما ببيت الأعشى وفي الأخرى ببيت دريد بن الصمة، وكذا خطبة عبد الملك المتقدمة فإنه ذكر في آخرها بيتَ النابغة (١).

وقد أكثر صاحبُ المقامات في خطبِه المذكورةِ فيها مِنْ ذكرِ الشِّعر، ولا شك أن غرضَه منه إدخالُ طريقةٍ جديدة في الخطابة، إلا أنه لم يُتَابَعْ عليها من أحد، فلم يزل ذكرُ الشعر في الخطب قليلاً جاريًا مَجْرَى التَّمَثُّل.

التدرب بالخطابة

قد قدمنا في قسم الإنشاء أن أجدرَ بالغ بالمرء إلى اتقان هذه الصناعة هو التدرب والتمرن، ولا شك أن الخطابة إلى ذلك أحوج، وهي به أعلق؛ فإن لصاحبها فضل احتياج إلى بداهة القول وحسن العبارة. ولا يكاد يَنَالُ ذلك إلا بالتمرن عليها، وإلا كان عالةً على ما حرره المتقدمون، أو التزم كُليّاتٍ يعيدها أينها حل، وقد حكى الجاحظ عن محمد بن سليهان أنه كان ملتزمًا خطبةً يوم الجمعة لا يغيرها. ويظهر أن أصولَ التدرب على الخطابة خسةُ أمور:

⁽١) بيت الأعشى هو:

شَــتَّانَ مَــا يَــوْمِي عَــلَى كُورِهَــا وَيَــوْمُ حَيَّــانَ أَخِــي جَــابِرِ وهو في الخطبة المعروفة بالشقشقية صحيفة ٢٢ نهج البلاغة. وبيت دريد هو قوله:

أَمَـــرْتُكُمْ أَمْـــرِي بِمُنْعَــرَجِ اللِّــوَى فَلَــمْ تَسْتَبِينُوا النَّصْحَ إِلَّا ضُحَى الْغَــدِ وهو في صحيفة ٥٣. وبيت النابغة هو:

أَبَسى لِي قَسِبْرٌ لاَ يَسِزَالُ مُقَسابِلِي وَضَرْبَسةُ فَسأْسٍ فَوْقَ رَأْسِي فَساقِرِهُ المصنف. انظر مواضع استشهاد الإمام علي ببيتي الأعشى ودريد بن الصمة: نهج البلاغة، ص٢٤ و٥٥. وانظر في الأبيات الثلاثة على التوالي: ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، نشرة حسين، ص٧٤١ (والبيت هو السابع والخمسون من قصيدة في ستين بيتًا من بحر الطويل يتغزل فيها بمحبوبته ويذكر الديار والأيام الخوالي، كها يتعرض فيها للهجوم على علقمة الفحل)؛ ديوان دريد ابن الصمة، تحقيق عمر عبد الرسول (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٢٦ (والبيت هو السابع عشر في قصيدة من ستة وأربعين بيتًا من بحر الطويل، قالها حين طلق زوجته أم معبد بسبب عتابها إياه على شدة جزعه على أخيه)؛ ديوان النابغة الذبياني، ص ١٥٥ (نشرة ابن عاشور).

أولهًا ضبطُ الغرضِ المرادُ التكلُّمُ فيه، وذلك بتصوُّرِه وتصور الغاية منه، وحسنِ تفهمه وإتقانه، والإحاطةِ بِمُهِمِّ ما ينبغي أن يُقال فيه من المعاني. ولا يُهتم بالألفاظ إلا بعد ذلك؛ لأنه إن ابتدأ بانتقاء الألفاظ ضاعت عنه المعاني.

ثانيها التكريرُ ليرسخ إما بإعادة الفكرة فيه المرة بعد الأخرى، وإما بمذاكرة الغير فيه، والتنبه لما عسى أن يكون قد أغفله؛ فإنَّ ما بين الرأيين رأيا. ولأنه بالمذاكرة يرى المتكلمُ هل بلغ إلى حد التأثير في السامعين، حتى أن لم ير منهم التأثير علم أنه لم يتقن الغرض ولم يقتله تعبيرا.

ثالثُها اختيار ساعة نشاط البال، كها ذكر أبو هلال العسكري والجاحظ عن بشر بن المعتمر أنه قال لمن علمه الخطابة: «خذ من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، [وإجابتها إياك؛] فإن قليلَ تلك الساعة أكرمُ جوهرًا، وأشرف حسبًا، وأحسن في الأسهاع، [وأحلى في الصدور،] وأسلم من فاحش الخطإ... واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومُك الأطولُ بالكد والمطاولة [والمجاهدة، وبالتكلف والمعاودة.] ومها أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولاً [قصدًا،] وخفيفًا على اللسان [سهلاً،] كها خرج من ينبوعه، ونجم من معدنه.»(١)

رابعُها تدريبُ القوة الذاكرة، وذلك بتجنب الاعتماد على الكتابة بقدر الاستطاعة. وقد يعسر ذلك على المرء بادئ بدء، فيُغتَفرُ حينئذِ الاعتمادُ على الكتابة على شرط أن يأخذ في الإقلال من الكتابة تدريجًا، فيكتب عقد الموضوع كالفهرس، ويشير عندها إلى خلاصة الأمثلة. وإذا أخذ في استحضار أول خطبته، فإنه إن استرسل فيها جاءته البقيةُ طوعا. ومع ذلك فقد قيل: إن الذي يعتمد على ذاكرته تُلبّيه مسرعة. وإذا قُدِّر لبعضِ الخطباء كتابةُ مفكراتِ الخطبة، فمن المستحسن أن لا يحضرها معه وقت الخطابة. ولكن من الخطباء من يضطر إلى ذلك لضعف ذاكرته، ولا ضيرَ في ذلك إذا لم يكثر ترددُ بصره عليها.

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٩٨-٩٩؛ العسكري: كتاب الصناعتين، ص١٠١.

خامسُها المواظبةُ، فيُشترط في الخطيب أن يكون غيرَ هيابٍ ولا وجل، مع تكرير التكلم، وعدم الاكتراث في أول الأمر بالإجادة. وقد عرفتَ ما نُقِلَ عن عمرو بن سعيد الأشدق وعن ديموستين الخطيب^(۱) اليوناني؛ إذ كان كلُّ منها في أول أمره عييًّا، فعالج بالمواظبة والتدرب حتى صار أفصحَ خطباء زمانه.

هذا غايةُ ما تعين تحريره من فنِّ الخطابة لأبناء الأدب، السامية هممُهم لمراقي الفنون، الأَبِيَّةُ نفوسُهم من الاقتناع بالدون. فإذا انعطف عليه صنوُه السالف(٢) والتفَّ به التفافًا يبسط الوارف، جاء بحمد الله تعالى كتابًا وافيًا بها لا غِنَى عن معرفته للمنشئ والخطيب، كافيًا عن المطوَّلات بلمحةٍ تغني اللبيب.

⁽١) سبق التعريف بكل من الأشدق وديموستين.

⁽٢) يقصد المصنف ما سبق من كلام على الإنشاء.





شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام^(۱)

متن المقدمة الأدبية(٢)

الحمد لله خالق الإنسان متميزًا بها علمه من التبين والبيان، وصلى الله على أفضل من صدع بأمره وزجْره، داعيًا وناهيًا، وعلى الطاهرين من آله وسلم.

⁽١) نشر الشيخ ابن عاشور شرحَه لمقدمة المرزوقي ابتداءً منجًّا سبعة نجوم بعنوان: «مقدمة المرزوقي لشرحه لحماسة أبي تمام: شرح وضبط»، في مجلة المحمع العربي العلمي بدمشق: المجلدات: ٢٩: ١٩٥٤/١٣٧٣ (العدد ٣، ص٣٨٧–٩٥٥؛ العدد ٤، ص ٤٤٥–٥٥٢)؛ ٣٠: ١٩٥٥/١٣٧٤ (العدد ١، ص٧١-٨٦؛ العدد ٢، ص٧٨١-٢٨٧؛ العدد ٣، ص٧١١-٢٢٦؛ العدد ٤، ص٧٧-٥٨٩)؛ ٣١: ١٩٥٥/١٣٧٥ (العدد ١، ص٥٩-٧٦)، على التوالي حسب الأرقام المثبتتة قبل كلُّ نجم. ثم نشرته سنة ١٣٧٧هـ دارُ الكتب الشرقية بتونس في سِفْر واحد (من ١٤٥ صفحة) تحت عنوان «شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام»، وأعادت نشرَه بالعنوان نفسه الدارُ العربية للكتاب (تونس/ ليبيا: ١٩٧٨/١٣٩٨) تصويرًا عن نشرة الشرقية. وبالمقابلة الدقيقة بين السفر والنجوم تبين أن المصنف قد أجرى تعديلاتٍ مهمة في مواضع عدة: من إعادة ترتيب، وحذف جزئيات، وتدراك مسائل، وإفاضة تحليل، وإضافة تفاصيل. ولذلك اعتمدنا نصَّ السفر باعتباره ممثلاً لما انتهى إليه المصنفُ في شرحه لنص المرزوقي، مع الاحتفاظ بالتقسيم الذي نُشر عليه الشرح في مجلة مجمع دمشق، كما أثبتنا في أوله المقدمة التي وضعها المصنف بين يدي الشرح في صورته الأولى بالمجلة لما لها من قيمة تاريخية تخص علاقته بمعاصريه من العلماء والباحثين. هذا وقد صدرت عن مكتبة دار المنهاج بمدينة الرياض سنة ١٤٣١هـ نشرةٌ محققة لهذا الشرح بعناية ياسر بن حامد المطيري، اعتمد فيها بصورة خاصة على نشرتي الشرقية والعربية، فخدم الكتابَ خدمةٌ جليلة، وقد أفدنا من ضبطه وتعليقاته في مواضع.

⁽٢) أثبتنا نص مقدمة الإمام المرزوقي لشرحه على ديوان الحماسة، وضبطناه بالاعتماد على تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، وسنثبت ما بينه وبين النسخ التي اعتمد عليها المصنف من اختلاف. وإنها قصدنا بذلك أن نجعل النص الكامل للمقدمة بين يدي القارئ جملة واحدة قبل الولوج إلى شرح الشيخ ابن عاشور له وتعليقاته عليه.

وبعد، فإنك جَارَيْتَنِي -أطال الله بقاءَك في أشمل سعادة، وأكمل سلامة، لما رأيتني أقصر ما أستفضله من وقتي، وأستخلصه من وُكدي، على عمل شرح للاختيار المنسوب إلى أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، المعروف بكتاب «الحماسة» أمرَ الشعر وفنونَه، وما قال الشعراء في الجاهلية وما بعدها، وفي أوائل أيام الدولتين وأواخرها من الرفعة به، إذ كان الله عز وجل قد أقامه للعرب مقامَ الكتب لغيرها من الأمم، فهو مستودَعُ آدابها، ومستَحفَظُ أنسابها، ونظامُ فخارها يوم النفار، وديوانُ حجاجها عند الخصام.

ثم سألتني عن شرائط الاختيار فيه، وعمَّا يتميز به النظمُ عن النثر، وما يُحمد أو يُذَمُّ من الغلو فيه أو القصد، وعن قواعد الشعر التي يجب الكلام فيها وعليها، حتى تصير جوانبُها محفوظةً من الوهن، وأركانها محروسة من الوهي؛ إذ كان لا يُحكم للشاعر أو عليه بالإساءة أو بالإحسان إلا بالفحص عنها، وتأمّل مأخذه منها، ومدى شأوه فيها، وتمييز المصنوع مما يحوكه من المطبوع، والأَتِيّ المستسهل من الأبِيّ المستنكر.

وقضيتَ العجبَ كيف وقع الإجماعُ من النقاد على أنه لم يتفقْ في اختيار المقطوعات أنقى مما جمعه، ولا في اختيار المقصَّدات أَوْفَى مما دوّنه المفضّلُ ونقدَه.

وقلت: إن أبا تمام معروفُ المذهب فيها يقرضه، مألوفُ المسلك بنظمه، نازعٌ في الإبداع إلى كل غاية، حاملٌ في الاستعارات كلَّ مشقة، متوصِّلُ إلى الظَّفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبها عثر، متغلغلٌ إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنّى تأتّى له وقدر. وهو عادلُ فيها انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطفِ ميدانه، ومرتض ما لم يكن فيها يصوغه في أمره وشانه. فقد فَلَيْتُه، فلم أجدْ فيه ما يوافق ذلك الأسلوبَ إلا اليسير. ومعلومٌ أن طبعَ كلِّ امرئ -إذا ملك زمامَ الاختيار - يجذبه إلى ما يستلذُّه ويهواه، ويصرفه عمَّا ينفر منه فلا يرضاه.

وزعمتَ -بعد ذلك أَجْمَعَ- أنك مع طول مجالستِك لجهابذة الشَّعر والعلماء بمعانيه، والمبرِّزين في انتقاده، لم تقفْ من جهتهم على حدٍّ يؤديكَ إلى المعرفة بجيِّدِه

ومتوسِّطِه ورديئه، حتى تُجرِّد الشهادة في شيء منه، وتبُتَّ الحكمَ عليه أو له آمنًا من المجاذبين والمدافعين. بل تعتقد أن كثيرًا مما يستجيزه زيد يجوز أن لا يطابقه عمرو، وأنه قد يُسْتَحْسَنُ البيتُ ويُثنَى عليه، ثم يُستَهْجَنُ نظيرُه في الشبه لفظًا ومعنى حتى لا مخالفة، فيُعرَضُ عنه، إذْ كان ذلك موقوفًا على استحلاء المستحلي واجتواء المجتوي، وأنه كما يُرزق الواحدُ في مجالس الكبار من الإصغاء إليه والإقبال عليه، ما يُحرم صنو، وشبيههه، مع أنه لا فضيلة لذلك ولا نقيصة لهذا إلا ما فاز به من الجدِّ عند الاصطفاء والقَسْم.

وقلتَ أيضًا: إني أتمنى أن أعرفَ السببَ في تأخُّر الشعراء عن رتبة الكُتَّاب البلغاء، والعذرَ في قلة المترسِّلين وكثرة المُفْلِقِين، والعلةَ في نباهة أولئك وخمول هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قَرْض الشعر، وأكثرُ الشعراء لا يَبْعون في إنشاء الكتب؟ حتى خُصَّ بالذكر عددٌ يسير منهم، مثلُ إبراهيم بن العباس الصولي، وأبي على البصير، والعَتّابي، في جمعهم بين الفنَّيْن واغترازهم ركابَ الظَّهْرَيْن. هذا ونظامُ البلاغة يتساوَى في أكثره المنظومُ والمنثور.

وأنا -إن شاء الله وبه الحولُ والقوة - أُورد في كل فصل من هذه الفصول ما يحتمله هذا الموضع، ويمكن الاكتفاءُ به، إذ كان لتقصِّي المقال فيه موضعٌ آخر، من غير أن أنصِبَ لما تُصَوِّرُه النعوتُ الأمثلة، تفاديًا من الإطالة؛ لأنه إذا وضح السبيلُ وقعت الهدايةُ بأيسر دليل، والله عزّ وجل الموفِّق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

اعْلَمْ أَنَّ مذاهبَ نُقَّاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفة، وطرائقَ ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقة، وذلك لتفاوت أقدار مَنادحِها على اتساعها، وتنازُح أقطار مَظَانِها ومعالمِها، ولأن تصاريفَ المباني التي هي كالأوعية، وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور، اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعَّب مُرادُ الفكر فيها ومطرحُه.

فمِنَ البُلغاء مَنْ يقول: فِقَرُ الألفاظ وغُرَرُها كجواهر العقود ودُرَرِها، فإذا وُسِمَ أغفالها بتحسين نُظومها وحُلِّيَ أعطالها بتركيب شُذُورها، فراقَ مَسْموعُها ومَضْبوطُها،

وزان مفهومُها ومحفوظُها، وجاء ما حُرِّرَ منها مصروفًا مِنْ كَدَرِ العِيِّ والخطَل، مُقوَّمًا مِنْ أَوَدِ اللَّحْن والخطأ، سالِمًا من جَنَفِ التأليف، موزونًا بميزان الصواب، يَمُوجُ في حواشيه رَوْنَقُ الصَّفَاءِ لفظًا وتركيبًا، قبِله الفهمُ والتذّبه السمع. وإذا ورد على ضدِّ هذه الصفة صدِئ الفهمُ منه، وتأذَّى السمعُ به تأذِّي الحواسِّ بها يخالفها.

ومنهم مَنْ لَمْ يَرْضَ بالوقوف على هذا الحد فتجاوزه، والتزم من الزيادة عليه تتميم المقطع، وتلطيف المطلع، وعَطْف الأواخر على الأوائل، ودلالة الموارد على المصادر، وتناسُبَ الفصول والوصول، وتعادلَ الأقسام والأوزان، والكشف عن قناع المعنى بلفظ هو في الاختيار أولى، حتى يطابق المعنى اللفظ، ويسابق فيه الفهمُ السمع.

ومنهم مَنْ ترقَّى إلى ما هو أشق وأصعب، فلم تُقنعه هذه التكاليف في البلاغة حتى طلب البديع: من الترصيع والتسجيع، والتطبيق والتجنيس، وعكس البناء في النظم، وتوشيح العبارة بألفاظ مستعارة، إلى وجوه أُخر تنطق بها الكتب المؤلفة في البديع، فإني لم أذكر هذا القدر إلا دلائل على أمثالها. ولكلِّ عما ذكرته وما لم أذكره رسمٌ من النفوذ والاعتلاء بإزائه ما يضاده، فيُسلم للنكوص والاستفال. وأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ؛ إذ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السمعُ بما يدرك منه ولا يمجه، ويتلقاه بالإصغاء والإذن له فلا يحجبه.

وقد قال أبو الحسن ابن طَباطَبا في الشعر: هو ما إن عَرِيَ من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وما خالف هذا فليس بشعر.

ومِنَ البلغاء مَنْ قصد فيها جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادةُ المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله أو مُثله، وهم أصحاب المعاني. فطلبوا المعاني المُعْجِبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة، أو رائقة بارعة فاضلة كاملة، أو لطيفة شريفة زاهرة فاخرة. وجعلوا رسومَها أن تكون قريبة التشبيه، لائقة الاستعارة، صادقة الأوصاف، لائحة الأوضاح، خلابةً في الاستعطاف، عطافةً لدى الاستنفار، مستوفيةً لحظوظها عند الاستهام من

أبواب التصريح والتعريض، والإطناب والتقصير، والجد والهزل، والخشونة واللّيان، والإباء والإسماح، من غير تفاوت يظهر في خلال إطباقها، ولا قصور ينبع من أثناء أعماقها، مبتسمة من مثاني الألفاظ عند الاستشفاف، محتجبة في غموض الصّيّان لدى الامتهان، تعطيك مرادك إن رفقتَ بها وتمنعك جانبَها إن عَنفْتَ معها.

فهذه مَنَاسِبُ المعاني لطلابها، وتلك مناصبُ الألفاظ لأربابها. ومتى اعترف اللفظ والمعنى فيها تصُوبُ به العقول، فتعانقا وتلابسا، متظاهرين في الاشتراك وتوافقا، فهناك يلتقي تُريَا البلاغة فيُمطرُ روضُها، ويُنشر وشْيها، ويتجلى البيانُ فصيحَ اللسان، نجيحَ البرهان، وترى رائدَيْ الفهم والطبع متباشرَيْن لهما من المسموع والمعقول بالمسرح الخصب والمكرع العذب.

فإذا كان النثرُ -بها له من تقاسيمِ اللفظ والمعنى والنظم - اتسع نطاقُ الاختيارِ فيه على ما بيناه، بحسب اتساع جوانبها وموادها، وتكاثر أسبابها ومَوَاتِّها، وكان الشعرُ قد ساواه في جميع ذلك وشاركه، ثم تفرَّد عنه وتميز بأن كان حدُّه: «لفظ موزون مقفّى يدل على معنى»، فازدادت صفاتُه التي أحاط الحدُّ بها بها انضم من الوزن والتقفية إليها - ازدادت الكُلفُ في شرائط الاختيار فيه؛ لأن للوزن والتقفية أحكامًا ثُمَاثُلُ ما كانت (١) للمعنى واللفظ والتأليف أو تقارب. وهما يقتضيان من مراعاة الشاعر والمنتقِد مثلَ ما تقتضيه تلك من مراعاة الكاتب والمتصفح لئلا يختلَّ مما أصلٌ من أصولهما أو يعتل فرعٌ من فورعهما.

فإذا كان الأمرُ على هذا، فالواجبُ أن يُتبيَّنَ ما هو عمودُ الشعرِ المعروفُ عند العرب، ليتميَّزَ تليدُ الصنعة من الطريف، وقديمُ نظام القريض من الحديث، ولتُعرفَ مواطئُ أقدام المختارين فيها اختاروه، ومراسمُ إقدام المزيِّفين على ما زيَّفُوه، ويُعلمَ أيضًا فرقُ ما بين المصنوعِ والمطبوع، وفضيلةُ الأَتِيِّ السَّمْح على الأَبِيِّ الصعب، فنقول وبالله التوفيق:

⁽١) كذا في الأصل، والأولى «كان» لمعاده على ما الموصولية التي تقوم مقام المذكّر في مثل هذا السياق عادة.

إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصِحتَه، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف -ومن اجتاع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات - والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينها. فهذه سبعة أبوابٍ هي عمود الشعر، ولكل باب منها معيار.

فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح، والفهم الثاقب، فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والاصطفاء، مستأنِسًا بقرائنه، خرج وافيًا، وإلا انتقص بمقدار شَوْبه ووِحْشته.

وعيارُ اللفظِ الطبعُ والروايةُ والاستعمال، فما سلم مما يُهَجِّنُه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم. وهذا في مفرداته وجملته مراعًى؛ لأن اللفظة تُستكره بانفرادها، فإذا ضامَّها ما لا يوافقها عادت الجملةُ هجينا.

وعيارُ الإصابةِ في الوصفِ الذكاءُ وحسنُ التمييز، فما وجداه صادقًا في العلوق، ممازجًا في اللصوق، يتعسَّرُ الخروجُ عنه والتبرُّؤُ منه، فذلك سيهاءُ الإصابة فيه. ويُروى عن عمر الله أنه قال في زهير: «كان لا يمدح الرجلَ إلا بها يكون للرجال»، فتأمل هذا؛ فإن تفسيره ما ذكرناه.

وعيارُ المقاربة في التشبيه الفطنةُ وحسن التقدير، فأصدقُه ما لا ينتقِضُ عند العكس، وأحسننُه ما أُوقِع بين شيئين اشتراكُهما في الصفات أكثرُ من انفرادهما ليبينَ وجهُ التشبيه بلا كلفة، إلا أن يكون المطلوبُ من التشبيه أشهرَ صفات المشبّة به وأملكها له؛ لأنه حينئذٍ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس. وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: «مثلٌ سائر، وتشبيهٌ نادر، واستعارةٌ قريبة».

وعيارُ التحام أجزاء النظم والتئامه على تخيُّرِ من لذيذ الوزن، الطبعُ واللسان، في لل الله في فصوله ووصوله، بل استمرَّا

فيه واستسهلاه بلا مَلاَلٍ ولا كلال، فذلك يُوشِكُ أن تكونَ القصيدةُ منه كالبيت، والبيت كالكلمة، تَسَالمًا لأجزائه وتقارنًا، وألا يكون كها قيل فيه:

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسَانُ دَعِيٍّ فِي القَرِيضِ دَخِيلِ وكما قال خلف:

وَبَعْضُ قَرِيضِ الشِّعْرِ أَوْلاَدُ عَلَّةٍ يَكُدُّ لِسَانَ النَّاطِقِ المُتَحَفِّظِ وَبَعْضُ قَرِيضِ الشِّعْرِ أَوْلاَدُ عَلَّةٍ مَيْعًا عَله النَّالِ النَّاطِقِ المُتَحَفِّظِ وَكَمَا قال رُؤبةُ لابنه عقبة، وقد عرض عليه شيئًا مما قاله، فقال: «قد قلتَ لو كان له قران.»

وإنها قلنا: «على تخير من لذيذ الوزن»؛ لأن لذيذَه يَطرب الطبعُ لإيقاعه، ويمازجُهُ بصفائه، كما يَطْرَبُ الفهمُ لصوابِ تركيبه، واعتداله نظومه. ولذلك قال حسَّان:

تَغَنَ فِي كُلِّ شِعْرٍ أَنْتَ قَائِلُهُ إِنَّ الغِنَاءَ لِحَلَا الشِّعْرِ مِضْارُ

وعيارُ الاستعارة الذِّهْنُ والفطنة، ومِلاَكُ الأمر تقريبُ التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبَّهُ والمشبَّهُ به، ثم يُكتفى فيه بالاسم المستعار؛ لأنه المنقول عما كان له في الوضع إلى المستعار له.

وعيارٌ مشاكلة اللفظِ للمعنى وشدةِ اقتضائهما للقافية، طولُ الدربة ودوامُ المدراسة، فإذا حكما بحسن التباسِ بعضها (۱) ببعض، لا جفاء في خلالها ولا نُبُوَّ، ولا زيادة فيه ولا قصور، وكان اللفظُ مقسومًا على رُتَبِ المعاني: قد جُعِل الأخصُّ للأخص، والأخسُّ للأخس، فهو البريء من العيب. وأما القافيةُ فيجب أن تكون

⁽۱) قال الميساوي: الأولى أن يقال: «التباس بعضها ببعض»؛ لأن الكلام على اللفظ والمعنى وما ينبغي أن يكون بينها من مشاكلة، وكذلك الشأن بالنسبة للضمير الملحق بلفظة «خلال» الجائية بعدها، فالأولى أن يكون على التثنية لمعاده على اللفظ والمعنى. ولا يمكن أن يُعترض علينا بأن الضمير في المحلين عائد إلى اللفظ والمعنى والقافية؛ لأن القافية قد خصها المرزوقي بكلام مستقل بقوله بعدُ: «وأما القافية فيجب...» إلخ، فتنبَّه.

كالموعود به المنتظر، يتشوَّقها المعنى بحقه واللفظ بقسطه، وإلا كانت قلقةً في مقرها، مُجتلَبةً لمستغنِ عنها.

فهذه الخصالُ عمود الشعر عند العرب. فمَنْ لزمها بحقِّها وبنى شعرَه عليها، فهو عندهم المفلِقُ المعظَّم، والمحسِن المقدَّم. ومَنْ لم يجمعها كلَّها، فبقدر سُهْمَته منها يكون نصيبُه من التقدم والإحسان. وهذا إجماع مأخوذٌ به ومتَّبع نهجُه حتى الآن. واعلم أن لهذه الخصال وسائطَ وأطرافًا، فيها ظهر صدقُ الواصف، وغلوُّ الغالي، واقتصادُ المقتصد. قد اقتفرها (۱) اختيارُ الناقدين:

فمنهم من قال: «أحسن الشعر أصدقه»، قال: لأن تجويد قائله فيه مع كونه في إسار الصدق يدل على الاقتدار والحذق.

ومنهم مَنِ اختار الغلوَّ حتى قيل: «أحسن الشعر أكذبه»؛ لأن قائلَه إذا أسقط عن نفسه تقابُلَ الوصف والموصوف، امتد فيها يأتيه إلى أعلى الرتبة، وظهرت قوتُه في الصياغة، وتمهرُه في الصناعة، واتسعت مخارجُه وموالجه، فتصرف في الوصف كيف شاء؛ لأن العمل عنده على المبالغة والتمثيل، لا المصادقة والتحقيق. وعلى هذا أكثر العلماء بالشعر والقائلين له.

وبعضُهم قال: «أحسن الشعر أقصده»؛ لأن على الشاعر أن يبالغة فيها يصير به القولُ شعرًا فقطً، فها استوفى أقسام البراعة والتجويد أو جلَّها من غير غلو في القول ولا إحالة في المعنى، ولم يُخرج الموصوف على أن لا يُؤْمَنَ بشيء من أوصافه، لظهور السَّرَف في أياته وشمول التَّزيُّد لأقواله، كان بالإيثار والانتخاب أولى.

ويتبع هذا الاختلاف ميل بعضِهم الى المطبوع وبعضهم الى المصنوع. والفرقُ بينها أن الدواعِيَ إذا قامت في النفوس وحرَّكَتِ القرائحَ أعملت القلوب، واذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها وتظاهرت مكتسباتُ العلوم وضرورياتها، نبعت

⁽١) اقتفر الأمر: اقتفاه وتتبعه.

المعاني ودَرَّت أخلافُها، وافترقت خفِيَّاتُ الخواطر إلى جلِيَّاتِ الألفاظ. فمتى رُفِض التكلُّفُ والتعمُّلُ، وخُلِّيَ الطبعُ المهذَّبُ بالرواية المدرَّبُ في الدراسة لاختياره فاسترسل غيرَ محمول عليه ولا ممنوع مما يميل اليه، أدَّى من لطافة المعنى وحلاوة اللفظ ما يكون صفوًا بلا كدر وعفوًّا بلا جُهد؛ وذلك هو الذي يُسمَّى المطبوع. ومتى جُعل زمامُ الاختيار بيد التعمُّل والتكلف، عاد الطبعُ مستخْدَمًا متمَلَّكًا، وأقبلت الأفكارُ تستحمله أثقالها، وتردده في قبول ما يؤديه إليها، مطالبةً له بالإغراب في الصنعة، وتجاوز المألوف إلى البدعة، فجاء مؤداه وأثرُ التكلُّف يلوحُ على صفحاته؛ وذلك هو «المصنوع».

وقد كان يتَّفِقُ في أبياتِ قصائدهم -من غير قصدٍ منهم إليه - اليسيرُ النزر، فلم انتهى قرضُ الشعر إلى المحدّثين ورأوا استغرابَ الناسِ للبديع على افتنانهم فيه، أولِعوا بتورِّده إظهارًا للاقتدار، وذاهبًا على الإغراب. فمن مُفرِّطٍ ومقتصد، ومحمودٍ فيها يأتيه ومذموم، وذلك على حسب نهوضِ الطبع بها يُحمَّل، ومدى قواه فيها يُطلب منه ويُكلَّف. فمَنْ مال إلى الأوَّلِ، فلأنه أشبهُ بطرائقِ الإعراب، لسلامته في السبك، واستوائه عند الفحص. ومَنْ مال إلى الثاني، فلدلالته على كهال البراعة، والالتذاذ بالغرابة.

وأما تعجُّبُك من أبي تمام في اختيار هذا المجموع، وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته ما يهواه لنفسه، وإجَّماع نقاد الشعر بعده على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقولُ فيه أن أبا تمَّام كان يختارُ ما يختاره لجودته لا غير، ويقول ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرقُ بين ما يُشتهَى وبين ما يُستجادُ ظاهر، بدلالة أن العارفَ بالبَزِّ قد يشتهي لُبسَ ما لا يستجيده، ويستجيد ما لا يشتهي لُبسَه. وعلى ذلك حالُ جميع أعراض الدنيا مع العقلاء العارفين بها في الاستجادة والاشتهاء.

وهذا الرجلُ لم يعمِدْ من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشّعرِ إلى المتردِّدِ في الأفواه والمجيب لكل داع، فكان أمره أقرب. بل اعتسفَ في دواوين الشعراء، جاهليِّهم ومخضْرَمِهم وإسلاميِّهم ومولَّدهم، فاختطف منها

الأرواح دون الأشباح، واخترف الأثمارَ دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمَه ويخالفه؛ لأن ضروبَ الاختيار لم تخفَ عليه، وطرقَ الإحسان والاستحسان لم تستتر عنه، حتى إنك تراه ينتهي إلى البيت الجيِّدِ فيه لفظةُ تشِينُه فيَجْبُرُ نقيصتَهُ من عنده، ويبدِّل الكلمةَ بأختها في نقده.

وهذا يَبِينُ لَمَنْ رجع إلى دواوينهم فقابل ما في اختياره بها. ولو أن نقدَ الشعر كان يُدرَك بقوله، لكان مَنْ يقول الشعرَ من العلماء أشعرَ الناس. ويكشِف هذا أنه قد يُمَيِّزُ الشعرَ مَنْ لا يعوف نقدَه. على ذلك كان البُحْتُرِيُّ؛ لأنه فيما حُكِيَ عنه كان لا يُعْجَبُ من الشعر إلا بما وافق طبعَه ومعناه ولفظَه.

وحكى الصوليُّ أنه سمع المبرَّد يقول: «سمعتُ الحسن بن رجاء يقول: ما رأيتُ أحدًا قط أعلمَ بجيِّدِ الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام.» وحُكِيَ عنه أنه مَرَّ بشعرِ ابن أبي عُييْنَة فيما كان يختارُه من شِعْرِ المحدَثين فقال: «وهذا كلَّه مختار.» هذا وشعره أبعد الأشياء من شعره، وهذا واضح.

وأما ما غلب على ظنّك من أن اختيارَ الشعراء موقوفٌ على الشهوات؛ إذ ما كان يختاره زيدٌ يجوز أن يزيّفه عمرو، وأن سبيلَها سبيلُ الصور في العيون، إلى غير ذلك مما ذكرته، فليس الأمرُ كذلك؛ لأن مَنْ عرف مستورَ المعنى ومكشوفه، ومرفوضَ اللفظ ومألوفه، وميَّز البديعَ الذي لم تقتسمْه المعارضُ ولم تعتسفه الحواطر، ونظرَ وتبَحَّر، ودار في أساليب الأدب فتخيَّر، وطالت مجاذبتُه في التذاكر والابتحاث، والتداول والابتعاث، وبان له القليلُ النائبُ عن الكثير، واللَّحْظُ الدالُّ على الضمير، ودرى تراتيبَ الكلام وأسرارَها، كما درى تعاليقَ المعاني وأسبابَها، إلى غير ذلك مما يُكمِّل الآلةَ ويشحذ القريحة – تراه لا ينظرُ إلا بعينِ البصيرة، ولا يسمع إلا بأُذُنِ النَّصَفَة، ولا ينتقد إلا بيد المعدِّلة، فحكمُه الحكمُ الذي لا يبدَّل، ونقدُه الذي لا يُغيَّر.

واعلم أنه قد يعرِف الجيدَ مَنْ يجهل الرديء. والواجبُ أن تَعرِف المقابحَ المتسخَّطة، كما عَرَفتَ المحاسنَ المرتضاة. وجِماعُها إذا أُجْمِلتْ أنها أضدادُ ما بيَّنَّاه من

عَمَد البلاغة وخصال البراعة في النظم والنثر. وفي التفصيل كأن يكون اللفظ وحشيًّا أو غير مستقيم، أو لا يكون مستعملاً في المعنى المطلوب، فقد قال عمر في زهير: «لا يتتبع الوحشيَّ، ولا يُعاظل في الكلام»، أو يكون فيها زيادةٌ تُفسد المعنى أو نقصان، أو لا يكون بين أجزاء البيت التئام، أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرِّها أو مَعيبةً في نفسها، أو يكون في القَسْمُ أو التقابل أو في التفسير فسادٌ، أو في المعنى تناقضٌ أو خروجٌ إلى ما ليس في العادة أو الطبع، أو يكون الوصفُ غيرَ لائقٍ بالموصوف، إلى غير ذلك مما يحصِّله لك تأملُك جُمَلَ المحاسن وتفصيلها، وتتبعُك ما يضادُّها وينافيها، وهذا هَيِّنٌ قريب.

وإنها قلت هذا؛ لأن ما يختاره الناقدُ الحاذقُ قد يتِّفِقُ فيه ما لو سُئِلَ عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه، لم يمكنه في الجواب إلا أن يقول: هكذا قضيةُ طَبْعِي، أو ارجِعْ إلى غيري عِنَّنْ له الدُّربةُ والعلمُ بمثله، فإنه يحكمُ بمثلِ حكمي. وليس كذلك ما يسترذِلُه النقدُ أو ينفيه الاختيار؛ لأنه لا شيءَ من ذلك إلا ويمكن التنبيةُ على الخلل فيه، وإقامةُ البرهان على رداءته، فاعلمُه.

وأما تمنينك معرفة السبب في تأخُّرِ الشعراء عن رُتْبَةِ الكتاب والبلغاء، والعذرِ في قلةِ المترسِّلين وكثرةِ المفلقين، والعلةِ في نباهة أولئك وخمولِ هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المُفْلِقِين لا يَبْرَعُون في إنشاء الكتب، وأكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قرض الشعر، فإني أقول في كل ذلك بها يحضر، والله ولي توفيقي، وهو حسبي وعليه توكلي.

اعلم أن تأخرَ الشعراء عن رتبة البلغاء موجِبُه تأخُّرُ المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين:

أحدهما أن ملوكهم قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجَّحُون بالخطابة والافتنان فيها، ويَعُدُّونها أكملَ أسبابِ الرئاسة، وأفضلَ آلات الزعامة. فإذا وقف أحدُهم بين السِّمَاطين لحصول تنافر أو تضاغُنٍ أو تظالمُ أو تشاجر، فأحسنَ الاقتضابَ عند البداهة، وأَنْجَعَ في الإسهابِ وقتَ الإطالة، أو اعتلى في ذِرْوة مِنْبَرٍ فتصرَّف في

ضروبٍ من تخشينِ القول وتليينه، داعيًا إلى طاعة، أو مستصلِحًا لرعية، أو غير ذلك ما تدعو الحاجةُ إليه، كان ذلك أبلغ عندهم من إنفاقِ مالٍ عظيم، وتجهيزِ جيشٍ كبير. وكانوا يأنفُون من الاشتهار بقَرْض الشعر، ويَعُدُّه ملوكُهم دناءة، وقد كان لامرئ القيس في الجاهلية مع أبيه حُجْر بن عمرو حين تعاطى قولَ الشعر فنهاه عنه وقتًا بعد وقت وحالاً بعد حالٍ، ما أخرجه إلى أن أمر بقتله، وقصتُه مشهورة، فهذا واحد.

والثاني أنهم اتخذوا الشعر مكسبة وتجارة، وتوصَّلوا به إلى السُوقة، كما توصَّلوا به إلى العلية، وتعرضوا لأعراض الناس، فوصفوا اللئيم عند الطمع فيه بصفة الكريم، والكريم عند تأخر صلته بصفة اللئيم، حتى قيل: «الشعر أدنى مروءة السري وأسرى مروءة الدني». فهذا البابُ ظاهر. وإذا كان شرف الصانع بمقدار شرف صناعته، وكان النظمُ متأخرًا عن رتبة النثر، وجب أن يكون الشاعرُ أيضًا متخلفًا عن غاية البليغ.

ومما يدلَّ على أن النثر أشرفُ من النظم أن الإعجازَ من الله تعالى جده والتحدي من الرسول السَّخِينُ وقعا فيه دون النظم، يكشف ذلك أن معجزاتِ الأنبياء عليهم السلام في أوقاتهم كانت من جنسِ ما كانت أُمُهم يولَعون به في حينهم، ويغلب على طبائعهم، وبأشرف ذلك الجنس. على ذلك كانت معجزةُ موسى السَّخِينُ؛ لأن ألسَّحر والسَّحرة، فصارت من ذلك الجنس وبأشرفه. وكذلك كان حالُ عيسى السَّخِينُ؛ لأن زمنه كان زَمنَ الطب، فكانت معجزتُه -وهي إحياء الموتى - من ذلك الجنس وبأشرفه.

فلم كان زمنُ النبي ﷺ زمنَ الفصاحة والبيان، جعل الله معجزتَه من جنسِ ما كانوا يُولَعون به وبأشرفه، فتحدَّاهم بالقرآن كلامًا منثورًا، لا شعرًا منظومًا. وقد قال الله عز وجلّ في تنزيه (١) النبي ﷺ: ﴿وَمَاعَلَمْنَكُ ٱلشِّعْرَ وَمَايَنْغِي لَهُ ۚ إِنَّ هُوَ إِلَّاذِكُرُّ

⁽۱) جاء في بعض النسخ «تنويه» بدل «تنزيه»، وهو ما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في نشرته، وعلق عليه فقال: «يقال نوه فلانًا ونوه به، إذا رفعه وطير به وقواه، ومنه قول أبي نُخيلة: =

وأما السببُ في قلةِ المترسِّلين وكثرة المفلِقين وعِزِّ مَنْ جمع بين النوعين مبرِّزًا فيها، فهو أن مَبْنَى «الترسُّل» أن يكون واضح المنهج، سهلَ المعنى، ممتدَّ الباع، واسعَ النطاق، تدُلُّ لوائحُه على حقائقه، وظواهرُه على بواطنه؛ إذ كان مورُده على أساع مفترقة: من خاصِّي وعامي، وأفهام مختلفة: من ذكِيٍّ وغبي. فمتى كان متسهَّلاً متساوقًا، ومتسلسلاً متجاوبًا، تساوتِ الآذانُ في تلقيه، والأفهامُ في درايته، والألسُن في روايته، فيَسْمَحُ شاردُه إذا استُدعِي، ويتعجَّلُ وافدُه إذا استُدنِي، وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله، وتباعَد أطرافُ حزونه وسهوله.

وَنَوَّهُ مَتَ لِي ذِكْرِي وَمَا كَانَ خَامِلاً وَلَكِنَ بَعْضَ اللَّهُ مُن أَبْعُضَ المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: شرح ديوان الحياسة ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١ (١٣٧١ / ١٩٥١)، ج١، ص١١، الحاشية رقم ٢. وقلت: بيت أبي نُخيلة هكذا أورده ابن منظور في اللسان والزبيدي في التاج، ورواه الآمدي والقالي بلفظ «من ذكري» بدل «لي ذكري». الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٩٢)، ج١، ص٩٩؛ القالي: كتاب الأمالي، ص٤١. وجاء في روايات أخر «نبهت» و «أحييت» عوض «نوهت». والشاعر هو أبو نخيلة (وهذا اسمه وكنيته أبو الجنيد) بن حزن بن زائدة بن لقيط بن هدم، من بني حمّان (بكسر الحاء وتشديد الميم)، من سعد بن زيد مناة بن تميم، الحياني السعدي التميمي. شاعر راجز، كان الخاء وتشديد الميم فنفاه أبوه عن نفسه، فخرج إلى الشام فاتصل بمسلمة بن عبد الملك فاصطنعه وأحسن وأبيه وأوصله إلى الخلفاء واحداً بعد واحد، فأغنوه . ولما نكب بنو أمية وقامت دولة بني العباس، أرجوزة يغريه فيها بخلع عيسى بن موسى من ولاية العهد، فسخط عليه عيسى؛ فهرب يريد خراسان، فأدركه مولى لعيسى فذبحه وسلخ وجهه.

ومبنى «الشعر» على العكس من جميع ذلك؛ لأنه مبنيٌّ على أوزانٍ مقدرة، وحدودٍ مقسمة، وقوافٍ يُساق ما قبلها إليها مهيأة، وعلى أن يقوم كلُّ بيتٍ بنفسه غيرَ مفتقرٍ إلى غيره، إلا أن يكون مضمَّنًا بأخيه، وهو عيب فيه. فلها كان مداه لا يمتدُّ بأكثرَ من مقدارِ عَرُوضِه وضَرْبِه، وكلاهما قليل، وكان الشاعرُ يعمل قصيدتَه بيتًا بيتًا، وكلُّ بيتٍ يتقاضاه بالاتحاد، وجب أن يكون الفضلُ في أكثر الأحوال في المعنى، وأن يبلغ الشاعرُ في تلطيفه والأخذ من حواشيه حتى يتسعَ له اللفظ، فيؤديه على غموضه وخفائه – حدًّا يصير المدركُ له والمشرفُ عليه كالفائز بذخيرةٍ اغتنمها، والظافرِ بدفينةٍ استخرجها. وفي مثل ذلك يحسن الحّاء الأثر (١١)، وتباطؤ المطلوب على المنتظر. فكلُّ ما يُحمد في الترسل ويُختار يُذَمُّ في الشعر ويُرفض.

فلم اختلف المبنيان كما بينًا، وكان المتولِّي لكلِّ واحد منهما يختار أبعدَ الغايات لنفسه فيه، اختلفت فيهما الإصابتان، لتباين طرفيهما، وتفاوت قُطريهما، وبَعُد على القرائح الجمعُ بينهما. يكشف ذلك أن الرَّجَزَ وإنْ خالف القصيدَ مخالفةً قريبة ترجع إلى تقطيع شأو اللفظ فيه، وتزاحم السجع عليه، قلّ عددُ الجامعين بينهما لتقاصر الطباع عن الإحاطة بهما. فإذا كان الرجزُ والقصيد مع أنهما من واد واحد، أفضت الحالُ بمتعاطيهما إلى ما قلتُ على خلاف يسير بينهما، فالنثر والنظم، وهما في طرفين ضِدَّيْن وعلى حالتين متباينتين، أولى وأخص.

وأما السَّبَبُ في قلةِ البلغاءِ وكثرةِ الشعراء، ونباهةِ أولئك وخمولِ هؤلاء، فهو أن المترسِّلَ محتاجٌ إلى مراعاة أمورٍ كثيرة، إن أهملَها أو أهملَ شيئاً منها رجعت النقيصةُ إليه، وتوجهت اللاَّئمةُ عليه.

⁽۱) رُسمت في الأصل و «م»: «انْمحاء»، مع وضع شدة على النون. - عبد السلام هارون (شرح ديوان الحياسة، ج١، ص ١٩، الحاشية ١).

ومنها تَبَيُّنُ مقادير مَن يكتب عنه وإليه، حتى لا يرفعَ وضيعًا ولا يضَعَ رفيعا. ومنها وزنُ الألفاظ التي يستعملها في تصاريفه، حتى تجيءَ لائقةً بمن يُخاطب بها، مفخِّمة لحضرةِ سلطانه التي يصدر عنها.

ومنها أن يعرِفَ أحوالَ الزمان وعوارضَ الحدَثَان، فيتصرَّف معها على مقاديرِها في النَّقْض والإبرام، والبسطِ والانقباض.

ومنها أن يعلم أوقاتَ الإسهابِ والتطويل، والإيجاز والتخفيف، فقد يتَّفِقُ ما يُحتاج فيه إلى الإكثار حتى يستغرق في الرسالة الواحدة أقدارَ القصائد الطويلة؛ ويتفق أيضًا ما تُغْنِي فيه الإشارةُ وما يجري مجرى الوحْي في الدلالة.

ومنها أن يعرف من أحكام الشريعة ما يقف به على سواء السبيل، فلا يشتطُّ في الحكومة، ولا يعدل فيها يُخُطُّ عن المحجة. فهو إنها يترسَّل في عهود الولاة والقضاة، وتأكيدِ البيعة والأيهان، وعهارةِ البلدان، وإصلاحِ فسادٍ، وتحريضٍ على جهاد، وسدِّ ثُغورٍ، ورَتْقِ فتوق، واحتجاجٍ على فئة، أو مجادلةٍ لملة، أو دُعاءً إلى ألفة، أو نهي عن فرقة، أو تهنئةٍ بعطية، أو تعزيةٍ برزية، أو ما شاكل ذلك من جلائل الخطوبِ وعظائمِ الشؤون التي يُحتَاجُ فيها إلى أدواتٍ كثيرة، ومعرفةٍ مُفْتَنَّة.

فلم كان الأمرُ على هذا، صار وجودُ المضطلِعين بجودة النشر أعزَّ، وعددُهم أنزر. وقد وَسَمَتْهم الكتابةُ بشرفها، وبوأتهم منزلةَ رئاستها، فأخطارُهم عاية بحسب عُلُوِّ صناعتهم، ومعاقد رئاستهم، وشدة الفاقة إلى كفايتهم.

والشعراء إنها أغراضُهم التي يُسَدِّدُون نحوها، وغايتهم التي ينزِعون إليها، وصفُ الديار والآثار، والحنينُ إلى المعاهد والأوطان، والتَّشْبِيبُ بالنساء، والتلطيفُ في الاجتداء، والتَّفَنُّنُ في المديح والهجاء، والمبالغةُ في التشبيه والأوصاف. فإذا كان كذلك، لم يتدانو في المضهار، ولا تقاربوا في الأقدار.

وإذ قد أتينا بها أردنا، ووفَّيْنا بها وعَدْنا، فإنَّا نَشتغل بها هو القصدُ من شرحِ الاختيار، والله الموفِّق للصواب، والصلاة والسلام على رسوله وآله الأخيار.

شرح المقدمة الأدبية

-1-

[تقديم]

وافاني الجزءُ الأول من المجلد السابع والعشرين الصادر في ربيع الثاني سنة ١٣٧١ه لمجلة المجمع العلمي بدمشق، فإذا مِنْ أحسنِ ما حواه مقدمةٌ دبَّجها الإمامُ البليغ أبو علي المرزوقي (١) لشرحه على ديوان الحماسة اختيار أبي تمام، وهي عِمَّا نشر وصحَّح وحقَّق الأستاذ الدكتور شكري فيصل. فلما رأيتُها تحدثتْ نفسي بالشكر لشكري فيصل على نشرة مَثلُها ومَثلُه كالمهَنَّد بيد صَيْقل. فإنها خيرُ رائدٍ لمنتجع روضَ الفصاحة، وأبصرُ مقدمة لجحفل البلاغة، تفتح لمقتفيها ما استعصمتْ به خفاياً النكتِ من الصياصي، وتمكّن بيد مُتْقِنِها من جياد السبق أجفلَ النواصي؛ إذ كانت قد أحاطتْ بمعاقدِ الأدب، وتعاطتْ بمحجنها أفنانَه فتدلّى يانعُ ثمره واقترب.

وقد كنتُ قِدْمًا اهتممتُ بتدبُّرها عند إقرائي ديوانَ الحماسة بجامع الزيتونة بتونس منذ عام ١٣٢٦ه، فقدَرتُ قدرَها، وتبيّنتُ نفاستَها في صناعة الأدب

⁽۱) هو أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، توفي في ذي الحجة سنة ٢١١. ترجمه ياقوت في «إرشاد الأريب»، وقال إنه أخذ عن أبي علي الفارسي، وذكر له كتبًا منها شرح الحماسة. قال: «وهو يتفاصح في تصانيفه كابن جني»، وكان معلم أو لاد بني بويه بأصبهان. قلت لم أقف على وجه نسبة المرزوقي، وأحسب أنها نسبة إلى أحدِ أجداده. وهو معدود من أئمة الأدب وبلاغة العربية، ولسعد الدين التفتازاني عناية بنقل كلامه في كتبه في بحث البلاغة، مثل شرح المفتاح والمطول، ويحليه بالإمام المرزوقي. -المصنف. انظر: الحموي: معجم الأدباء، ج٢، ص٢٠٥. قال الميساوي: ووسم المرزوقي بالتفاصح ليس من كلام ياقوت الحموي، وإنها هو نقل من مكتوب للأبيوري الشاعر (أبي المظفر محمد بن العباس أحمد بن إسحاق بن أبي العباس: ٤٥٧ (أبي المظفر محمد بن العباس أحمد بن وللمرزوقي فضلاً عن شرح ديوان الحماسة، العديد من التصانيف، منها «كتاب الأزمنة والأمكنة» و«أمالي المرزوقي» وكلاهما مطبوع، و«شرح المفضليات»، حقق في بعض الجامعات السعودية ولم يطبع، و«شرح الفصيح»، ولا أعلم عنه شيئًا.

وخَطْرَها، ثم طَواها الذهنُ ببسطِ مسائلَ أخرى، وثَنَى عِنَانَ طِرْفه فأطلق له في ميادن فسيحة وأجرى. فإذَا بهذه النشرةِ تطالعُنِيها مطالعةَ الخريدة، تبسِم إلى الصَّبِّ فتردُّ محبتَه الرثَّة جديدة، أو كالظَّبْي ينفر عن مراعاة رَبْرَبِه (١)، ثم يُنِيلُها عِطْفَه وجيدَه (٢).

ذلك هزَّ من عِطفي وحرَّك سواكني إلى مراجعة عهدٍ مضى، فأصدَّق عزمًا قديمًا وغرضًا، هو العزم على أن أعلق على هذه المقدمة القيمة، وأسرح إليها جوادَ الذهن وأسومه. فإنها جديرةٌ بشرح ينشر مطاويها الوفيرة الأغراض، ويصدِّق شَيْمَ مَنِ اتبع صوبَ بروقها المتكررة الإيهاض، إذ هي من قبيل اللمحة الدالة، والخريدة الملتحفة غير المتجالَّة (٣). فهي خليقةٌ بِفَسْر كثيرٍ من معانيها؛ إذ كانت مُفْرَغَةً في دقّة صياغة، ولو أُخِذتْ على غِرِّها لم يُدرِكْ غورَها سوى الراسخين في البلاغة، فعُنيتُ بتوضيح دقائقها، واكتفيتُ في بعض المواضع بالحوالة على كتب الأدب.

ومن غريب الاتفاق أني حين حلَلْتُ بالآستانة في أواخر العام ١٣٧٠هـ لحضور المؤتمر الثاني والعشرين للمستشرقين (١٤)، ورأيتُ خزائنَ كتبها الثرية، كان

⁽١) الرَّبْرِبُ: القطيع من الظباء، ومن البقر الوحشيِّ والإنسيّ، لا واحد له. والجمع: رَبَارِب.

⁽٢) ذلك قبل أن يصل إلينا الجزء الأول من شرح المرزوقي طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧١هـ التي اعتمدت نسخة الآستانة. - المصنف. وهي الطبعةُ التي حققها تحقيقًا بديعًا العلامة عبدالسلام هارون، وصدرها الأستاذ أحمد، عليهم رحمة الله، وصدرت في أربعة أجزاء سنة ١٩٥١.

⁽٣) متجالة: من تجالت المرأة، إذا كبرت وأسنت. والخريدة، هي البكر، وغير المتجالة: غير المسنة. ووجه المقابلة هنا أن الالتحاف عادةً من صنيع النساء المسنات، على عكس الأبكار الصغار، فإنهن لا يلتحفن. هذا طبعًا في وقت كان الحشمة والحياء من القيم المرعية في المجتمع، فكانت اللغة مرآة عاكسة لذلك!

⁽٤) عقد هذا المؤتمر (وهو المؤتمر المستشرقين الدولي الثاني والعشرون) في إستانبول خلال الأيام ١٥٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥١م، وبلغت محاوره خمسة عشر محوراً، كان أحدها محور الشؤون الإسلامية الذي تضمن محاور فرعية هي ١- اللغة العربية وآدابها، ٢- التاريخ والثقافة، ٣- الإسلامية الذي تضمن محاور فرعية هي ١- اللغة العربية وآدابها، ٢- التاريخ والثقافة، ٣- الاجتهاعيات. وقد حضر هذا المؤتمر عددٌ من المستشرقين المشهورين من أمثال هاملتون جب الاجتهاعيات. وقد حضر هذا المؤتمر عددٌ من المستشرقين المشهورين من أمثال هاملتون جب المهمورين من أمثال هاملتون عليوم Alfred (١٩٦١-١٨٨٨)، وألفرد غليوم المهمورين ماسيه Henri Masse)، وهنري ماسيه ١٩٦٥-١٨٨١)،

مما لفت نظري نسخة تامة من شرح المرزوقي في مكتبة كوبريلي باشا تحت عدد ١٣٠٤. وهي نسخة عتيقة نُسخت سنة ٢٧٦ه، ذاتُ ٤٢٠ ورقة في القالب الرابعي، وقد حصلتُ منها على شريط فوتوغرافي. ولم يكن عندنا بخزائن تونس إلا نسختان من جزء أول ومن تجزئة خسة، حوتها مكتبة الجامع الأعظم عدد ٤٥٣٤ وعدد ٤٥٣٥، ورأيتُ ما بينها من اختلاف، وقد رأيتُ أن أضمَّ إلى ذلك ما خالفتْ فيه النسختان التونسيتان نسخة الآستانة استكمالاً للضبط. وإلى القارئ تعليقنا على هذه المقدمة بتفسير غريبها، وتبيين مقاصدها وتقريبها (١).

• قال الإمام المرزوقي: «وبعدُ فإنَّكَ جَارَيْتَنِي -أطالَ الله بقاءك في أشمل سعادة وأكمل سلامة - لمَّا وجدتَني أقصُرُ ما أستفضلُه من وقتي وأستخلصه من وكْدِي على عمل شرح للاختيار المنسوب إلى أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، المعروف بكتاب الحماسة، أمرَ الشعر وفنونَه»(٢)،

الخطابُ لَمِنْ سأله تحقيقَ ما تضمنته هذه المقدمة، ويظهر أن هذا المخاطَب هو أيضًا قد سأله شرحَ اختيار أبي تمام، أو أنه حرَّضه على إتمامه؛ لأن المؤلف قال في

⁼ ولوي ماسنيون Louis Massignon (١٩٦٢-١٨٨٣)، وغارسيا غوميت Vladimir Fedorovich Minorsky وفلاديمير مينورسكي (١٩٩٥-١٩٩٥)، وفلاديمير المبين المسيحيين مثل الأب لاتور Latour والأب باريخا Pareja. وقد وحضر من العلماء المسلمين المصنف ونجله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، وكانت تلك إحدى رحلاته القليلة جدًّا خارج تونس، عليه رحمة الله.

⁽۱) إلى هنا تنتهي المقدمة التي كتبها المصنف لهذا الشرح عندما نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، وقد أجرى عليها بعض التعديل حين نشر الشرح في سفر واحد، كما سبق أن ذكرنا. انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام (تونس/ليبيا: الدار العربية للكتاب، ط٢، ١٣٩٧/١٣٩٧)، ص٧-٨؛ شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق ياسر بن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهج، ط١، ١٤٣١)، ص ٤٥-٥٠.

⁽٢) نشرة عبد السلام هارون، ج١، ص ٣.

خاتمة الشرح (١): «قد سهل الله، وله الحمد تعالى جَدُّه، بلوغ المنتظر مِن تتميم شرح هذا الاختيار. والله بمنه وطَوْله ينفعكَ وإيَّانَا به، ويعينُك على تفهمه...» إلخ (٢). وفيها حكاه المرزوقيُّ عن هذا المخاطب من السؤال ما يدُلُّ على أنه من المهارسين للأدب، الواقفين على جياده، ولكنه لم يبلغ مبلغ أئمة علم الأدب والنقد. فلذلك أوى إلى المرزوقي في كشف حقائقها؛ إذ كان المرزوقيُّ يُلقَّب بالإمام.

وقوله «جاريتني» هكذا ثبت في جميع النسخ. ومعناه حادثتني فيه، قال في لسان العرب: «وجاراه الحديث وتجارَوْا فيه» (٣)، فاستُعيرت المجاراةُ تمثيلاً لحال المتحادِثَيْن بحال الفارسَيْن يجربان. ومن هذا القبيل قولهُم تساجلاً الشعر، وتسايرا المجادلة. وقد أعاد المؤلفُ هذا اللفظ في خاتمة الشرح إذ قال: «فإني لم أدركه إلا بمجاراةٍ لشيوخ الصناعة فيه.» (٤)(٥)

⁽١) عن نسخة الآستانة. - المصنف.

⁽٢) شرح ديوان الحماسة، ج٤، ص١٨٨٥ (نشرة عبد السلام هارون).

٣) ابن منظور: لسان العرب، ج١٤، ص١٤١.

⁽٤) في نشرة عبد السلام هارون: «فإني لم أدركه إلا في مدة طويلة لا أذكر طرفيها، وبمجاهدات لشيوخ الصناعة عجيبة لا أنسى مجاذباتي فيها.» شرح ديوان الحماسة، ج٤، ص١٨٨٦.

⁽٥) جاء بعد هذا الموضع الفقرة الآتية في نص الشرح بالمجلة، ورأينا مناسبة جلبها هنا لما لها من قيمة تاريخية، قال المصنف: «وذكر الأستاذ الناشر في التعليق على هذه العبارة أن الأستاذ محمد أحمد خلف غير عبارة «جاريتني» فجعلها «جاذبتني»، واعتلّ لذلك بأن المؤلف قال بعد صفحات «أمنًا من المجاذبين»، وهو تغيير يخالف النُسخَ كلّها ولا داعي إليه إذ لا يتعين أن يكون المؤلف ملتزمًا عبارةً واحدة في كلامه، كيف وهو من المتفننين؟ ولأن لقوله «المجاذبين» فيها بعد معنى يناسب سياق الكلام هناك، وسنبينه في موضعه. وكلا الأمرين -المجاراة والمجاذبة - من شؤون محاورات أهل العلم، قال الزخشري في ديباجة «الكشاف» في وصف العالم المفسر: «قد رجع زمانًا ورُجع إليه، ورَد ورُد عليه.» قلت: أما كلام الزنخشري فانظره في: الزنخشري، أبو القاسم جار الله محمود ابن عمر بن محمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، نشرة بعناية محمد عبدالسلام عبدالشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ / ١٩٩٥)، ج١، ص٧. وأما الأستاذ المذكور فلعله الدكتور محمد أحمد خلف الله.

وقول المؤلف «أقصر» (بهمزة مفتوحة وبضم الصاد)، أي أرد وأحبس، ويتعلق به قولُه «على عمل شرح». و«الوكد» بفتح الواو وسكون الكاف هو الهم والقصد، وقوله «أمرَ الشعر» كذلك ثبت في أكثر النسخ وفي نسخة ذكرها الناشر «في أمر الشعر»، وهي الأوْلَى، وعلى ما في معظم النسخ يكون «أمرَ الشعر» منصوبًا على نزع الخافض.

وأبو تمام من شعراء الدولة العباسية في خلافة المعتصم، امتاز بطريقة ابتكرها في الشعر، وهي طريقة تدقيق المعاني وتكثيرها، ولو أداه ذلك إلى شيء من الخفاء في استفادتها من اللفظ. وأخذ عنه البحتريُّ، وتُوفِيِّ بالموصل سنة ٢٢٨ه، وقيل استفادتها من اللفظ. وأخذ عنه البحتريُّ، وتُوفِيِّ بالموصل سنة ٢٣١ه، وهو واضحُ الشهرة في الأدب العربي، اشتمل على عشرة أبواب من فنون الشعر، أولها باب الحماسة وهو الذي دُعِي به، جمع فيه قطعًا للشعراء غير المشهورين. وله اختيارُ ترجمه بالقبائلي، اختار فيه قطعًا من محاسن أشعار القبائل. وله الاختيارُ القبائلي الأكبر، اختار منه (۱) من كل قصيدة. وله اختيارُ الشعراء الفحول، واختيارٌ على طريقة ديوان الحماسة صدّره بباب الغزل.

• قال المؤلف: «وما قال الشعراء في الجاهلية وما بعدها وفي أوائل أيام الدولتين وأواخرهما من الرفعة به»(٢)،

ترتيب هذه الفقرات في أكثر النسخ كها رأيت هنا، وفي نسخة من النسختين بتونس مغايرة لهذا؛ إذ وقعت فقرة «من الرفعة به» عقب فقرة «وما نال الشعراء»، وذلك أحسن مما في النسخ الأخرى. ووقع قوله «وفي أوائل» في إحدى نسختي تونس مجردًا عن واو العطف، وهو أحسن إذ يكون قولُه «في أوائل الدولتين» حالاً

⁽١) الأولى أن يقال: فيه.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۳، وفيها «نال» بدل «قال».

من قوله «وما بعدها»، أي بعد الجاهلية، فيكون عصرُ النبوة وعصرُ الخلفاء الأربعة غيرَ داخل. وأما النُّسَخُ التي فيها إثباتُ الواو فهي تقتضي أن يكونَ المرادُ بها بعد الجاهلية مدة زمن صدر الإسلام، وليس للشعراء في صدر الإسلام رفعة، بل كان الشعراء قد هجروا الشعرَ مثل لبيد بن ربيعة العامري، إلا أن يكون المقصودُ الشعراء الذين ذبُّوا عن رسول الله عليه مثل حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة.

قوله «وأواخرها»، وقع في إحدى النسختين التونسيتين «وأواخرهما» بالتثنية، والمرادُ أواخرُ مجموعهم، أي أواخر الثانية منهما.

- "إذ كان الله قد أقامه للعرب مقامَ الكتب لغيرها من الأمم "(١): أراد بالكتب كتبَ العلوم والتاريخ؛ لأن العرب أمةٌ أمية امتازت بالفطنة في السجية، فكان شعرُها ترجمان ذكائها وديوان آرائها.
- «فهو مستودَع آدابها ومستحفظ أنسابها» (٢). وقع في نسختي تونس ونسخة الآستانة عقب هذا جملة لم تثبت فيها نشر الدكتور شكري، وهي «ونظام فخارها يوم النفار»، وموقع هذه الفقرة حسنٌ لما في إثباتها من تعادل الأقسام في الترسل. [و] «النّفار» بكسر النون، مصدر نافر غيره، إذا خاصمه في الشرف والفخر، فتحاكها في ذلك إلى حكم.
- «وديوان حجاجها عند الخصام، ثم سألتني عن شرائط الاختيار فيه وعبًا يتميز به النظمُ عن النثر وما يُحمد أو يُذَمُّ من الغلو فيه أو القصد، وعن قواعد الشعر التي يجب الكلام فيها وعليها» (٣)، وفي إحدى نسختي تونس «لها أو عليها» وهما أظهر.

⁽١) المصدر نفسه.

⁽٢) المصدر نفسه.

⁽٣) المصدر نفسه.

- «حتى تصير جوانبُها محفوظةً من الوهن وأركانها محروسة من الوهي إذ كان لا يُحكم للشاعر أو عليه بالإساءة أو بالإحسان إلا بالفحص عنها وتأمّل مأخذه منها ومدى شأوه فيها»(۱)، «المدى» الغاية، و «الشأو» السبق، أي منتهى ما سبق فيه شاعرٌ غيرَه من الشعراء.
- «وتمييز المصنوع مما يحوكه من المطبوع، والأَيِّ المستسهل من الأبِيَّ المستنكر» (٢)، سيأتي للمؤلف ذكر المصنوع والمطبوع بعد ذكر الأبواب السبعة التي هي عمود الشعر ونشرحه هنالك.

و «الأتي» ما يجلبه الساقي إلى أرضه من السيل أو النهر بأن يحفر به حفيرًا يجري فيه الماء، قال النابغة يذكر جاريةً ضربت في الأرض حفيرًا بالمسحاة لصرف الماء عن بيت أهلها:

خَلَّتْ سَبِيلَ أَيٍّ كَانَ يَحْبِسُهُ ورَفَّعَتْهُ إلى السَّجْفين فالنَّضَدِ (٣)

والمؤلف أراد بالأَتِيِّ السهل، ولذلك أتبعه بوصف المستسهل وصفاً كاشفاً، وقد أتبعه فيها يأتِي بوصف السمح في صفحة ٨٨ سطر ٦ من النشرة. و (الأَبِيُّ) فعيل من أمثلة المخالفة، وأصلُه الرجل المتعاصي غير المطواع. وقد استعاره المؤلفُ للكلام الذي يبدو عليه التكلُّف، ولذلك أتبعه بوصف المستنكر والمستكرة، وأتبعه فيها يأتي بوصف الصعب(٤).

⁽١) المصدر نفسه.

⁽٢) المصدر نفسه.

⁽٣) البيت هو الخامس من قصيدة يمدح فيها النابغة النعمان بن المنذر ويعتذر إليه مما بلغه عنه، وطالعها:

يَا ذَارَ مَيَّةَ بِالعَلْيَاءِ فَالسَّنِدِ أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الأَبَدِ ديوان النابغة الذبياني، ص١٥ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) وص٧٧ (نشرة ابن عاشور).

⁽٤) انظر صفحة ٨٨ سطر ٧ من النشرة. - المصنف.

• "وقضيتَ العجبَ كيف وقع الإجماعُ من النقاد على أنه لم يتفقى في اختيار المقطوعات أنقى مما جمعه، ولا في اختيار المقطّدات أَوْفَى مما دوّنه المفضّلُ (۱) ونقدَه. وقلتَ إن أبا تمام معروفُ المذهب فيها يقرضه، مألوفُ المسلك بنظمه، نازعٌ في الإبداع إلى كل غاية، حاملٌ في الاستعارات كلَّ مشقة، متوصِّلٌ إلى الظّفر بمطلوبه من الصنعة أين اعتسف وبها عثر، متغلغلٌ إلى توعير اللفظ وتغميض المعنى أنَّى تأتّى له وقَدَر؛ وهو عادلٌ فيها انتخبه في هذا المجموع عن سلوك معاطِفِ ميدانه، ومرتض ما لم يكن فيها يصوغه في أمره وشانه. فقد فَلَيْتُه فلم أجدْ فيه ما يوافق ذلك الأسلوبَ الااليسير. ومعلوم أن طبعَ كلِّ امرئ -إذا ملك زمامَ الاختيار - يجذبه إلى ما يستلذُّه ويهواه، ويصرفه عمَّا ينفر منه فلا يرضاه (۱)

«قضيت العجب» كلمةٌ جرت مجرى المثل، معناه تعجبتَ العجبَ القوي؛ لأنه إذا تعجب عجباً قويًا فكأنه قضاه، أي أداه وأتمه، ومنه قضى وطرًا، قال الحريري في المقامات: «وقضيتُ العجبَ مما رأيت.»(٣) و «المقطوعات» القِطع من الشعر المختارة من قصائد، أو التي نُظمتْ من أول الأمر قطعاً قصيرةً من الشعر.

⁽۱) هو أبو العباس المفصل بن محمد بن يعلي بن عامر الضبي، راوية، علامة بالشعر والأدب وأيام العرب. من أهل الكوفة، وأشهر علمائها، وأوثق رواة الشعر فيها. لا يعرف تاريخ ولادته على التحديد ويرحج أنه ولد في مطلع القرن الثاني، أما وفاته فكانت بين سنتي ١٦٨ و١٧١ه. أخذ الضبي عن شيوخ كثيرين، من أبرزهم الأعمش وعاصم بن أبي النجود ومجاهد بن رومي وسماك ابن حرب وأبو إسحاق السبيعي. وأخذ عنه كثيرون من أفذاذ العلماء، ومنهم ابن الأعرابي وأبو زيد الأنصاري وخلف الأحمر والفراء والكسائي وغيرهم. وكان من معاصريه الذين اشتهروا برواية الشعر حماد الراوية الذي كان الضبي ينتقده لعدم صدق روايته وزيادته فيها شعرًا من وضعه، وفي ذلك قصة حصلت لهما في مجلس المهدي. قبل إنه خرج مع إبراهيم بن عبدالله بن حسن على المنصور، فظفر به وعفا عنه، ثم ألزمه ابنه محمد المهدى لتأديبه. صنف للمهدي كتابه حسن على المنصور، فظفر به وعفا عنه، ثم ألزمه ابنه محمد المهدى لتأديبه. صنف للمهدي كتابه و«الألفاظ» و«العروض».

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٣-٤، وفيها «لما ينظمه» بدل «بنظمه»، «ولا يرضاه» بدل «فلا يرضاه».

⁽٣) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٣.

وتسمى مقاطيع جمع مقطوع، وتسمى قطعاً جمع قطعة، وهي ما كان من الشعر أقلَّ من ستة عشر بيتا. ووصفُ ديوان الحماسة بذلك باعتبار غالبه، وإن كان قد يوجد فيه ما يزيد على ستة عشر بيتًا من قصائد كاملة أو بعضها.

و «المقصدات» جمع المقصدة، وهي القصيدة وجمعها قصائد، واسم الجمع قصيد، وقد يُطلق القصيدُ على القصيدة باعتبار الجنس. والقصيدة طائفةٌ من الشعر زائدة على خمسة عشر بيتًا، وهذه الأسهاء مشتقة من القصد؛ لأن قائلها قصدها واعتمدها. فأما المقصدة فلأن الشاعر جعلها قصيدة، وما دون القصيدة يسمى قطعة. والذي «دوّنه المفضلُ» هو الديوان المعروف بالمفضليات، يشتمل على مائة وأربع وعشرين قصيدة اختارها إجابةً لرغبة أبي جعفر المنصور لفائدة ابنه المهدي، وجامعها هو المفضل بن محمد بن يعلى الضبي الكوفي، الراوية اللغوي، توُفي سنة وجامعها هو المفضل بن محمد بن يعلى الضبي الكوفي، الراوية اللغوي، توُفي سنة عالم في الكثرة للمبالغة دون قصد غاية»، أي إلى غايات كثيرة، فإن كلمة كل تسعمل في الكثرة للمبالغة دون قصد الشمول كقول النابغة:

بِهَا كُلُّ ذَيَّالٍ وَخَنْسَاءَ تَرْعَوِي إِلَى كُلِّ رَجَّافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدِ(٢)

وفي القرآن: ﴿ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانِ ﴾ [يونس:٢٢]. ووقع في نسخة الأستانة «أكمل» عوض «كل»، وهي ظاهرة.

وقوله فقد «فليته»: وقع في إحدى النسختين التونسيتين «قلَّبْته» (بقاف ثم لام مشددة ثم موحدة)، وهي أحسن استعارة من فليته؛ لأن الفَلْيَ كلمةٌ مرذولة ينبو الأدباءُ من استعارتها كما سيأتي. والتاء مضمومة، وهي تاء المتكلم حكايةً لقول

⁽١) الحموي الرومي، ياقوت: معجم الأدباء، ج٢، ص٥٠٥ (الترجمة رقم ١٨٣).

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص ٩٠ (نشرة ابن عاشور)، وص ١٣٨ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم). البيت هو الثالث من قصيدة قالها النابغة لما أغار النعمان بن وائل بن الجُلاح الكلبي على بني ذبيان.

المخاطَب المحكي آنفًا بقوله: «وقلتَ إن أبا تمام إلخ». و «الأسلوب» الطريق، وهو في الاصطلاح الطريقة المخصوصة من الكلام البليغ، كقولهم في الالتفات إنه انتقالٌ من أسلوب إلى أسلوب، أي من طريقة الخطاب إلى طريقة الغيبة مثلاً، وقولهم الأسلوب الحكيم هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب (١).

• «وزعمتَ بعد ذلك أَجْمَعَ أنك مع طول مجالستِك لجهابذة الشَّعر والعلماء بمعانيه، والمبرِّزين في انتقاده، لم تقفْ من جهتهم على حدٍّ يؤديكَ إلى المعرفة بجيِّدِه ومتوسِّطِه ورديته، حتى تُجرِّد الشهادة في شيء منه، وتبُتَّ الحكمَ عليه أو له آمنًا من المجاذبين والمدافعين» (٢)،

«المجاذبون» أصحاب المجاذبة، وهي مفاعلة من الجذب للشيء، أي إدناؤه باليد لأخذه. فالمجاذبة أن يجذب كلا الشخصين شيئًا واحدًا كلاهما يطلب أخذه لنفسه. والمرادُ بها هنا تمثيلٌ للمحاجَّة والاستدلال، فكلُّ يُظهِرُ أن الحقَّ في جانبه، وهي من شعار أهل العلم في محادثاتهم ومناظراتهم. قال الزمخشريُّ في ديباجة «الكشاف»، في صفة من يستأهل أن يفسر القرآن: «قد رَجَع زمانًا ورُجِع إليه، ورَدَّ عليه.» (٣)

وأما «المدافعةُ» فهي مفاعلة أيضًا، وهو إبعادك الشيءَ عن جهة ما. فالمدافعة مرادُّ بها إبطالُ دليلِ الخصم عند المناظرة. فمن المدافعة المنعُ المجرد، والمنعُ بالسَّند في قواعد الجدل، وبقية الاعتراضات على الأدلة، وكلها راجعة إلى المنع (١٠). واعلم أن

⁽١) قال السكاكي: «الأسلوب الحكيم هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب (...)، أو السائل بغير ما يتطلب.» مفتاح العلوم، ص٤٣٥.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٤، وفيها «لما ينظمه» بدل «بنظمه»، «ولا يرضاه» بدل «فلا يرضاه».

⁽٣) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٧.

⁽٤) انظر في معنى المنع -ويسمى المناقضة أيضًا- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: آداب البحث والمناظرة، تحقيق سعيد بن عبدالعزيز العريفي (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦هـ)، ص١٣٩٩ - ٢٣٣ و٣١٣ - ٣٥٥.

المؤلف قد بين المجاذبة في آخر هذا الشرح (١) بقوله: «لا أنسى مجاذبتي فيها، متى كان في القول إمكان، وللتحصيل إرصاد، ولسهم النضال تسديد، وفي قوس الرماء منزع»، وهنا يظهر من حسن وقع لفظ المجاذبة ما لا يظهر في تغيير قوله في صدر الديباجة «فإنك جاريتني» إذ لم يقل «جاذبتني» كما قدمنا هنالك.

- «بل تعتقد أن كثيراً مما يستجيزه زيدٌ يجوز أن لا يطابقه عليه عمرو»: الذي في النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة «يستجيده» (٢) بدال عوض الزاي، وهي أحسن معنى ولفظا. ومعنى «لا يطابقه» لا يوافقه، مأخوذٌ من الإطباق، وهذه المادة تؤذن بالمساواة. ومنه الطبق، وهو غطاء الإناء؛ لأنه يجعل بمقداره، ومنه أيضاً الانطباق.
- «وأنه قد يُسْتَحْسَنُ البيتُ ويُثنَى عليه، ثم يُستَهْجَنُ نظيرُه في الشبه لفظًا ومعنى حتى لا مخالفة، فيُعرَضُ عنه، إذْ كان ذلك موقوفًا على استحلاء المستحلي واجتواء المجتوي» (٣): «الاجتواء» (بالجيم) افتعال من الجوى، وهو الداء الباطني. والمراد بالاجتواء هنا الكراهةُ ونفورُ الطبع، وأصله عدم ملاءمة الجو للساكن فيه، وفي حديث النفر من عُكْلٍ وعُرَيْنَة «أنهم اجتووا المدينة» (١)، أي استوخموا جوها وهواءها إذ كانوا من أهل بادية، وصيغة الافتعال هنا للمطاوعة.

⁽۱) عن نسخة الآستانة. -المصنف. وجاء في نشرة عبدالسلام هارون (ج٤، ص١٩٨٦): "واعلم، صحبك التوفيق في مَبَاغِيك، أن ما جمعتُ منتشِرَه، وأثرْتُ مُكتَمِنَه، وحَلَلْتُ معقودَه، وأعدْتُ معذوفَه، ونشرتُ مطويَّه، ومدَدْتُ مقصُورَه، من بيوت هذا الاختيار وفصوله، فإني لم أُدركُهُ إلا في مدةٍ طويلة لا أذكرُ طرفَيْها، وبمجاهداتٍ لشيوخ الصناعة عجيبة لا أنسى مجاذباتي فيها، حين كان في القول إمكانٌ، وللتحصيل إرصادٌ، ولسَهْم النّضال تسديد، وفي قوس الرِّماء منزَعٌ وتوتير، وكان الرَّيُ ولودًا، والخاطر عمولاً...»

⁽٢) وهو ما أثبته الأستاذ هارون في تحقيقه، ج١، ص٤.

⁽٣) المرجع نفسه.

⁽٤) صحيح البخاري، «كتاب الوضوء»، الحديث ٢٣٣، ص٤٤؛ «كتاب الزكاة»، الحديث ١٥٠١، صحيح البخاري، الحديث في مواضع أخرى عديدة من الجامع الصحيح مع اختلاف في الروايات طولاً وقصر.

• "وأنه كما يُرزق الواحدُ في مجالس الكبار من الإصغاء إليه والإقبال عليه، ما يُحرم صنوُه وشبيههُه، مع أنه لا فضيلة لذلك ولا نقيصة لهذا إلا ما فاز به من الجَدِّ عند الاصطفاء والقَسْم "(۱) ، أي وأن ذلك يشبه ما يُرزقه الشخصُ من الإصغاء إليه. وقوله "ما يحرم صنوه"، كذا في جميع النسخ، وهو من حذف عائد صلة الموصول إذ كان منصوبًا بفعل وهو كثير، فالتقدير ما يُحرمه. و "الجد" (بفتح الجيم) الحظ والبخت، و "القَسْم" (بفتح القاف وسكون السين) مصدر اسم المفعول، وهو ما يقسم للمعطى (بفتح الطاء) من العطاء. قال الأعشى: "ويقسم أمر الناس يومًا وليلةً."(١)

و «القسم» - في كلام المؤلف- معطوفٌ على الاصطفاء. والمعنى أنك تتوهم أن سبب التفاضل بين البلغاء تابعٌ لميل الأعيان إلى بعض البلغاء دون بعض، بسبب اجتباء المائل المهال إليه اجتباء المائل المهال المهالمهال المهال الم

والمقصودُ من كلام المؤلِّف إبطالُ أن يكون التفاضلُ خَلِيًّا عن أسباب حقيقية، وأنه ليس لأسباب وهمية. وإنها احتاج إلى إبطال هذا الوهم؛ لأنه جاش في نفس المخاطَب، ولأنه شاع بين ضعفاء العقول وقاصري الصناعة إذا خانتهم المقدرةُ أن يعتلُّوا لخيبتهم بأنهم حُرموا البخت، وأن تفَوُّقَ مَنْ سواهم عليهم لأجل أن المتفوِّق مبخوت. ومن هذا القبيل حالُ المشركين حين عجزوا عن معارضة القرآن فإنهم قالوا هو سحر (٣).

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص٤.

⁽٢) البيت من قصيدة «يداك يدا صدق»، وتمامه:

وَيَقْسِمُ أَمْرَ النَّاسِ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَهُمِمْ سَاكَتُونَ، وَالمَنيَّةُ تَنْطِقُ دَيُولَ الْمَعْمِي، ص ١٢٧.

⁽٣) انظر الآيات: المائدة: ١١٠؛ الأنعام: ٧؛ هود: ٧؛ النمل: ١٣؛ القصص: ٣٦؛ سبأ: ٤٣؛ الصافات: ١٥؛ المرخرف: ٣٠؛ الأحقاف: ٧؛ القمر: ٢؛ الصف: ٢؛ المدثر: ٢٤.

• «وقلتَ أيضًا: أي أتمنى أن أعرفَ السببَ في تأخُّر الشعراء عن رتبة الكُتَّاب البلغاء، والعذرَ في قلة المترسِّلين وكثرة المُفْلِقِين، والعلةَ في نباهة أولئك وخمول هؤلاء، ولماذا كان أكثرُ المترسِّلين لا يُفْلِقُون في قَرْض الشعر، وأكثرُ الشعراء لا يَبْرعون في إنشاء الكتب، حتى خُصَّ بالذكر عددٌ يسير منهم، مثلُ إبراهيم بن العباس الصولي وأبي علي البصير، والعَتّابي، في جمعهم بين الفنَّيْن واغترَازهم ركابَ الظَّهْرَيْن. [هذا] ونظامُ البلاغة يتساوَى في أكثره المنظومُ والمنثور» (١)،

هذا تمام مجاراة المخاطَب المحكية في قول المؤلف «فإنك جاريتني»، وقوله «ثم سألتني»، وقوله «وقله «وزعمت». ووقع في كلام المؤلف: «والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين». فـ «المترسلون» هم أصحابُ الترسُّل، وهو صناعة إنشاء الكلام النثري؛ فإن الإنشاء يُطلق عليه اسم الترسل إطلاقاً شائعًا، وقد سَمَّى شهابُ الدين محمود الحلبي كتابه في صناعة الإنشاء «حسنَ التوسل إلى صناعة الترسل» (٢).

و «المُفلِقون» (بضم الميم وكسر اللام) هم فحولُ الشعراء، يقال أفلق الشاعرُ إذا نبغ في الشعر. وهذا اللفظ مشتقٌ من الفِلق (بكسر الفاء وسكون اللام)، وهو الشيء العجيب. وهذا اللفظ من الكلمات التي ذهل عن إثباتها صاحبُ الصحاح وصاحب القاموس (٣). وذكر المؤلفُ ثلاثةً عِمَّنْ خُصَّ بالذكر من شعراء الكتاب.

نشرة هارون، ج١، ص٤-٥.

⁽٢) شهاب الدين محمود بن عمر بن سلمان الحلبي، شاعر ومصنف، توفي سنة ٧٢٥ه. ترك عددًا من الآثار المهمة، في الأدب و التاريخ. منها «خُسن التوسّل إلى صناعة الترسّل» الذي ذكره المصنف، وقد طبع ببغداد مطبوعًا ببغداد، ١٩٨٠م، و«منازل الأحباب ومنازه الألباب» وقد صدر سنة ٠٠٠٠م عن دار صادر في بيروت بتحقيق الدكتور محمد الديباجي.

⁽٣) قال الميساوي: وقد تصدى بعضُهم لتخطئة الشيخ في نسبته إلى صاحب الصحاح وصاحب القاموس الذهولَ عن إثبات لفظ «مفلِق»، مدعيًا أنها أثبتاه، وما ذكره ابن عاشور هو الحق، فالجوهريُّ والفيروزآباديُّ وإن عرضا لمادة «فلق» وجملة من مشتقاتها، إلا أن الجوهريُّ ذكر =

وقد بوب ابنُ رشيق في العمدة بابًا لأشعار الكتاب، فذكر الصولي وبعضًا من جيّد شعره. وذكر أيضًا محمد بن عبدالملك الزيات، والحسنَ بن وهب، وسعيدَ بن حميد الكاتب. وذكر الوزير أبا الحسن بن الخلال المهدوي وزير بني عبيد (۱). وأقول: من شعراء الكتاب لسانُ الدين بن الخطيب السلماني الأندلسي (۲).

صيغة «مفلق» باعتبارها وصفًا للشعر لا للشاعر، بينها لم يُعَرِّجْ عليها الفيروزآباديُّ بخصوصها.
 وأضيف إليهها الأزهريَّ في «تهذيب اللغة».

⁽۱) القيرواني: العمدة، ج٢، ص٥٦٥- ٦٠. يبدو أن المصنف عليه رحمة الله وهم فخلط بين موفق الدين يوسف بن محمد بن الخلال المصري، صاحب ديوان الإنشاء بمصر في دولة الحافظ العبيدي المكنى بأبي الحجاج والمتوفى سنة ٥٦٦هـ (بعد ابن رشيق بحوالي مائة سنة) وأبي الحسن علي بن أبي الرجال الشيباني الرياضي الفلكي الشاعر الكاتب رئيس ديوان المعز بن باديس، وهو الذي ذكره ابن رشيق (ص٠٦) بعبارات التبجيل حيث قال: «السيد الرئيس أبي الحسن، أيده الله»، وأطراه في مقدمة الكتاب بقوله: «السيد الأمجد، الفذ الأوحد، حسنة الدنيا، وعلم العليا، وباني المكارم، وآبي المظالم، رجل الخطب، وفارس الكتب: أبي الحسن علي بن أبي الرجال، الكاتب، زعيم الكرم، ...» العمدة، ج١، ص١١.

⁽٢) هو أبو عبدالله لسان الدين محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله السلماني، ولد سنة ١٣ ٧ه في مدينة «لوشة» غرب غرناطة، وبها نشأ وعن كبار علمائها أخذ مختلف العلوم، كالأدب واللغة والفقه والطب، فكان واسع المعرفة. وبعد وفاة والده سنة ٤١ ٧ه تولى الكتابة في ديوان الإنشاء خلفًا له، كما تولًى الوزارة سنة ٤١ ٧ه ه خلفًا لأبي الحسن بن الجياب، وكان وزيرًا للسلطان أبي الحجاج يوسف. استمر ابن الخطيب في الوزارة بعد مقتل أبي الحجاج سنة ٥٥ ٧ه، وقيام ابنه محمد الغني بالله خلفًا له. ولما ضعفت بلاد الأندلس وتكالبت عليها جيوش قشتالة، سافر إلى أبي عنان فارس السلطان المريني للاستنجاد به لمقاومة الزحف القشتالي، ونجح لسان الدين في مهمته، فرفعت رتبته وقيمته فلقب بذي الوزارتين: الكتابة والوزارة. وعندما خلع الغني بالله سنة ٢٠ ٧ه، فر ابن الخطيب إلى فاس لاحقًا بالسلطان المخلوع، ولما تمكن هذا الأخير من العودة إلى الحكم، استدعاه من فاس، ورده إلى الوزارة، وأعاد تلقيبه بذي الوزارتين، فعظم نفوذه. وقد أثارت المكانة الرفيعة التي تبوأها ابن الخطيب حسد منافسيه وضغينتهم، فدبروا له المكائد. وقد اضطر بسبب ذلك للفرار إلى مدينة فاس لاجئًا في كنف السلطان المريني أبي فارس عبدالعزيز. اتهم ابن الخطيب بالإلحاد والزندقة، لبعض ما جاء في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» المعروف بكتاب الملحبة»، فأجريت له محاكمة غيابية في غرناطة بحضور كبار العلماء والفقهاء، وأحرقت كتبه. وما زال خصومه يطاردونه حتى دس عليه الوزير سليمان بن داود بعض أتباعه فدخلوا عليه في ا

والصُّولي منسوبٌ إلى صُول، ضَيعة من جرجان، وهو تركيُّ الأصل نشأ في الدولة العباسية في مدة المعتصم، واتصل بالوزير الفضل بن سهل، وتوفي سنة ٢٤٣ه. له نثرٌ بليغ، وشعر رقيق غير طويل، ترجمه ياقوت في إرشاد الأريب. وأبو على البصير هو الفضل بن جعفر النخعي الكوفي الضرير، سكن بغداد في خلافة المعتصم، شاعرٌ وكاتب توفي سنة ٢٥٥ه، ترجمه الصفدي. والعَتَّابي هو كلثوم بن عمرو العتابي (بفتح العين وتشديد التاء)، منسوب إلى بني عتاب من بطون تغلب. ولد بالشام، وسكن بغداد، واختص بالبرامكة، ومدح الرشيد. وهو شاعر مجيد، وكاتب حسن الترسل. توُفَّي سنة ٢٢٠ه، ترجمه في إرشاد الأريب(١).

ونظير ما ذَكَرَ فيمَنْ جمع الشعر والترسل ما ذكره الجاحظ فيمن جمع الشعر والخطابة، وعد منهم بضعة عشر في كتاب «البيان والتبيين» (٢). وذكر المؤلفُ لفظ «الخمول»، وهو بضم الخاء المعجمة، مصدر خمل، أي سقط. وهو مستعار لعدم الشهرة.

«وأنا إن شاء الله وبه الحولُ والقوة، أُورد في كل فصلٍ من هذه الفصول ما يحتمله هذا الموضع، ويمكن الاكتفاءُ به؛ إذ كان لتقصي المقال فيه موضعٌ آخر، من

⁼ سجنه وقتلوه خنقًا في أوائل سنة ٧٧٦ه. كان ابن الخطيب عالما بالطب والتاريخ والفلسفة، كما كان عالمًا بالفقه والأصول. كان لسان الدين ابن الخطيب من أقرب أصدقاء ابن خلدون إليه، وله ذكرٌ طويل في كتابه «رحلة ابن خلدون». ومن مؤلفاته: «الإحاطة في أخبار غرناطة»، و«اللمحة البدرية في الدولة النصرية»، و«تاريخ ملوك غرناطة» إلى سنة ٢٥٥ه، و«رفة العصر في دولة بني نصر»، و«عيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار»، و«الحلل المرقومة في اللمع المنظومة»؛ وهي أرجوزةٌ من ألف بيت في أصول الفقه. وله كتاب «عمل مَنْ طَبّ لمن حَبّ» في الطب، ألفه لسلطان المغرب أبي سالم بن أبي الحسن المريني. وعلى اسمه صنف المؤرخ أحمد بن محمد المقري (المتوفّي سنة المغرب أبي سالم بن أبي الحسن المريني. وعلى اسمه صنف المؤرخ وزيرها لسان الدين بن الخطيب». له باع طويل في الشعر وخاصة الموشحات، ومن أشهر موشحاته «جادك الغيث».

⁽١) الحموي: معجم الأدباء، ج٥، ص٢٢٤٣-٢٤٦ (الترجمة رقم ٩٢٢).

⁽٢) صحيفة ٥ جزء ١، طبع المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ. – المصنف. انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٧٥–٩٨.

غير أن أنصِبَ لما تُصَوِّرُه النعوتُ الأمثلةَ، تفاديًا من الإطالة؛ ولأنه إذا وضح السبيلُ وقعت الهدايةُ بأيسر دليل، والله عزّ وجل الموفِّق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل»(١)،

«أنصب» بضم الصاد: مضارع نصب الشيء إذا رفعه وأظهره (٢). ومنه سُمِّي التمثالُ من الحجر نصْبًا، تسميةً بالمصدر. واستعار المؤلفُ هذا الفعلَ لمعنى أذكر وأبين. «النعوت» فاعل تصوره، و «الأمثلة» مفعولُ أنصب. ومرادُه بالنعوت التوصيفاتُ الموضّحةُ للحقائق، والقواعد التي توضع لطرق النقد والاختيار. و «التفادي» التحامي، وهو يتعدّى بمن غالبًا، لا نعلم ضمنوه معنى التباعد. وقوله «لأنه إذا وضح» في النسختين التونسيتين، ونسخة الاستانة «ولأنه».

• «اعْلَمْ أَنَّ مذاهبَ نُقَّاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفة، وطرائق ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقة، وذلك لتفاوت أقدار مَنادجِها على اتساعها، وتنازُحِ أقطار مَظَائمًا ومعالمِها، ولأن تصاريفَ المباني التي هي كالأوعية، وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور، اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعَّب مُرادُ الفكر فيها ومطرحُه» ("")،

وهذا شروعٌ في إجابة أسئلة الذي جاراه. «المذاهب» أصلها جمع مذهب، وهو مكان الذهاب إلى الطريق، وتطلق كثيرًا على الآراء والأفكار، سمَّوها مذاهب لأنها كالطرائق يذهب فيها الفكرُ فمثلوا حركة الفكر في معلومات خاصة بمشي الماشي في طريق وذهابه فيه. فهذا الإطلاقُ استعارة، ثم شاع عند أهل العلوم فصار حقيقة عرفية علمية في مجموع المسائل العلمية النظرية التي أخذ بها طائفةٌ من علماء علم ما، فيقال مذهب مالك ومذهب أبي حنيفة، ويقال مذهب البصريين ومذهب الكوفيين.

نشرة هارون، ج١، ص٥.

⁽٢) قال الميساوي: الصواب كسر الصاد لا ضمها في «أنصب»، وهو من باب خرق يخرق.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٥.

و «الأعطاف» جمع عطف (بكسر العين)، وهو قارعة الطريق. والأرداف جمع ردف، وهو التابع الموالي. وكأنه أراد بها أرداف الأعطاف أي الطرق المتفرعة عنها، فصار ذانك اللفظان استعارتين لأصول أساليب الإنشاء ولما يتبع تلك الأصول من المحسنات، كما يشير إليه قولُه الآتي: «ومنهم من لم يرض بالوقوف على هذا الحد»، وقوله: «ومنهم مَنْ تَرَقَّى إلى ما هو أشق.»

قال السكاكي في مفتاح العلوم عند انتهاء كلامه على محسنات البديع: «وأصلُ الحسن في جميع ذلك أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني، أعني أن لا تكون متكلَّفة.» (۱) و «المنادح» جمع مندوحة، وهي الأرض المتسعة، والتنازح مشتق من نزح عن المكان إذا بعد. و «الأقطار» جمع قطر (بضم القاف وسكون الطاء)، وهو الناحية المعينة من الأرض والبلدان. والمظان جمع مَظِنّة (بفتح الميم وكسر الظاء) على خلاف القياس في بناء اسم المفعلة، أي المكان الذي يُظنَنُ وجودُ شيء ما فيه.

و «المعالم» جمع معلم (بفتح اللام)، وهو اسم المكان الذي يُعلم أنه كان منزل قوم، ومعالمُ القوم منازهُم التي بها آثارهم، وهي مشتقة من العلم. فلذلك حَسُن جمعُ المؤلف بينها وبين المظان إيهاءً إلى مراتب المعرفة بين علم وظن، فأراد بالمظان القواعدَ النظرية التي هي قواعدُ الفن القواعدَ القطعية التي هي قواعدُ الفن الناشئة عن استقراء الأدب العربي. و «على» من قوله: «على اتساعها» هي بمعنى مع. وهو معنى يعرض كثيرًا في حرف على، يعني أن تفاوتَ الأقدار تابعٌ لاتساع أساليب الأدب ولمقدار إحاطة الأديب بتلك الأساليب، وذلك أن حق «مع» أن تدخل على المتبوع فكذلك «على» التي هي بمعناها.

⁽۱) أورد المصنف كلام السكاكي بشيء من التصرف، ولفظه: «وأصل الحسن في جميع ذلك [يعني أنواع البديع] أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني لا أن تكون المعاني لها توابع.» مفتاح العلوم، ص٥٤٧ (نشرة هنداوي).

و «التصاريف» جمع تصريف وهو التغيير، أي تغيير المتكلِّم كلامَه من أسلوب إلى أسلوب ومن كيفية إلى أخرى، بحسب اختلاف مواقعه. فالمراد تغيير طريقة الكلام التي يسلكها بأن يسلك مرةً طريقةً وأخرى طريقة غيرها، لا تغيير الكلام الواحد وتبديله. وعرفه عبد القاهر بقوله: «والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه.» (۱) وهذا هو المعبَّر عنه بالأساليب (جمع أسلوب)، وقد ذكرناه آنفا. وإطلاق التصريف على ذلك من إطلاق المصدر على اسم المفعول، كالحكق بمعنى المخلوق. والتضاعيف جمع تضعيف، وهو تكرير الشيء. أراد بها الفنونَ الكثيرة فجمعها؛ لأن كل فن في الكلام هو تكرير للجنس الأعلى، أعني جنس الخصوصيات البلاغية، فهو تكرير مظاهر لا تكرير شيء معين.

وقوله: «اتسع مجالُ الطبع...» إلخ، هو خبر عن قوله «ولأن تصاريف المباني...» إلخ. والطبعُ الوجدان الذهني، والمراد به هنا وجدانُ البليغ وطبعه، وهو المسمَّى عندهم بالذوق. وهو الذي يحصلُ للبليغ من ممارسة كلام البلغاء ومن تطبيق القواعد والضوابط التي يتلقاها في تعلم الصناعة، حتى تحصل له ملكةٌ تتميز بها أصنافُ الكلام في الجودة والرفعة ودونها، بحيث تحكم بأن هذا الكلام حسن وهذا أحسن وهذا دون ذلك. قال الجاحظ: «والإنسان بالتعلم وبطول الاختلاف إلى العلماء ومدارسة كتب الحكماء يجود لفظه ويحسن أدبه، وهو لا يحتاج في فساد البيان إلى أكثر من ترك التخير.»(٢) وقال السكاكي: «ليس من الواجب في صناعة البيان إلى أكثر من ترك التخير.»(٢) وقال السكاكي: «ليس من الواجب في صناعة (...) أن يكون الدخيلُ فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعةُ مستندةً إلى تحكماتٍ وضعية، واعتبارات إلفية؟»، ثم قال: «وكان

⁽١) صفحة ٣٣٨ دلائل الإعجاز. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٤٦٩-٤٦٩.

⁽٢) في البيان والتبيين صفحة ٧٤-٧٥ جزء أول طبع التجارية الكبرى. - المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٧٢.

شيخُنا الحاتمي^(۱) -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدَّوَّار - يحيلنا بحُسن كثير من محسِّنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق، ونحن حينئذ من نبغ في عدة شعب من علم الأدب.»(۱)

وجذا يتضح أن الذوق والتطبع مترادفان، ولذلك تسمع أئمة الأدب يقولون: «هذا يشهد به الذوق السليم والطبع المستقيم»، ونحو هذه العبارة.

و «المجال» مكان الجولان وهو الطواف، و «المسرح» مكان السروح وهو انطلاق الأنعام في المرعى. وأراد المرلف بهذين مواضيع المعاني البلاغية التي يعمل

(٢) في القسم الثالث من المفتاح في القانون الأول من الفصل الأول منه. - المصنف. السكاكي: مفتاح العلوم، ص٧٥٧ (نشرة هنداوي).

⁽١) الحاتمي هذا لم أقف من ترجمته على [شيء] سوى أنه يُلقَّب بشرف الدين، وأنه تلميذ عبدالقاهر الجرجاني، وأنه شيخ السكاكي. وقد ذكره السكاكي في المفتاح غير مرة. وهو غير الحاتمي [٣١٠-٣٨٨هـ] عصري المتنبي الذي ألف كتاب «نقد المتنبي». - المصنف. قلت: ذكره في عدة مواضع عند الكلام على الاشتقاق، والرباعي، والفاعل، وعلة عمل الحروف العاملة، والخبر، وغيرها من المواضع. وغالبًا ما يكون ذلك الذكر مصحوبًا بعبارات التبجيل والتمجيد، كقوله: «وكان شيخنا الحاتمي -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدوار تغمده الله برضوانه- لا يحيلنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق... وها هو الإمام عبد القاهر قدس الله روحه في دلائل الإعجاز كم يعيد هذا.» وقوله: «وأرى أن شيخنا الحاتمي -ذلك الإمام في أنواع من الغرر الذي لم يسمع بمثله في الأولين ولن يسمع به في الآخرين، كساه الله حلل الرضوان، وأسكنه حلل الروح والريحان- كان يرى هذا الرأي، والرأي الأول حقه إذا سمى شعرًا أن يسمى مجازا لمشابهته الشعر في الوزن، ومذهب الإمام أبي إسحاق الزجاج في الشعر هو أن لابد من أن يكون الوزن من الأوزان التي عليها أشعار العرب وإلا فلا يكون شعرًا، ولا أدري أحدًا تبعه في مذهبه هذا.» السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٥٧ و٢١٩ (نشرة هنداوي). وعلى الرغم من طول البحث والتنقيب، لم أعثر لهذا الحاتمي على ترجمة، وقد قال عبد الحميد هندواي: «لم يستطع الباحثون التوصل إلى ترجمة الحاتمي هذا، وذهب د. أحمد مطلوب إلى احتمال أن يكون المراد به سديد الدين بن محمد الخياطي الحاتمي، وكان رأسًا في الفقه والكلام، وذكرت المصادر أنه تفقه عليه السكاكي.» المصدر نفسه، ص٤٩، الحاشية ٢ (وقد أحال هنداوي على كتاب مطلوب المعنون «البلاغة عند السكاكي»، ص٥٣). وهذا أمر يثير العجب؛ إذ كيف تُغفل كتب التاريخ والتراجم والأدب شخصًا إذا كان بمثل تلك الخصال التي وسمه بها السكاكي؟!

فيها الفكر لاستخراج دقائقها. و«المراد» -بضم الميم- موضعُ رياد الإبل، وهو تنقلها في المرعى مقبلةً ومدبرة. ووقع في النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة «مراد الفكر لها»، وهو أحسن. و«المطرح» مكان الطرح أي البعد، وكل هذه تفنناتٌ من المؤلف. وقوله «في المنثور» يتنازعه «تصاريف» و «تضاعيف»، وإنها قيَّد موضوع بحثه هذا بالكلام المنثور؛ لأنه سيخص الشعرَ ببحث آخر يجيء عند قوله: «وكان الشعر قد ساواه [في جميع ذلك]» (١).

ومعنى كلام الإمام المرزوقي أن تنوع كيفيات مواقع الكلام البليغ مع دلالته على المعاني التي يقصد إليها البلغاء، قد كان تنوعًا يتجاذبه اعتبارُ ألفاظ الكلام واعتبارُ المعاني التي قصدها البلغاء من صناعتهم في البلاغة، وهو الذي كان سببًا في اختلاف أذواق علماء الأدب في شروط محاسن إيقاعها، اختلافًا ناشئًا عن اختلاف أميال (٢) الناقدين والمختارين بحسب ما ألفوه من ممارسة ما يُعجَبون به، ويروقُ لديهم من نتائج أهل اللسان. وهم مع ذلك متحير ون في تعيين سبب مدخل الاستحسان أو ضده إلى أذواقهم: أهو من جهة اللفظ أم هو من جهة المعنى؟ ويوضحه قوله «فمن البلغاء» إلخ. وقد أشار المؤلف إلى جهة الاختلاف الأولى إذ قال: «وذلك لتفاوت أقدار منادحها على اتساعها، وتنازح أقطار مظانها ومعالمها»، وأشار إلى معذرتهم عن التحير في تعيين مدخل الاستحسان وضده بقوله: «ولأن تصاريف المباني التي هي كالأوعية وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة» إلى قوله «ومطرحه».

وليس مرادُ أصحاب هذا المذهب إهمالَ الالتفات إلى جانب المعاني، ولكنهم جعلوا الاهتمامَ بالألفاظ في الدرجة الأولى. فأول ما يُقصد من اهتمام البليغ عند هذا

⁽۱) صحيفة ۸۷ من جزء مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. - المصنف. يقصد المصنف الجزء ١ من المجلد ٢٧ للمجلة المذكورة الذي نشر فيه الدكتور شكري فيصل نص مقدمة المرزوقي لشرحه على ديوان الحماسة (ص٠٠-١٠٣).

⁽٢) أي ميولهم.

المذهب هو الكلامُ الذي هو قوالبُ للمعاني، كما أفصح عنه المرزوقي في آخر كلامه بقوله: «فأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ، إذْ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السَّمْعُ بما يُدْرِكُ منه وَلاَ يَمُجَّه، ويتلقاه بالإصغاء إليه والإذْنِ له فلا يُحجُبَه»، ثم بقوله: «ومن البلغاء من قصد فيها جاش به خاطرُه» إلخ (١٠)،

وحاصل ما أشار إليه المؤلف اختلاف أئمة النقد في تعيين الناحية للكلام التي منها يكون فضلُه أو ضدُّه، وبها يستحق اختياره أو ردّه.

وسببُ هذا الاختلاف في مرجع التفضيل أن أهل النقد والاختيار وجدوا في أنفسهم إدراكًا للتفاضل بين كلامات البلغاء تفاضلاً توافقوا عليه في الغالب، واختلفوا فيه تاراتٍ بين مختار ومنتقد، فأيقنوا أنهم ما اتفقوا على الكلام الذي اتفقوا على تفضيله إلا لخصالٍ اشتمل عليها موجبةٍ لتفضيله، متساويةٍ في الثبوت عندهم، وأنهم ما اختلفوا في الكلام الذي اختلفوا فيه إلا لخصالٍ تخالف الخصال التي اعتادت نفوسُ أهل اعتادت نفوسُ أهل الاختيار استحسائها وتوافق الخصال التي اعتادت نفوسُ أهل النقد كراهتها. فأيقنوا أن من خصال الكلام ما هو حقيقٌ بأن يكون مناط اختيارٍ وضده، فكان ذلك الإدراك في اتفاقهم واختلافهم حافزًا لهم للبحث عن جوامع تلك الخصال ومقوماتها. وعلموا أن إدراكهم وفاقاً وخلافاً يرجع إلى معتادهم من مزاولة مختلف أحوال كلام البلغاء في مراتبه أعلاها وأدناها على وصف ما يسمعونه بحسن أو بدونه. وكان لكلِّ كلامٍ بليغ مبانٍ، أي ألفاظٌ بني عليها في حسن التئام وانتظام، ومعانٍ لها صورٌ في العقل يستجيدها السامعُ ويغتبط بها.

وكان ذلك الإدراك انفعالاً ذهنيًا يؤول بالدربة إلى ملكات ذوقية، فلما حاولوا أن يستدلوا عليه عند المجادلين أو أن يصفوه للمتعلمين عند المدارسة، ضاقت الأفكارُ عن الإحاطة بأسبابه، والعبارةُ عن الدلالة على منابعه، فاحتاروا في

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص ٦-٧. وسيأتي تمام كلام المرزوقي في النجم الثالث.

أن مثارَ ذلك الإدراك الحاصلِ لهم من أين نشأ: أهو من جانب مباني الألفاظ وانتظامها أم من جانب المعاني وصورها؟ ثم احتاروا في شرح أسباب حصول ذلك في أحد الجانبين أو في كليهما. فاستعان كلُّ واصفٍ على إبانة الأوصاف التي تعقلها إبانةً بها حضر لديه من التقريب والتشبيه والتمثيل، عسى أن يبلِّغ ما في نفسه إلى نفوس المجاذبين والمسترشدين.

فشبهوا المعاني تارةً بأحوال الأناسي والحيوان من الجواري والظباء، وأحوال المتاع النفيس من حلي أو نحو ذلك. ثم استتبعوا تلك التشبيهات بالبناء عليها، فجعلوا للجواري معارض ومطارف، وجعلوا الحيوان وحشيًّا وأُنسيًّا، ووصفوا اللفظ المقبول بالنبيه وبالشريف، وضدَّه بالهجين وبالرديء والمستكرَه. ووصفوا المعنى المقبول الرفيع بالكريم، وضدّه بالحقير والفاسد والدني والساقط (۱). ثم عززوا ذلك كله بالمقارنات بين منشآت البلغاء والموازنة بينها. وقد تصدى المؤلِّفُ إلى تقريب ذلك كله، والجمع بين مختلِفِه بها تفنَّنَ في أوصافه، مع الحرص على الاحتضار، فقال:

• «اعْلَمْ أَنَّ مذاهبَ نقاد الكلام في شرائط الاختيار مختلفةٌ وطرائقَ ذوي المعارف بأعطافها وأردافها مفترقةٌ، وذلك لتفاوت أقدار منادحها على اتساعها وتنازح أقطار مظانها ومعالمها، ولأن تصاريف المباني التي هي كالأوعية وتضاعيف المعاني التي هي كالأمتعة في المنثور اتسع مجالُ الطبع فيها ومسرحُه، وتشعب مَرادُ الفكر فيها ومطرَحُه» (٢)،

وكان الخائضون في هذا الشأن فريقين:

⁽١) ص٤٧ الجزء الأول من البيان والتبيين للجاحظ طبع الرحمانية بمصر. - المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/ ١، ص٦٧.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٥، وفيها «مَرَادُ الفكر لها» بدل «فيها» مع إثبات القراءة الثانية في الهامش.

1 - ففريق - وهم الأكثرون - هم من أصحاب الذوق والبلغاء من الأدباء، ولكنهم غير متمرِّسين في علوم المعاني والبيان، فكانوا إذا وصفوا الكلام البليغ وصفوه بالأساليب التي اعتادوا في منشآتهم، وهي الإبانة عن محاسن الكلام بالتقريب بأساليب التشبيه والمجاز والكناية. فيبرز وصفهم الكلام في صورة إنشاء بليغ أو شعر جيد، وهم على ذلك قد أناروا الطريق لسالكيه، ولكنه لا يشفي غليل الطالب، ولا يبلغ به الواصف قصدَه.

وهذا كما وصف ابنُ الأثير (١) كلامًا فصيحًا بقوله: «البيان الذي لا يغضُّ من نسق الفريد، ولا يُخلِق نضرَةَ لباسُه الجديد ... يستميل سمعَ الطروب، ويستحق وقارَ القلوب»، وقوله: «إن للكلمة طعمًا يُعرف مذاقه من بين الكلام، وخفةُ الأرواح معلومة من بين ثقل الأجسام»، وقوله: «ألفاظٌ كخَفْقِ البنود، أو زأر الأسود، ومعان تدل بوارقها أنها هي السيوف، وأن قلوبًا نَمَتْها هي الغُمُود.» (١)

⁽۱) هو الوزير نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثري الجزري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر الموصلي، توفي سنة ٢٣٧هـ. وهو من أثمة الأدباء والكتاب، له كتابان: «المثل السائر» مشهور مطبوع، وكتاب «الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور»، ذكره صاحب «كشف الظنون»، ويظهر أنه ألف بعد «المثل السائر»، مع أنه ذكر كتابًا آخر له سهاه «الوشي المرقوم في حل المنظوم». وهذا «الجامع الكبير» أخص من «المثل السائر»، وأقل شواهد، ولكنه قد يكون أقل منه قواعد، فلعله قصد منه تهذيب الفن والإقلال من انتشاره، وهو يقع في زهاء ثلث حجم «المثل السائر». وهو عزيز الوجود، وفي مكتبتي نسخة منه نسخت سنة ٨٦٦ه. وهذا الكلام الذي ذكرناه هاهنا من «المثل السائر». - المصنف. قال الميساوي: بيِّنٌ أن الشيخ ابن عاشور وضع هذه الحاشية قبل كتابة مقاله المطول عن كتاب «الجامع الكبير» بمناسبة صدور طبعته الأولى في العراق عام ١٣٧٥ه، بتحقيق الأستاذين مصطفى جواد وجميل سعيد (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٣٦، الجزء ٤٠ الأستاذين مصطفى جواد وجميل سعيد (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٣٦، الجزء ٤٠ الأستاذين مصطفى جواد وجميل سعيد (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٣٦، الجزء ٤٠ الأستاذين مصطفى جواد وجميل سعيد (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجموع.

⁽۲) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص١٢٥-١٢٤. وفيه «بإرهافها» بدل «بوارقها»، ويبدو ما أثبته ابن عاشور أولى مما جرى عليه عبد الحميد في نشرته التي اعتمدنا عليها وما جرى عليه الحوفي وطبانه في نشرتها (ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانه (القاهرة: دار نهضة مصر، ج١، ص١٣١-١٣٢)، فلفظة «البوارق» أسعد بالسيف. هذا وقد استشكلت ورود لفظة الفريد =

وكما وصف البحتري وقارن، فقال:

فِي نِظَامٍ مِنَ البَلاَغَة مَا شَكَّ امْرُوُّ أَنَّهُ نِظَامُ فَرِيدِ فَي رَوْنَ فِي رَوْنَ فِي الرَّبِيعِ الجَدِيدِ وَبَالَّا هُ الزَّهْ رُ الضَّا حِكُ فِي رَوْنَ قِ الرَّبِيعِ الجَدِيدِ مُشْرِقٍ فِي جَوَانِبِ السَّمْعِ مَا يُخْ لَي لَفُهُ عَوْدُهُ عَلَى الْمُسْتَعِيدِ وَمَعَانٍ فَصَّلَة القَصوافِي هَجَّنَتْ شِعْرَ جَرُولٍ وَلَبِيدِ (۱) وَمَعَانٍ فَصَّلَة القَصوافِي هَجَّنَتْ شِعْرَ جَرُولٍ وَلَبِيدِ (۱) حُرْنَ مُسْتَعْمَل الكَلامِ اخْتِيَارًا وَتَجَنَّ بِنْ ظُلْمَ قَ التَّعْقِيلِ وَرَكِبْنَ اللَّهُ ظَ القَرِيبَ فَأَدْرَكُ فَي اللَّهُ عَلَى الْمَعِيدِ (۲) وَرَكِبْنَ اللَّهُ ظَ القَرِيبَ فَأَدْرَكُ فَي اللَّهُ عَلَى اللَّهُ الْعَرِيبَ فَأَدْرَكُ فَي اللَّهُ عَلَى اللَّهُ القَرِيبَ فَأَدْرَكُ فَي اللَّهُ عَلَى اللَّهُ القَرِيبَ فَأَدْرَكُ فَي اللَّهُ عَلَيْهُ الْمَالِقُولِ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ الْمَالِقُولِ اللَّهُ الْمَالِيقِيلِهُ الْمَالِقُولِ اللَّهُ الْمَالِقُولِ اللَّهُ الْمُلَامِ الْمُعَلِيبَ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمَالِيقِيلِيلِهُ الْمُلْعِلَى اللَّهُ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ اللَّهُ الْمُنْ اللْمُنْ الْمُنْ الْمُنْ

٢- وفريقٌ هم أصحابُ علوم العربية من المعاني والبيان، غير أنهم لم يكمل عندهم ذوقٌ صناعة البلاغة. وهؤلاء قصاراهم بيانُ خصائص الكلام البليغ بيانًا كليًّا وتمثيله بشاهد أو شاهدين مما فيه تلك الخصوصية، ولا يحفلون بأن تكون شواهدُهم مستكملةً شروط الجودة بأكثر من اشتهالها على ما يحقق القاعدة.

في عبارة «نسق الفريد» من كلام ابن الأثير، ولم يتبين لي وجهها في مساق الأوصاف التي ذكرها،
 ووجدت ياسر المطيري أثبت لفظة «الغِرِّيد» (بالغين والراء المشددة) بدلاً عنها في نشرته لهذا الشرح، خلافًا لنشرة الحوفي وطبانه التي اعتمد عليها في التوثيق، ولكنه لم يبين مستنده في ذلك.

⁽۱) جرول هو أبو مليكة جرول بن أوس بن مالك العبسي، وهو الملقب بالحطيئة لقصر قامته. ولد في بادية المدينة المنورة في العصر الجاهلي في قبيلة بني عبس الغطفانية. ولما شبّ نظم الشعر وتفنن فيه، وكان راوية لشعر زهير بن أبي سلمى المزني، ثم أصبح من فحول الشعراء وفصحائهم ومتقدميهم. تصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسيب، وكان مجيدًا في ذلك كلّه. وهو من الشعراء المخضرمين. توفي سنة ٥٥ه. أما لبيد فهو لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، ووفد على النبي يسكن الكوفة وعمر طويلاً. وهو أحد أصحاب المعلقات. توفي سنة ١٤/ ٦٦١.

⁽٢) الأبيات هي ٣٢ و٣٣ و٣٤ و٣٨ و٣٩ و٤٠ من قصيدة يمدح فيها محمد بن عبدالله الزيات. ديوان البحتري، ج١، ص٦٣٦ - ٦٣٨.

وأحقُّ الناس بإطلاق العنان في هذا الميدان هم الذين استكملوا عُدةَ الفريقين، وتكلموا باللسانين، مثل الجاحظ والآمدي وعبد القاهر والسكاكي والمرزوقي وابن الأثير، وإن كان هذا الأخيرُ دونهم ذوقا(١).

-4-

• قال المؤلف: «فمِنَ البُلغاء مَنْ يقول: فِقَرُ الألفاظ وغُرَرُها كجواهر العقود ودُرَرِها، فإذا وُسِمَ أغفالها بتحسين نُظومها وحُلِّيَ أعطالها بتركيب شُذُورها، فراقَ مَسْموعُها ومَضْبوطُها، وزان مفهومُها ومحفوظُها، وجاء ما حُرِّرَ منها مصروفًا مِنْ كَدرِ العِيِّ والخطل، مُقوَّمًا مِنْ أَوَدِ اللَّحْن والخطأ، ساللًا من جَنَفِ التأليف، موزونًا بميزان الصواب، يَمُوجُ في حواشيه رَوْنَقُ الصَّفَاءِ لفظًا وتركيبًا، قبِله الفهمُ والتذّبه السمع. وإذا ورد على ضدِّ هذه الصفة صدِئَ الفهمُ منه، وتأذَّى السمعُ به والذِّي الحواسِّ بها يخالفها» (٢)،

أراد بالبلغاء أئمة النقد وعلماء فن الترسُّل وقرض الشعر والبلاغة الذين يصرفون اهتمامَهم إلى العناية بحالة الكلام المفيد المعاني، وجعله مناط الاختيار والنقد.

وهذا المذهبُ نسبه الآمدي في كتاب «الموازنة» إلى الكتاب وأهل البلاغة، ونسبه عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» إلى القدماء (٣). وعلى حسب اهتهامهم هذا يجري اختيارُهم فيها يختارون من صنائع أهل الأدب، ويجري تعليمُهم فيها يُلقون للشّادين في مزاولة الصناعة من الترسُّل وقرض الشعر. فهم يصرفون الاهتهام إلى محاسن الكلام، فلما وجدوا المعاني إنها تظهر من دلالة الكلام عليها، صرفوا أول العناية إلى جانب الكلام وألفاظه، وجعلوا المعاني حاصلة بالتبع. وعلى عكس هذه

⁽١) ستأتي ترجمته عند ورود كلام له. – المصنف. قلتُ: بل سبقت ترجمته قبل قليل.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص٥-٦.

⁽٣) الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤؛ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٦٣.

الطريقة من الاعتبار، جرى الفريقُ الثاني الذين قدَّموا النظرَ إلى جانب المعاني. وهذا المنهبُ هو الذي احتفل به الشيخ عبدُ القاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز» في الفصول التي ترجمها بـ «فصول شتى في أمر اللفظ والنظم. »(١) فظهر أن المقصودَ من صرفِهم الاهتمامَ إلى العناية بحالة الكلام اشتراطُهم أن يكونَ كلامًا فصيحًا بفصاحة كلماته في حدِّ ذاتها، وبفصاحة تراكيبها عند اجتماعها.

فأما فصاحةُ الكلمات فلأنها أجزاءُ الكلام، فتعين أن تكون الأجزاءُ فصيحةً ليكون مجموعُ الكلام فصيحا. ومعنى فصاحة الكلمات سلامتُها من تنافر الحروف، ومن الغرابة، ومن مخالفة قواعد اللغة المستَقْرَاةِ من استعمال العرب. وهذا ما يقتضيه تشبيهُ المؤلف الألفاظ بالجواهر والدرر؛ إذ لم يختلف أئمةُ البلاغة في أن من شرط كون الكلام فصيحًا أن تكون كلماتُه فصيحة، ولم ينكروا أن الألفاظ المفردة تتفاضل بمقدار تفاضلها في فصاحتها. ويظهر ذلك جليًّا في المترادفات، فلا يختلفون في أن لفظة أسد أحسن من لفظة فدوكس، وقد عابوا استعمال المتنبي ألفاظ القلقلة في قوله: فَقَلْقُلْتُ بِالْهُمِّ الَّذِي قَلْقَلْ المُحَلِّ الْحَسَلُ المَّسَا فَلاَ قِلْوَلَ الْحَسَلُ المَّسَا فَلاَ قِللَّ المُحَلِّ الْحَسَلُ المَّسَا فَلاَ قَلاً قِللَّ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْحَسَلُ المَّسَا فَلاً قِللَّ عَلَى عَلْمَ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ا

قال الشيخ في دلائل الإعجاز: "وقصارى تفاضل الكلمتين لا يكون أكثرَ من كون إحداهما مألوفة والأخرى غريبة وحشية، أو تكون حروف هذه أخف، وامتزاجُها أحسن، ومما يكدُّ اللسانَ أبعد. "(") وقال: "ومن المعلوم أن لا معنى لعبارات البلاغة والفصاحة والبيان التي يُنسب فيها الفضلُ والمزيةُ إلى اللفظ دون

⁽١) ص١٨٠ من دلائل الإعجاز. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٤٩-٢٥٧.

⁽٢) البيت هو السابع من قصيدة من أربعة عشر بيتًا قالها المتنبي في صباه. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٢٩٣٠.

⁽٣) صفحة ٣٦. – المصنف. ونصُّ كلام الجرجاني كما في نشرة الشيخ محمود شاكر: «وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضلَ الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظرَ إلى مكان تفعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية» إلخ. دلائل الإعجاز، نشرة شاكر، ص٤٤.

المعنى غيرُ وصف الكلام بحسن دلالته وتمامها، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين، وأحقُّ بأن تستوليَ على هوى النفس، وتنال الحظَّ الأوفرَ من قبل (القلوب. ولا جهة لاستكهال هذه الخصال غير أن يُوْتَى المعنى من الجهة التي هي أصحّ لتأديته ويُختارَ له اللفظُ الذي هو به أخصُّ وأحرى بأن يكسبه نُبلاً ويظهر فيه مزية. وهل يُتصوَّرُ أن يكون بين اللفظين تفاضلٌ في الدلالة حتى تكون هذه أدلَّ على معناها الذي وُضعت له من دلالة صاحبتها على ما هي موضوعةٌ له حتى يُقال إن رجلاً أدلُّ من فرس؟ فلذا لا تتفاضل الكلمتان المفردتان إلا بالنظر إلى المكان الذي تقعان فيه من نظم الكلام، ولا تجد أحدًا يقول هذه الكلمة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسنَ ملاءمةِ معناها لمعنى جارتها."(١) وقال: «فإذا تلاقت في النطق حروف تثقل على اللسان (ومثّله بأبيات التنافر الشديد والمتوسط)، فذلك وجه من وجوه التفاصل بين كلام على كلام، ولكن ليس المقصود أن يكون ذلك عمدة المفاضلة وهذا لا ضُرَّ به علينا."(1)

ولهذا فالذين لم يتعرضوا إلى محاسن الكلمات المفردة ما أرادوا عدم الالتفات إلى شرائط حسنها، ولكنهم استغنوا عنه بحصوله تبعًا لحصول شرائط فصاحة

⁽١) في نشرة شاكر: «ميل»، وتبدو أسعد بالسياق.

⁽٢) صفحة ٣٥. - المصنف. نشرة شاكر، ص٣٤ - ٤٤.

⁽٣) صفحة ٤٤. – المصنف. أورد المصنف كلام الجرجاني بتصرف واضح. أما الأبيات التي ذكر أن عبدالقاهر مثل بها، فهي مما أنشده الجاحظ لمحمد بن يسير الرياشي وغيره مستشهدًا به على التنافر بين الكلمات. كتاب دلائل الإعجاز، نشرة شاكر، ص٥٧-٥٩. والأبيات المقصودة هي قولُ الرياشي مخاطبًا ممدوحه أحمد بن يوسف:

الكلام ومحاسنه. ولكن المتأخرين من عهد السَّكَّاكي رأوا أن لا محيصَ عن الاعتداد بصفات الكلمة المفردة قبل دخولها في نظم الكلام، فجعلوا الفصاحة مشتركة الوقوع في المفرد وفي الكلام، لا سيها بعد أن وضحت المَحَجَّةُ وزالت الشبهةُ التي استنكرها عبد القاهر، وإن كانوا لا ينكرون أن فصاحة المفرد لا يُهْتَمُّ بها إلا من حيث أنه معرض للوقوع في الكلام، فآل الخلاف إلى اللفظ. وقد أشار المؤلف إلى الأمرين في قوله الآتي: «إِذْ كانت الألفاظ للمعاني بمنزلة المعارض للجواري.»(١)

وأصحابُ هذا المذهب لا يعبأون بالصنعة، ولا يتكلفون للمحسنات، ومنهم عبد القاهر، قال في أسرار البلاغة: «ولن تجد أيْمنَ طائرًا"، وأحسنَ أوَّلاً وآخرًا، وأهدَى إلى الإحسان، وأجلبَ للاستحسان، من أن ترسل المعاني على سجيتها، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ؛ فإنها إذا تُركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها. فأما أن تضع في نفسك أنه لا بدَّ من أن تجنس أو تسجع بلفظين مخصوصين، فهو الذي أنت منه بِعَرَضِ الاستكراه، وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم.»(٣)

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص٧.

⁽٢) «أيمن طائرًا»، أي أحسن أو أسعد حظًا، وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿ وَكُلَّ إِنسَنِ ٱلْزَمْنَهُ طَهِمُ أَو عُلُوا اللهِم، أو طَهِمُ أَو عُلُوا اللهِم، أو القرطاس الذي يُعيَّن فيه صاحب الحظ في عطاء أو قرعة لقسمة أو أعشار جزور الميسر، يقال: القرطاس الذي يُعيَّن فيه صاحب الحظ في عطاء أو قرعة لقسمة أو أعشار جزور الميسر، يقال: اقتسموا الأرض فطار لفلان كذا (...) وأصل إطلاق الطائر على هذا: إما لأنهم كانوا يرمون السهام المرقومة بأسهاء المتقاسمين على ضبر الشيء المقسوم المعدة للتوزيع، فكل من وقع السهم المرقوم باسمه على شيء أخذه. وكانوا يطلقون على رمي السهم فعل الطيران؛ لأنهم يجعلون للسهم ريشًا في قذذه ليخف به اختراقه الهواء عند رميه من القوس. فالطائر أُطلِق على الحظ من العمل مثل ما يطلق اسم السهم على حظ الإنسان من شيء ما.» تفسير التحرير والتنوير، ج٧/١٥، ص ٢٤-٤٧.

⁽٣) صفحة ١٠ طبع مجلة المنار. - المصنف. الجرجاني، أسرار البلاغة، نشرة شاكر، ص١٤.

وإليك تفسير مفرداتٍ من كلام المؤلف: "فِقَر" (بكسر ففتح اسم) جمع فقرة، وهي ما انعقد من عظام الصلب كالعُلبة، وأراد بها المفردات. و"الغرر" جمع غرة، وهي دارة بيضاء في جبهة الفرس، وهي من محاسن الخيل. وأراد بها محاسن الكلمات، والمعنى إن شروط محاسنها كشروط محاسن الجواهر في العقود أفراداً وتأليفا. و"الأغفال" جمع غُفْل بوزن قُفْل، وهو القدح من قداح الميسر الذي لم تجعل له علامة تدل على نصيب من يخرج له. وبذلك يظهر معنى قوله "فإذا وسم أغفالها"، حيث جعل الكلمة غير المنتخبة كالقدح الذي لا حظً له في القداح.

و «الأعطال» جمع عاطل، وهي المرأة التي لا حلية عليها، جعل الكلمة غير المنتخبة كالمرأة غير الحالية، فإذا انتخبت الكلمة للمعنى كانت كالمرأة الحالية. و «الشذور» جمع شَذرة، بفتح الشين وسكون الدال المعجمة، وهي اللؤلؤة، أو القطعة من الذهب غير المشَذّبة. و «العيّ» بكسر العين وتشديد الياء، العجز عن الكلام وأراد به هنا العجز عن تأليف الكلام في الترسل والإنشاء. و «الخطل» الكلام وأراد به هنا الخطأ في المعنى. و «اللحن» الخطأ في الألفاظ (بفتحين) خطأ الرأي، أراد به هنا الخطأ في المعنى. و «اللحن» الخطأ في عير معناه بإيرادها على خلاف الطريقة العربية، و «الخطأ» في الكلام أراد اللفظ في غير معناه الموضوع له لغة، دون قصد مجاز أو استعارة تدل عليها قرينة، كقول المسيّب بن على يصف جمله:

وَقَدْ أَتَـلاَفَى الْهَـمَّ عِنْـدَ احْتِضَـارِهِ بِنَـاجٍ عَلَيْـهِ الصَّـيْعَرِيَّة مُكْـدَمِ فَأَخطأ؛ إذ جعل للجمل الصيعرية، والصيعرية سمةٌ توسم بها النوق، ولذلك لما سمعه طرفه قال: «استنوق الجمل»، فسارت مثلا(۱).

⁽۱) الضبي: أمثال العرب، ص۸۲ (وفيه «أتناسى» بدل «أتلافَ»)؛ المرزباني: الموشح، ص۱۱۰ الخفاجي: سر الفصاحة، ص۲۰۱. قال الجوهري: «وفي المثل: استنوق الجمل، أي صار ناقة. يضرب للرجل يكون في حديث أو صفة شيء ثم يخلطه بغيره وينتقل إليه، وأصله أن طرفة بن العبد كان عند بعض ملوك العرب والمسيَّبُ بن عَلَس ينشده شعرًا في وصف جمل، ثم حوله إلى =

و «الجنف» (بجيم ثم نون مفتوحتين): الخروج عن جادة الطريق، وأراد به الخطأ في نظم الكلام على الأساليب العربية في التقديم والتأخير. ووقع في إحدى النسختين التونسيتين «حيف» (بحاء مهملة ومثناة تحتية)، وهو الظلم أو ظلم الكلام العربي لعدم إعطائه حقّه الذي رسمه له العرب، ولفظ جنف أحسن. و «الموج» اضطراب سطح الماء وتحركه، وهو من محاسن منظر الماء، و «الحواشي» الأطراف، وهي للماء شطوطه وحافات سواقيه. و «الرونق»، الحسن اللمعان.

• قال: «ومنهم مَنْ لَمْ يَرْضَ بالوقوف على هذا الحد فتجاوزه، والتزم من الزيادة عليه تتميم المقطع، وتلطيف المطلع، وعطف الأواخر على الأوائل، ودلالة الموارد على المصادر، وتناسب الفصول والوصول، وتعادل الأقسام والأوزان»(۱).

أي من البلغاء فريقٌ لم يقتنعوا لحسن الكلام بحسن ألفاظه وتركيبه بل ارتقى إلى طلب محاسن زائدة تتعلق بزيادة في تنميق الكلام ومحاسنه، وهي «تتميمُ المقطع» (٢)، أي حسن اختتام الرسالة والخطبة والقصيدة. فالمقطع اسم مكان القطع، أي قطع الكلام، أي ختمه وتنهيته. ومعنى تتميمه جعله تامًّا لا يترقب السامعُ شيئًا بعده، وهو أن يؤتى بها يؤذن بانتهاء الكلام كقوله تعالى: ﴿ هَنذَا بِلَكُمُّ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ عَلِيمُ اللَّهُ وَحِدُ وَلِيدً كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُ اللَّهُ اللَّهُ الساء: ١٧٦]، وقوله: ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُ الله الساء: ١٧٦].

⁼ ناقة، فقال طرفة: استنوق الجمل. " الجوهري: الصحاح، ج٤، ص١٥٦١. وذكر الفيروز آبادي أن المسيب بن علس أنشد بين يدي عمرو بن هند البيت المذكور، "وطرفة بن العبد حاضر، وهو غلام، فقال: استنوق الجمل، وذلك لأن الصَّيْعَرِيَّة من سهات النوق دون الفحول، فغضب المسيب وقال: ليَقْتُلنَّه لسانُه، فكان كها تفرس فيه. " القاموس المحيط، ج٣، ص٣٣٢ (فصل النون من باب القاف).

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص٦.

⁽٢) المصدر نفسه.

وأشهر أنواع المقطع الدعاء، إلا أنه لكثرة وروده في الرسائل سَمُجَ في الأذواق، فكان العدولُ إلى غيره أحسن، مثل التوريات بلفظ الكهال والختام، ومثل ما لا يبقى بعده مترقب للازدياد من الخير كقول الحريري في المقامة ٢٣: «فعاهدَني على أن لا أفوه بها اعتمد ما دمت بهذا البلد: [قال الحارث ابن هَمَّام:] فعاهدته معاهدة مَنْ لا يتأوَّل، ووفيت له كها وفَى السموأل»(۱)، وقوله في المقامة العاشرة: «فمزَّقْتُ رُقْعَتَهُ شَذَرَ مَذَرَ، وَلَمْ أُبُل أَعَذَلَ أم عَذَرَ»(۱). وهذا الشرط الذي ذكره المؤلف من استحسان المولَّدين، ولم يكن مرعيًا عند بلغاء العرب (۳).

قال: «وتلطيف المطلع» (3)، أي جعله لطيفًا، أي رفيقًا حسنًا أنيقًا؛ لأنه أول ما يقرع سمع السامع. قال ابن الأثير في الجامع الكبير: «وقد كان بعضُ علماء البيان يقول: أحسنوا -معاشر الكتاب- الابتداءات، فإنهن دلائل البيان» (6). ومن أهم ذلك الاحتراسُ من ألفاظ تُستكره عند السامع. وللعوائد أثرٌ في هذا الشأن، ولذلك قد ترى المولدين ينتقدون بعض فواتح القصائد بما كان مثله شائعاً عند العرب مثل ذكر البين والبلي.

وأحسنُ مطالع القصائد ما كان يلفت نظر السامع إلى ما بعده بأن لا يكون من المطالع المعتاد تكررُها في الشعر والنثر، فينبغي أن يكون المطلع عزيزاً غير مطروق، وذلك في الألفاظ المفتتَح بها، فإذا انضم إليها عزةُ المعنى فقد استوفى

⁽١) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٣٦ (المقامة الشعرية).

⁽٢) المصدر نفسه، ص١٠٦ (المقامة الرجبية).

⁽٣) قال ياسر المطيري: «فيه نظر، فإن المعلقات وغيرها فيها حسن ختام، وإن كان المراد كثرة عناية المولدين به، فحق.» شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، ص٨٣، الحاشية رقم ٢.

⁽٤) نشرة هارون، ج١، ص٦.

⁽٥) مخطوط بمكتبتي في ١٠٠ ورقة، وسيأتي ذكره في ترجمة صاحبه. - المصنف. ابن الأثير: الجامع الكبير، ص٣٥٥. وفيه: «وقال بعضُ علماء البيان...»

المطلع الحسن؛ فإن من المعاني المطروقة بكاء الديار الذي ابتكره امرؤ القيس، ومع ذلك تجد مطالع للنابغة في هذا المعنى لطيفة ومن أحسن المطالع قول عنترة: «هل غادر الشعراء من متردم»(١).

وعرف بإجادة المطالع أبو تمام والبحتري والمتنبي. وكذلك الأمر في الرسائل، مثل الرسالة الرقطاء للحريري. أما فواتح سور القرآن فقد وردت على أكمل الوجوه، بخلاف مطالع رسائل البديع والخوارزمي إذ التزما غالبًا افتتاحها بكلمة «كتابي»، ولعلهاجرت بها عادة الكتّاب في بلادهم.

«وَعَطْف الأَوَاخر على الأوائل»(٢)، أراد به ما يُسَمَّى عند المتأخرين ردَّ العجز على الصدر، ويسمى عند المتقدمين التصدير، وأمثلتُه كثيرة. ولفظ «عطف» في كلامه هو بالمعنى اللغوي، وهو الرجوعُ والميل، وليس المراد المعنى النحوي.

"ودلالة الموارد على المصادر" (")، أراد بها براعة الاستهلال، وهي أن يؤتى في أول الكلام بمعان فيها إيهاء إلى الغرض المقصود منه، فكأنه في أول كلامه وارد للهاء، وكأنه في آخر كلامه صادرٌ عن الماء. وهذا قسم من براعة المطلع التي سهاها المؤلف آنفًا "تلطيف المطلع". و «الموارد» جمع مورد، وهو مكان ورود المستقين، أي مجيئهم إلى الماء، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَذْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النّاسِيسَ قُونَ ﴾ إلى الماء، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَذْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النّاسِيسَ قُونَ منه عن الماء بعد السقي، قال تعالى: ﴿ قَالَتَ اللّا سَقِي حَتَى يُصَدِر الرَّعَاء ﴾ [القصص: ٢٣]. قال قس بن ساعدة:

 ⁽١) وهو مطلع المعلقة. القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص١١١؛ ديوان عنترة، ص١٨٢ (نشرة مولوي).

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص٦.

⁽٣) المصدر نفسه.

"وتناسب الفصول والوصول" (٢)، الفصول جمع فصل، والوصول (بالواو) جمع وصل، وكلاهما لقبٌ من الألقاب المصطلّح عليها عند علماء المعاني من أئمة البلاغة. فالفصل تركُ عطف جملة على جملة قبلها بأن يؤتى بالثانية مقترنة بحرف عطف، والوصل عطف إحدى الجمل على الأخرى. ولكل من الفصل والوصل مواقع بعضُها تتعين مراعاتُه وبعضُها تحسن مراعاتُه، وقد عُقِد لها بابٌ واسع في «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر وفي «المفتاح» للسكاكي (٣). وأتى المؤلف بصيغتي الجمع في الفصول والأصول باعتبار تعدد مسائل كل وصورها.

والمؤلفُ حشر هذا النوعَ في عداد الصناعة اللفظية نظرًا إلى كون الإتيان بالعاطف وعدمه لا يُغيِّر معنى الجملة غالبًا، وإنها هو وسيلةٌ من وسائل الإيضاح والإفصاح في العربية، فهو بمنزلة الإعراب(١٤)، فآل إلى حالة لفظية في نظم الكلام،

⁽١) البيت هو الثاني من مقطوعة من خمسة أبيات من مجزوء الكامل، وتمامها:

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص٦.

⁽٣) انظر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٢٢-٢٤٨؛ السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٥٧-٣٩٩ (نشرة هنداوي).

⁽٤) نبهت بهذا على أن الإعراب ليس ما يتوقف عليه فهمُ معنى الكلام، بل تتوقف عليه سرعةُ الفهم، وهو مبدأ لفصاحة الكلام العربي، وقد أخطأ من قال من المتأخرين -يزعم عدم الحاجة لعلم النحو-:

وإن كانت مراعاتُه ترتبط بمراعاة موقع معنى الجملة من معنى التي قبلها، فملاحظةُ موقع الجملة شرطٌ في مراعاة الفصل والوصل في علم المعاني. فلأن مسائله ليس لها شائبةُ اندراج في مسائل علم البيان، ولا في مسائل علم البديع، كان علمُ المعاني أولَى بضمها، وهي بالفصاحة أعلق. وينبغي أن يُنتبهَ لهذا الصنيع الذي صنعه المرزوقي بتدقيقه، وسيأتي ذكرُ الفصول والوصول في عيار التحام أجزاء النظم.

"وتعادل الأقسام"(١)، يريد بتعادل الأقسام ما يسمى عند الأدباء بصحة التقسيم، ثم مقابلة كل قسم من المعاني المتحدَّث عنها بقسميه، وعدم الغفلة عن ذلك ولا التخليط فيه.

وقد قال المؤلف لما ذكر المقابح: «أو يكون في القسم أو التقابل أو التفسير فساد» (٢) واعلم أن هذا مبحثٌ عظيم من مباحث علم الخطابة تكثر الحاجةُ إليه فيها، ومنزعٌ دقيق من منازع صناعة الترسُّل وصناعة الشعر، وتفصيله في كتب البديع ونقد الشعر. و «التعادل» التكافؤ، أي لا يكون بعضها أوفر في الذكر. و «تعادل الأوزان» ظاهر أن ليس مراده بالأوزان أوزان الشعر؛ لأن كلامَه هنا على شرائط الاختيار في الكلام المنثور، ولأن حقيقة الشعر مشروطةٌ بتعادل أوزان. وسيجيء كلامُه على ذلك بالنسبة للشعر في ذكر الباب الخامس من الأبواب السبعة التي جعلها عمودَ الشعر، ولذلك لم يَعُدَّ هناك تعادلَ الأوزان، وإنها ذكر إتمامَ أجزاء النظم.

ولم أر من سبقني إلى التنبيه على هذه الخصوصية لعلم النحو. - المصنف. قلتُ: استفحل الهجوم على مسألة الإعراب خصوصًا وعلى النحو عمومًا بين دعوات للتجديد والتطوير مقتصدة ودعاوى بالنقض والإنكار جاهرة متجاسرة. وقد تصدى لذلك كله المنافحون عن هوية العربية وأصالة نحوها ومكانة الإعراب منه، على تباين بينهم في مناهج المناظرة وطرائق المحاججة. ومن أمتع ما قرأت في ذلك كتاب «العربية والإعراب» لعبد السلام المسدى الصادر سنة ٢٠١٠، فلله دره من محقق أريب.

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص٦.

⁽٢) المصدر نفسه.

وإنها أراد بتعادل الأوزان هنا تساوي سموط الأسجاع -وهي المسهاة بالقرائن- التي تنزل من الكلام المسجوع منزلة المصاريع للشعر، فتعادُلها بأن تكون متساوية المقدار في النطق معتدلة فيه. وذلك أصلُ السجع، وبمقدار تساويه تتفاوت أقدارُ الكُتّاب. مثال المعتدل التام قول الحريري في المقامة الثالثة: «وأودَى الناطق والصامت، ورثى لنا الحاسد والشامت»(۱). ومن هذا القبيل قولُ المؤلف في صدر هذه المقدمة حسبها في النسخة التونسية: «وهو مستودع آدابها، ومستحفظ أنسابها، ونظام فخارها عند النفار، وديوان حجابها عند الخصام.»(۲)

وقد يكون بينها تفاوتٌ قليل، كقول الحريري في المقامة التاسعة والعشرين:
«[قال الحارث بن همّام:] ألجأني حكمُ دهر قاسط، إلى أن أنتجع أرضَ واسط.» (٣) ولا يجوز التفاوتُ الكثير بين القرينين وبالخصوص إذا كانت القرينة الأولى أطول من الثانية. ومما يندرج في تعادل الأوزان أن تُقابَل زنة اللفظ بمثلها في صيغة الاشتقاق من فعل أو وصف، كقوله تعالى: ﴿ قُلُ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّما آَضِلُ عَلَى نَفْسِينَ وَإِنِ الشَّتقاق من فعل أو وصف، كقوله تعالى: ﴿ قُلُ إِن ضَلَلْتُ المَّتِلَ عَلَى نَفْسِينَ وَإِن المَّتَدَيْتُ فَيِما يُوحِي إِلَى رَقِت ﴾ [سبأنء]، فقوبل ضللت باهتديت، وهما فعلان ماضيان، وقوبل أضل بيوحي، وهما فعلان مضارعان. ومن تعادل الأوزان قولُ الحريري في المقامة الأولى: «وهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر وعظه.» (٤) وكلُّ هذا معدودٌ من المحسنات اللفظية، فلا يصير البليغُ إليه إلا حيث لا يُوجد ما يقتضي خلافه من جهة المعنى البلاغي، ويُراعَى قريبٌ منه في سموط الترسل غير المسجوع.

وإنها حشر المؤلفُ هذا في عداد الخصائص العائدة إلى الألفاظ؛ لأن الكاتب يغير ترتيبَ المعاني في سجعه تغييرًا يهيء لموافقة هذا الأسلوب اللفظي، فكان بسبب

⁽۱) الحريرى: مقامات الحريرى، ص٣٣.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۳.

⁽٣) الحريري: مقامات الحريري، ص٢٩٣.

⁽٤) المصدر نفسه، ص١٨.

ذلك عملاً لأجل دقائق من حسن اللفظ يدل على قوة المنشئ في سجعه، وكذا القول في الترسل.

- «والكشف عن قناع المعنى بلفظ هو في الاختيار أوْلَى حتى يطابق المعنى اللفظ، ويسابق فيه الفهمُ السمعَ»(١)، قال عبد القاهر في دلائل الإعجاز: «وتختار للمعنى اللفظ الذي هو به أخص وأحرى بأن يُكسبَهُ نُبلاً ويظهر فيه مزية.»(٢)
- «ومنهم مَنْ ترقَّى إلى ما هو أشق وأصعب فلم تقنعه هذه التكاليف في البلاغة حتى طلب البديع من الترصيع والتسجيع والتطبيق والتجنيس»^(٣)، وهذه ألقابٌ لأنواع من البديع لا تعسر على الناظر بمراجعة مباحثها من علم البديع.

"وعكس البناء في النظم" (٤)، يريد بالنظم انتظامَ الكلام لا مقابلَ النثر، كما لا يخفى. وهذا النوع [هو] المحسن البديعي المسمَّى "ما لا يستحيل بالانعكاس" (٥)، كقول العماد الكاتب للقاضي الفاضل وقد مر عليه راكبًا فرسًا: "سِرْ فلا كبَا بك

⁽۱) نشرة هارون، ص٦.

⁽٢) صفحة ٣٥. – المصنف. وتمام كلام الجرجاني: "وتختار له (أي للمعنى) اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشفُ عنه وأتَمُّ له، وأحرَى بأن يُكسبه نُبلاً ويُظهر فيه مزية». دلائل الإعجاز، نشرة شاكر، ص٤٣.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٦.

⁽٤) المصدر نفسه.

⁽٥) كذا سهاه الحريري حيث قال: «وثُبنا نحنُ إلى استثارة مُلَح الأدب وعيونه، واستنباط معينه من عيونه، إلى أن جُلْنا فيها لا يستحيلُ بالانعكاس، كقولك: ساكب كأس»، وسهاه «المقلوب المستوي». وقد عده المصنف من بدائع الإعجاز في قوله تعالى: ﴿كُلُّ فِي فَلَكِي يَسْبَحُونَ ﴿تَ ﴾ [الانبيه: ٣٣]. مقامات الحريري، ص ١٥٩ (المقامة المغربية)؛ مفتاح العلوم، ص٤٢ (نشرة هنداوي)؛ تفسير التحرير والتنوير، ج٨/١٧، ص ٢١-٦٢. و «ما لا يستحيل بالانعكاس» أو «المقلوب المستوي» هو الذي لا يتغير نطقُه ومعناه؛ فعبارة «كل في فلك» في الآية إذا قلبت فقرئت معكوسة من آخرها إلى أولها لا يلحقها أي تغيير، لا في النطق ولا في المعنى. وقال ابن عاشور: «ولم يذكروا منه شيئًا وقع في كلام العرب، فهو من مبتكرات القرآن. » (وانظر مثالاً له في الحاشية الآتية).

الفرس»، فأجابه الفاضل -وقد فطن لما في كلامه من البديع- فقال: «دام علا العماد»(١). ومن أحسنه في الشعر قولُ الأرجاني:

مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ لِكُ لِلَّهِ هَوْلٍ وَهَ لِ كُلِّ مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ (٢) وَهَ لِكُ لِّ مَوَدَّتُ لُهُ تَ لُومُ (٢) ومن أحسنه رسالة البديع الهمذاني المثبتة في مجموعة مراسلاته (٣).

"وتوشيح العبارة بألفاظ مستعارة" فلله المؤلف جانب الحسن اللفظي هنا على الخصوصية المعنوية، فعد هذا في المحاسن اللفظية، جريًا على طريقة كثير من الأدباء وأهل البديع، وهي طريقة المتقدمين من الأدباء الذين دوّنوا أصول الأدب قبل أن يُميَّز علمُ البلاغة بالتدوين بعناية الشيخين عبد القاهر والسكاكي. وإلى هذا أشار الخطيبُ القزويني في قوله: "وبعضُهم يسمي العلومَ الثلاثة علمَ البديع" أفي بديعيته بقوله:

⁽۱) نقل المؤرخ ابن إياس في ترجمة العهاد الأصفهاني (۱۹-۹۹ههـ)، أن القاضي عبدالرحيم بن على ابن محمد اللخمي (۲۹-۹۹ههـ) – المعروف بالقاضي الفاضل – مر على العهاد وهو راكب، فقال له: «دام عُلا العهاد، فأجابه العهاد على الفور: سِرْ فلا كبّا بك الفرس.» ثم قال ابن إياس: «وهذا النوع يُقرأ طردًا وعكسًا، وهو عزيز الوقوع». ابن إياس الحنفي المصري، محمد بن أحمد: من بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۲۰)، ج۱، ص۲۰۸. ومعنى كلامه –وهو محل الشاهد – أن قول القاضي الفاضل: «دام عُلا العهاد» يُقرأ من اليمين ومن اليسار بنفس النطق سواء بسواء، وكذلك قول العهاد الأصفهانى: «يرْ فلا كبّا بك الفرس».

⁽٢) البيت من قصيدة قالها الشاعر يعتذر ويمتدح ذا منصب. ديوان الأرجَّاني، نشرة بعناية قدري مايو (٢) البيروت: دار الجيل، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج٢، ص٢٦٣.

⁽٣) طبع مطبعة الجوائب بالأستانة صفحة ٣٨.

⁽٤) نشرة هارون، ج١، ص٦.

⁽٥) وتمام عبارته: «وكثير من الناس يسمي الجميع [يعني الفنون التي يُحترز بها عن الخطإ وعن التعقيد المعنوي ويعرف بها وجوه تحسين الكلام] علم البيان، وبعضهم يسمي الأول علم المعاني، والثاني علم البيان، والثلاثة علم البديع.» الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٢٢.

⁽٦) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي بكر ابن محمد بن أبي الخير، عز الدين الموصلي، الفقيه الحنبلي، نزيل دمشق، توفي سنة ٧٨٩ه. له بديعية في مدح الرسول الله شرحها بشرح سياه: «التوصل بالبديع إلى التوسل بالشفيع.»

دَعِ المَعَاصِي فَشَيْبُ الرَّأْسِ مُشْتَعِلٌ بِالاسْتِعَارَةِ مِنْ أَزْوَاجِهَا العُقُمِ (١)

«إلى وجوه أُخر تنطق بها الكتب المؤلفة في البديع فإني لم أذكر هذا القدر إلا دلائل على أمثالها ولكل مما ذكرته وما لم اذكره رسم من النفوذ والاعتلاء بإزائه ما يضاده فيسلم للنكوص والاستفال»(٢)،

أي بحيث يرتفع شأن الكلام في الحسن والقبول بمقدار مراعاة هذه الخصائص والمحاسن، وينحط بإهمال ذلك في مواقع مراعاته انحطاطاً بمقدار الإهمال.

• «فأكثرُ هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ؛ إذ كانت للمعاني بمنزلة المعارض للجواري، فأرادوا أن يلتذَّ السمعُ بها يدرك منه ولا يمجه، ويتلقاه بالإصغاء والإذن له فلا يحجبه» (٣)،

أشار بقوله «فأكثر هذه الأبواب لأصحاب الألفاظ» إلى أن بعضها يتجاذبه الجانبُ المعنوي مثل الفصول والوصول، ومثل توشيح العبارة بالاستعارة كما أشرنا إليه هنالك. و «المعارض» جمع مِعْرَض بوزن منبر، وهو الثوب الذي تتجلى فيه الجاريةُ حين تتعرض للبيع، وهذا تشبيهٌ طريف. وقد تبعه فيه عبد القاهر، قال في دلائل الإعجاز: «أو يجعلون المعاني كالجواري، والألفاظ كالمعارض لها»(٤). وأشار

⁽۱) البيت هو التاسع من بديعية عز الدين الموصلي. انظر: ابن حجة الحموي وآخرون: البديعيات الخمس في مدح النبي المختار والصحابة الكرام (مصر: مطبعة المعارف، ۱۸۹۷)، ص١٦؛ ابن معصوم المدني، السيد علي صدر الدين: أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر (النجف: مطبعة النعمان، ط١، ١٣٨٨/ ١٩٨٨)، ج١، ص٢٩٧.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص٦.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٦-٧. وفيها «وأكثر هذه الأبواب»، بالواو بدل الفاء.

⁽٤) صفحة ١٩١. – المصنف. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، ط٣، ١٤١٣// ١٤٩٣)، ص٢٦٣.

المؤلف بالتقييد في قوله: "إذ كانت المعاني بمنزلة المعارض للجواري" (١)، إلى أن البلغاء الذين صرفوا همتَهم في اختيار الكلام البليغ إلى جانبه اللفظي ما أرادوا حالة مفرداتِ الألفاظ، ولكن أرادوا حالة الكلام المؤلّف كيف تبرز حين تأليفه، والمؤلّف ينحو بهذا إلى ما تقدم مما حققه عبد القاهر.

• «وقد قال أبو الحسن ابن طَباطَبا في الشعر: هو ما إن عَرِيَ من معنى بديع لم يعر من حسن الديباجة، وما خالف هذا فليس بشعر» (٢)،

ساق المؤلف كلام ابن طباطبا حجةً على أن العناية باللفظ هي في الدرجة الأولى عند كثير من أهل الأدب، بحيث إن حسن الديباجة اللفظية يجعل الكلام مقبولاً ولو كان عَرِيًّا من معنى بديع؛ إذ قد يعرى البيتُ أو أكثر من القصيدة، والسطرُ أو أكثرُ من الرسالة، عن معنى بديع فيكسوه الكلامُ بحسنه حسناً يعتاض به عن حسن المعنى. وكلام أبي الحسن وإن خصه بالشعر، فهو منطبِقٌ على النثر لا محالة، كما أشار إليه المرزوقي بسوق كلام أبي الحسن عقب ما تقدم، ثم تقييده بقوله «في الشعر».

وأبو الحسن ابن طباطبا هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا ابن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن -أيضًا - ابن علي بن أبي طالب. وطباطبا (بفتح الطاء مكررًا) لقب أُلصِقُ بجد جده إبراهيم بن إسماعيل؛ لأنه كان يلثغ في القاف بجعله طاء وطلب يوماً غلامه أن يأتيه بثيابه فأتاه بدراعة فقال «لا طباطبا» يعني قباقبا.

وأبو الحسن شاعر مفلق، وعالم محقق. ولد بأصبهان، وتوفي بها سنة ٣٢٢هـ. كان مشهورًا بالفطنة وصحة الذهن، وله كتاب «عيار الشعر» وكتاب «تهذيب الطبع» وكتاب «العروض» وكتاب «المدخل في معرفة المعمَّى من الشعر» وكتاب في

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص٧.

⁽٢) المصدر نفسه.

تقريظ الدفاتر. كان ابن المعتز يلهج بذكره، وله شعرٌ كثير، ترجمه ياقوت في «إرشاد الأريب» (١). ومن شعره البيتُ الذي فيه التشبيهُ اللطيف، وهو:

لاَ تَعْجَبُ وا مِنْ بِلَى غِلاَلَتِ مِ قَدْزَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى القَمَ رِ (٢)

• «ومِنَ البلغاء مَنْ قصد فيها جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادةُ المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله أو مثله، وهم أصحاب المعاني»(٣)،

هذا انتقالٌ إلى الطريقة الثانية من طريقتَيْ البلغاء في عهاد فضيلة الكلام، وهي طريقةُ الذين صرفوا الاهتهامَ الأول إلى المعاني التي يريد البليغُ التعييرَ عنها. وأنت تعلم أن مقصودَهم الذي يرمون إليه هو مصرفُ الاهتهام الأول، على نحو ما قدمنا في تقرير مذهب أصحاب الجانب اللفظي. وسنذكر المرادَ بـ «المعنى» عند شرح قول المرزوقي: «إنهم كانوا يحاولون شرفَ المعنى وصحتَه.» (3)

⁽١) انظر: الحموي: معجم الأدباء، ج٥، ص ٢٣١٠-٢٣١٧.

⁽٢) البيت دون نسبة في: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٣٠٥؛ والأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج٢، ص٧٣٧؛ السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢١٧ و ٤٩٦٥ (نشرة هنداوي)؛ الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٢١٧؛ الجرجاني: الإشارات والتنبيهات، ص٢١٧؛ النويري: نهاية الأرب، ج٧، ص٤٩. وهو لابن طباطبا في: العبادي: معاهد التنصيص، ج١، ص١٧٩. قال العبادي في الشاهد المذكور: «ورأيته بلفظ: قد زر كتانها على القمر»، وذكر أنه ثالثٌ للبيتين الآتيين:

يَا مَنْ حَكَى المَاءُ فَرْطَ رِقَّتِهِ وَقَلْبُهُ فِي قَسَاوَةِ الحَجَرِيرِ يَا لَيْتَ حَظِّي كَحَظَّ ثَوْبِكَ مِنْ جِسْمِكَ يَا وَاحِدًا مِنَ البَشَرِ

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٧.

⁽٤) المصدر نفسه، ج١، ص٩.

• «فطلبوا المعاني المُعْجِبة من خواص أماكنها وانتزعوها جزلةً عذبة حكيمة طريفة، أو رائقة بارعة فاضلة كاملة، أو لطيفة شريفة زاهرة فاخرة. وجعلوا رسومَها أن تكون قريبة التشبيه، لائقة الاستعارة، صادقة الأوصاف، لائحة الأوضاح، خَلابة في الاستعطاف، عطافة لدى الاستنفار، مستوفية لحلولها عند الاستهام من أبواب التصريح والتعريض، والإطناب والتقصير، والجد والهزل، والخشونة والليان، والإباء والإساح، من غير تفاوت يظهر في خلال إطباقها، ولا قصور ينبع من أثناء أعاقها، مبتسمة من مثاني الألفاظ عند الاستشفاف، محتجبة في غموض الصِّيان لدى الامتهان، تعطيك مرادك إن رفقتَ بها وتمنعك جانبَها إن عَنُفْتَ معها» (١)،

أشار بكلامه هذا إلى تحقيق الجانب الذي يكون من شرف المعاني، ليُريك أنْ ليس المرادُ بصرف العناية إلى المعاني أن تكون معاني الكلام كلَّها من الحق والموعظة أو العلم؛ فإن ذلك لا يتأتَّى في كلِّ كلام، ولا يقتضيه كلُّ مقام، وإن أكثر شعر العرب في الجاهلية بمعزل عن ذلك. وإنها المرادُ أن المعاني التي يجيش بها الخاطرُ وترددت وهي المعاني الأصلية من أغراض التخاطب وغيره - إذا جاش بها الخاطرُ وترددت في النفس، يكون حقًا على البليغ أن يصورَها معاني فائقةً من مجاز، أو تشبيه، أو إيجاز، أو تلميح، أو تمليح، حتى إذا أُديّتْ بالكلام أبرزت الفاظها صورًا من الحقائق والكيفيات العقلية تقع في نفوس السامعين مواقع الإعجاب أو الاستحسان، فإنك إذا افتقدت قول كُثيِّر:

وَمَسَّحَ بِالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ وَلاَ يَنْظُرُ الغَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحُ وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ المَطيِّ الأباطحُ(٢) ولَــَّا قَضَـيْنَا مِـنْ مِنَّـى كُـلَّ حَاجَـةٍ وَشُدُتَّ عَلَى حُـدْبِ اللَهَارِي رِحَالُنَا أَخَــذْنَا بِــأَطْرَافِ الأَحَادِيــثِ بَيْنَنَــا

المصدر نفسه، ص٧-٨.

⁽٢) اختُلِف في نسبة هذه الأبيات، فقيل هي لكثير عزة، وقيل لزياد ابن الطثرية، وقيل للمضرب عقبة ابن كعب، وقيل لكعب بن زهير، ولم يذكرها في الأغاني فيها ساقه من شعر كثير، وذكرها ابن =

-وهذا معدودٌ من أجود الشعر- لم تجد في أصل معناه أكثرَ من أنا فرغنا من الحج، فركبنا راجعين ونحن نتحدث على مطيِّ الرواحل. ولكنك تجده أفاد هذا المعنى بأفانين من التصوير المعنوي وتشخيص الأحوال ما إن سمعه السامع اهتز له إعجابًا، وتحرك لاستزادة سماعه طِلابا.

وكان من أصحاب هذا المذهب ابن الأثير (١) في كتابه الجامع الكبير إذ يقول: «ينبغي أن يستيقن المؤلف [ويتحقق] أن المعاني أشرف من الألفاظ؛ والدليل على ذلك [ما أذكره: وهو أنا] لو خَلَعْنا هذه الألفاظ من دلالتها على المعاني لما كان شيءٌ منها أحق بالتقديم من شيء، بل كانت بمنزلة أصداء الأجسام والأصوات الناشئة عنها. ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن هذه الصناعة من النظم والنثر التي يتواصفها البلغاء بينهم، وتتفاضل بها مراتبُ البلاغة، إنها هي شيءٌ يستعان عليه بتدقيق الفكرة وكثرة الروية. ومن المعلوم أن الذي يُستخرج بالفكر ويُنعم فيه النظر، إنها

⁼ قتيبة دون نسبة، وذكر أبو تمام البيتين الأول والثالث منها ولم ينسبها، وساق الشريف المرتضى البيت الثالث ولم ينسبه. انظر: ديوان كثير عزة، ص٢٥٠ الدينوري: الشعر والشعراء، ص٤١٠ الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: كتاب الوحشيات: الحياسة الصغرى، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧)، ص١٩٨٧ الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج٢، ص٢٠٣. وقد أثبتنا الأبيات وفقًا لما جاء في المصادر المذكورة، ففي البيت الثاني كها ذكره المصنف جاءت عبارةُ «صهب» بدل «حدب»، كها أضيف حرف الواو في أول البيت الثالث. قال ابن قتيبة معلقًا: «ضرب منه (أي من الشعر) حسن لفظه وحلا، فإذا فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى»، ثم ذكر الأبيات.

⁽۱) هو الوزير نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثير، الجزري، الموصلي، [ولد سنة ٥٥٨ و] توفي سنة ٧٣٧. من أئمة الأدباء والكتاب، له كتاب «المثل السائر» مشهور مطبوع، وكتاب «الجامع الكبير في صناعة المنظوم [من الكلام] والمنثور»، ذكره صاحب كشف الظنون، ويظهر أنه ألفه بعد «المثل السائر»؛ لأنه لم يذكره في كتاب «المثل السائر»، مع أنه ذكر كتابًا آخر له سهاه «الوشي المرقوم في حل المنظوم». وهذا الجامع الكبير أخصر من المثل وأقل شواهد، ولكنه قد يكون أكثر منه قواعد، فلعله قصد منه تهذيب الفن والإقلال من انتشاره، وهو يقع في زهاء ثلث حجم المثل السائر. وهو عزيز الوجود، وفي مكتبتي نسخة منه نسخت سنة ٦٦٧، وهذه المسألة التي ذكرناها هنا هي مما لم يذكره في «المثل السائر». - المصنف.

هو المعنى دون اللفظ؛ لأن اللفظ يكون معروفًا عند أرباب صناعة التأليف دائرًا فيها بينهم، والمعنى قد يُبتدع فيذكر المؤلف معنىً لم يسبق إليه» إلخ (١).

فمعنى قول المرزوقي: «مَنْ قصد فيها جاش به خاطرُه إلى أن تكون استفادة المتأمل له والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله»، أن أهلَ هذا المذهب يصرفون أكبر اهتهامهم عند قصدهم إفادة المعاني الأصلية إلى أن يودعوها في صور من المعاني البيانية تفيد متأمِّلَها معاني جمةً ليس كلُّ معنى منها مستفادًا من جملة أو عبارة، بل يُستفاد الكثيرُ منها من الجملة الواحدة، وذلك بحسن التوصيف بتشبيه قريب واستعارة لائقة.

وسيشير المؤلّف إلى ما يحاوله البلغاء من ذلك بكناية وتعريض وضرب للأمثال، وبمراعاة تأثر السامعين على حسب اختلاف طبقاتهم، وتنوع مقامات خطابهم بها يناسب تلك المقامات من التصوير من خشونة أو رقة، ومن جِدٍ أو مزح، ومن تصريح أو رمز. ويحصل بذلك الإيجازُ الذي هو زينةُ كلام البلغاء كها قيل «لمحة دالة»، مما لو جُعل لكل مراد منه لفظُ أو جملةٌ لطال الكلام، وفاتت براعةُ مؤلفه، وضاعت فطنةُ متأمّله أو تساوت درجاتُها. فإذا نظرتَ إلى قوله تعالى: ﴿وَاشَتَعَلَ الرَّأَشُ سَيَبًا ﴾ [مريم:٤]، وجدت التصور المفاد من كلمة اشتعل مغنيًا عن أن يُقال شاب شعر رأسي دفعةً واحدة، ولم يترك الشيبُ منه شيئًا، كالنار إذا التهبت في الحطب، فتصوير الاشتعال أفاد ذلك كلّه.

وأما معنى مفردات كلام المرزوقي فقوله جاش فاض، والخاطر الذهن باعتبار جولته في المعاني، فكأنه يخطر في خلالها أي يمشي. ومقصود المرزوقي أنه نشأت في نفسه المعاني التي أراد إفادتها ثم جالت في نفسه حتى تمكنت ووضحت، فشبه ذلك التمكن بالجيشان وهو غليان القدر.

⁽١) في الورقة ٣١. - المصنف. ابن الأثير: الجامع الكبير، ص١٩٢ (وما بين الحاصر تين لم يورده المصنف).

وقوله «من آثار عقله» متعلِّقٌ «باستفادة»، وقوله «ومثله» هو غير مضبوط في النسخ التي بين أيدينا أو ينبغي أن يضبط بضمتين جمع مثال يعني أن يعتني بتصوير المعاني أكثر من عنايته بالقول والإيضاح بالأمثلة. وقوله «رسومها» (براء في أوله) جمع رسم، وهو ما يُعرف به الشيء. وأصله رسم الدار، وفي النسختين التونسيتين ونسخة الآستانة ونسخة دار الكتب وسومها (بواو في أوله)، وهو جمع وسم وهو العلامة.

وقوله: «من غير تفاوت يظهر في خلال أطباقها ولا قصور ينبع من أثناء أعهاقها»: الأطباق بفتح الهمزة جمع طبق (بفتحتين)، وقد تقدم في شرح قوله «لا يطابقه». وأراد بالتفاوت تفاوت الإفادة في ذلك التصوير بين ما يفيده بعض فقر الكلام و[ما] ويفيده بعض آخر، أي بأن تكون المعاني متوازنة فلا يوضع المعنى الشريف بإزاء المعنى السخيف. و «القصورُ» العجز عن الوصول إلى ما حقَّه أن يصل إليه، وهو مشتق من قِصَر القامة، أي قلة الامتداد في الأشياء بها يقتضيه كهال أنواعها. وشبه القصورَ الظاهر أثرُه بهاء نابع بجامع الظهور وأثبت له النبع على طريقة الاستعارة المكنية، وهو من تشبيه المعدوم المتخيَّل بالموجود، مثل تشبيه اللؤم في بيت حسان:

لَوْ أَنَّ اللُّومْ صُوِّرَ كَانَ عَبْدًا قَبِيحَ الوَّجْهِ أَعْوَرَ مِنْ ثَقَيف (١)

ومناسبة الأعماق للنبع ظاهرة، فتكون ترشيحًا لا استعارة. وأراد بالمبتسمة أنها تكشف عما تحجبه كشفًا حسنًا، كما يكشف الابتسامُ عن محاسن الثغر. ومثاني الألفاظ هي التراكيب؛ لأن الكلمات تُثَنَّى فيها، أي تُكرَّر، ومنه سميت الفاتحة المثاني.

⁽۱) البيت هو الأول من ثلاثة من بحر الوافر يهجو فيها الشاعر المغيرة بن شعبة. ديوان حسان بن ثابت، ص١٦٧.

و «الاستشفاف» هو نظر المتأمل، وفي إحدى النسختين التونسيتين الاستسعاف أي طلب الإسعاف أي قضاء المطلوب فعلى هذه النسخة يكون الابتسام تمثيلاً بحالة سرور الكريم عند ملاقاة العفاة كها قال الشاعر: «تراه إذا ما جئته متهللاً» (١٠).

و «الاحتجاب» تمثيلٌ للمعاني بالنسوة يحتجبن ممن قد يستخف بهن في مواقع صونهن فقوله «لدى الامتهان» أي لدى إرادة الامتهان. وأما قوله «تعديك مرادك»، فهو تمثيلٌ آخر مثل فيه المعاني بالناقة الكريمة لا تَدِرُّ إلا بالإبساس؛ أي برفق الحالب بها، فإذا رفق بها مكنته ودرَّت وإن اشتدَّ عليها منعت، قال بشار: «والدَّرُّ يَقْطَعُهُ جَفَاءُ الحَالِب» (٢).

• «فهذه مَنَاسِبُ المعاني لطلابها، وتلك مناصبُ الألفاظ لأربابها» (٣)،

الإشارة بـ «هذه» إلى الصفات المذكورة قريبًا، و «تلك» إشارة للبعيد، وهو الصفات المذكورة سالفًا؛ لأنها بَعُد ذكرُها. و «المناسب» (بفتح الميم) جمع مَنْسَب (بفتح الميم وفتح السين)، وهو مصدر ميميٌّ لنسبه ينسبه إذا ذكر نسبه. وغالبُ إطلاق ذلك في ذكر الأنساب الشريفة. أي: فهذه الصفاتُ التي ذكرتها قريبًا هي

كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ كَانَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ كَانَّكَ الْأَبِ هَوَامِلُهُ عَلَيْ اللهُ مَوَامِلُهُ فَي اللهُ مَا البَابَ حَتَّى يَا أَتِي الجُهُ وعَ قَاتِلُهُ لَجَدَادَ مِرَكاء اللهَ مَسائِلُهُ مَسائِلُهُ مَسائِلُهُ

تَ رَاهُ إِذَا مَ إِنَّا مَ إِنَّا مَ إِنَّا مَ إِنَّا مَ الْجِنْدَ فَ مُ اللَّهُ مُ اللَّهُ مُ اللَّهُ اللَّهُ وَرَى الجُنْدَ والأَعْرَابَ يَعْشَوْنَ بَابَهُ إِذَا مَ الْآنَ وَرْحَبًا اللَّهِ فَاللَّهُ قَالَ: مَرْحَبًا اللَّهُ فَاللَّهُ مَرْحَبًا اللَّهُ فَاللَّهُ مُ اللَّهُ مُن مُرَحَبًا فَا لَمُ اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّالَةُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّ

(٢) هذا عجز بيت من قصيدة من بحر الكامل أنشأها بشار في النسيب بحبيبته حمدة المكناة بأم محمد، وصدره: «وإذا جفوْتَ قطعتُ عَنْكَ مَنَافِعِي». ومطلع القصيدة:

لَـيْسَ النَّجَاحُ مَعَ الحَرِيصِ النَّاصِبِ

خَفِّ ضْ عَلَى عَقِبِ الزَّمَانِ العَاقِبِ ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٩١-١٩٢.

⁽١) هذا صدر بيت من شعر من البحر الطويل قاله زهير بن أبي سلمي في وصف كريم، ومنه:

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٨.

صفاتُ المعاني الشريفة الأصلية، فهي للمعاني كالأنساب للناس، فمَنْ طلب المعاني الشريفة فليتوخَّ منها الصفاتِ التي ذكرتها.

و «المناصب» جمع مَنْصِب (بفتح الميم وكسر الصاد)، وهو مكانُ النصب، أي رفع الشيء وإظهاره، ومنصب المرء شرفه ورفعته. أي: الصفات التي ذكرتُها سالفًا هي مظانُّ شرف الألفاظ، فمن كان من أرباب الألفاظ -أي المعتنين بها- فليبحث عن انطباق تلك الأوصاف عليها. وبَيْن المناسب والمناصب في كلامه الجِنَاسُ المحرَّف (١).

- 1-

• «ومتى اعترف اللفظُ والمعنى فيها تَصُوبُ به العقول، فتعانقا وتلابسًا، متظاهرين في الاشتراف وتوافقا، فهناك يلتقي ثَريَا البلاغة فيُمْطرُ روضُها، ويُنشر وشيئها، ويتجلَّى البيانُ فصيحَ اللسان، نجيحَ البرهان، وترى رائدَيْ الفهم والطبع متباشرَيْن، لهما من المسموع والمعقول بالمسرح الخصب والمَكْرع العذب»(٢)،

تخلص المرزوقي في هذا الكلام إلى مقام الحكم بين مذهب أهل الألفاظ ومذهب أهل المعاني، فبين أنه لا يتم للكلام حسنه وبلاغته إلا باجتهاع شرف لفظه وشرف معانيه. واعتراف اللفظ والمعنى هو توافقُها وتآلفُها، كالشخصين اللذين يعرف أحدُهما الآخر ويألفه. و«تصوبُ» تمطر، والصَّوب المطر. ويقال صَوب المزن، أي ماء السحاب. شبَّه العقولَ المختارة للألفاظ والمنظمة للمعاني بالأسحبة، وشبه ما تأتي به من محاسن الألفاظ وشريف المعاني بالمطر. وأثبت الصوبَ للعقول

⁽۱) قال المطيري: «كذا ذكر ابن عاشور، فهو يُطلق الجناسَ المحرف على ما كان الاختلاف فيه في الأحرف، وسار على ذلك في التحرير والتنوير ١٤ / ١٤ / ٢٥٦. والمشهور عند البلاغيين أن الجناس المحرف هو ما كان الخلافُ فيه في هيئات الحروف فقط، نحو: الجهول إما مُفْرِط أو مفرِّط. يُنظر: شروح التلخيص ٤/ ٤٢٠، تحرير التحبير ص٢٠١، أنوار الربيع ١/ ١٨٠.» (شرح المقدمة الأدبية، ص٩٥، الحاشية رقم ٢).

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۸.

على طريقة الاستعارة المكنية، مع كونها استعارة تبعية. وهذه الاستعارةُ مأخوذةٌ من قول أبي تمام في وصف الشعر:

وَلَكِنَّهُ صَوْبُ العُقُولِ إِذَا انْجَلَتْ سَحَائِبُ مِنْهُ أُعْقِبَتْ بِسَحَائِبِ(١)

وقد أتبع المؤلف استعارته هذه بتمثيل بناه عليها، فشبه هيئة انهيال الصنائع البليغة الرائقة من آثار أهل البلاغة نثرًا ونظمًا، وتلقّى السامعين إياها، واهتزاز أذواقهم لقبولها، وإقبالهم على الاختيار منها، على حسب الأذواق، [شبّه ذلك كله] بهيئة عُروض السحاب في أغزر الأنواء إفاضة، وهو نَوْءُ منزلة الثريا، فتغزر معصراتُها وتنتشر آثارها بين الأدباء كانتشار وشي الزرع في الرياض النَّضِرة، فتصبح الأدباء تفسّر دقائقها للطلاب كها تبشرُ روادُ المراعي رعاءَ الحي بالمسارح الخصبة والمكارع العذبة، فذكر هنا الهيئة المشبهة بها. وقد أشار إلى الهيئة المشبهة بقوله عقب هذا: «ولتُعرَف مواطئ أقدام المختارين فيها اختاروه ومراسم أقلام المزيفين على ما زيفوه، ويُعلَم أيضاً فرقُ ما بين المصنوع والمطبوع وفضيلة الأتِيِّ السمح على الأبِيّ الصعب.» (٢) ولقد أجاد التمثيل، فأصبح كلامه لقواعد الأدب خير تمثيل.

وقوله «في الاشتراف» بفاء في آخره، أي الارتفاع. فيكون شبه الرفعة المعنوية برفعة السحاب إذا أخذ يتصاعد وينضم بعضه إلى بعض. ووقع في إحدى النسختين التونسيتين «الاشتراق» (بقاف في آخره)، ولا يستقيم (٣).

⁽۱) البيت من قصيدة قالها الشاعر في مدح أبي دُلَف القاسم بن عيسى العجلي، أحد قواد المأمون ثم المعتصم (تُوُفِّ سنة ٢٢٥ أو ٢٢٦ه). ديوان أبي تمام، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، وقد اعتمد معدُّ هذه الطبعة على نشرة المطبعة الوطنية في بيروت الصادرة عام ١٨٨٩)، ص٤٧.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۸−۹.

⁽٣) قلت: وقع في نشرة هارون: «الاشتراك»، وذكر أنه جاء في بعض النسخ «الاعتراف». وما أثبته المصنف أسعد بالسياق.

وقوله: «تلتقي ثريا البلاغة»: هكذا في بعض النسخ يلتقي (بياء الغائب)، وفي بعضها تلتقي (بتاء الغائبة). وصيغة الالتقاء تقتضي ملاقاة شيئين، وليس في عبارة المؤلف سوى الثريا. فالظاهر أن صواب العبارة يَلْقَى (بالمثناة التحتية المفتوحة وفتح القاف)، والضمير عائدٌ إلى «ما تَصُوبُ به العقول»، والمعنى: فهنالك يقع ذلك الصوب في منزلة الثريا فيلقاها فيغزر مطره. ويجوز أن يكون الالتقاء بمعنى التلقي مبالغة. والثريا من الأنواء الوسمية، أي الربيعية، أي التي يكثر الإمطارُ في زمان طلوعها في بلاد العرب(١). والمطر الربيعي يُضرب المثلُ بشدته، قال النابغة:

وَكَانَتْ لَمُ مُ رِبْعِيَةٌ يَحُذُونَهَا إِذَا خَضْخَضَتْ مَاءَ السَّمَاءِ القَبَائِلُ (٢)

• «فإذا كان النثرُ بها له من تقاسيم اللفظ والمعنى والنظم اتسع نطاقُ الاختيار فيه على ما بيناه، بحسب اتساع جوانبها وموادها، وتكاثر أسبابها ومَواتمًا، وكان الشعر قد ساواه في جميع ذلك وشاركه، ثم تفرَّد عنه وتميز بأن كان حدُّه: لفظ موزون مقفّى يدل على معنى. فازدادت صفاتُه التي أحاط الحدُّ بها بها انضم من الوزن والتقفية إليها – ازدادت الكُلفُ في شرائط الاختيار فيه؛ لأن للوزن والتقفية أحكامًا تُماثلُ ما كانت (٣) للمعنى واللفظ والتأليف أو تقارب. وهما يقتضيان من

⁽۱) انظر مزيدًا من التفاصيل حول ما جاء عن العرب من أشعار وأسجاع وأمثال في الثريا وما يرتبط بها من أحول وأضاع في الطبيعة والمناخ وحياة الناس في ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بم مسلم: الأنواء في مواسم العرب (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون الثقافية العامة، مسلم: ١٩٨٨)، ص٧٧-٤١.

⁽٢) القبائل قبائل الخيل، وهي من أربعين من الخيل إلى ستين. - المصنف. أقول: وقد فسرها في تحقيقه لشعر النابغة فقال: «القبايل جمع قبيلة، وهي الطائفة من الناس يجمعهم جد واحد، أي القبائل التي يتألف منها جيشه.» والبيت هو الرابع عشر من قصيدة في ثلاثين بيتًا يرثي فيها النعمان بن الحارث بن أبي شمر الغساني. ديوان النابغة الذبياني، ص١٨٧ (نشرة ابن عاشور)؛ ص١١٨ (نشرة عمد أبو الفضل إبراهيم).

⁽٣) كذا في الأصل، والأولى «كان» لمعاده على ما الموصولية التي تقوم مقام المذكَّر في مثل هذا السياق عادة.

مراعاة الشاعر والمنتقِد مثلَ ما تقتضيه تلك من مراعاة الكاتب والمتصفح لئلا يختلَّ $^{(1)}$ في أصلٌ من أصولها أو يعتل فرعٌ من فورعها $^{(1)}$ ،

تقدم أن المؤلف جلب كلام أبي الحسن ابن طباطبا في مزية الشعر، استدلالاً به على مراعاة جانب اللفظ في معيار النقد، ولأن ما ذكره أبو الحسن في الشعر يجري بعينه في النثر. و «المواتُّ» بتشديد المثناة، الوسائل جمع ماتَّة، وهي الوسيلة إلى الشيء لأنها تمت إليه، أي تمد وتتوسل، يُقال مَتَّ بقرابة أي اتصل وتوسل. ومعنى كلام المؤلف ظاهر. وجوابُ «إذا» قولُه: «ازدادت الكلف» إلخ.

• "وإذا كان الأمر على هذا، فالواجب أن يُتبيَّنَ ما هو عمودُ الشعر المعروفُ عند العرب، ليتميَّزَ تليدُ الصنعة من الطريف، وقديمُ نظام القريض من الحديث، ولتُعرف مواطئُ أقدام المختارين فيها اختاروه ومراسمُ إقدام المزيِّفين على ما زيفوه، ويُعلمَ أيضاً فرقُ ما بين المصنوع والمطبوع.»(٢)

تخلص هنا إلى تخصيص بحثه بالشعر، وهو المقصود من هذه المقدمة. ولذلك سيقول فيها يأتي: «فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر.» وقد نبهنا آنفًا على أن هذه الفقرات تشير إلى الهيئة المشبهة بهيئة السحاب والمطر في قوله آنفًا: «فهنالك يلقى ثريا البلاغة فيمطر روضها» إلخ.

و «المصنوع» هو الشعر الذي أُدخل فيه ما يُسمى عند أهل الفن بالصَّنْعة، وهي التهذيبُ والتنقيح للشعر، وإبداع المحاسن البديعية واللطائف اللفظية. فكان علمُ أصحابه مكتَسبًا بالصنعة، أي أن يعمدوا إلى القواعد والنكت وصور الأمثلة التي تلقوها بالتعلم، فيراعوها في منشآتهم بالتروِّي والتثقيف، فيكون شعرُهم كالشيء

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۸.

⁽٢) المصدر نفسه، ص٨-٩ (وفيه: «فإذا» بدل «وإذا»).

المصنوع باليد. وقد يقع بعضُ ذلك عفوًا بدون تعمد ولا تكلف، وهو الغالب من شعر المولدين، قال ابن رشيق: «وأشهر الشعراء في المصنوع ابن المعتز.»(١)

و «المطبوع» هو الشعر الذي يصدر عن الشاعر بالسجية والطبيعة الناشئة عن تدربه بسماع أشعار البلغاء، واندفاع طبيعته لمحاكاة أشعارهم، حتى يصير الشعرُ البليغ له كالطبع فلا يصرف فيه تعمقَ روية ولا معاودةَ تنقيح وتثقيف.

- "وفضيلة الأَتِيِّ السمح على الأَبِيِّ الصعب" (٢)، تقدم بيانُ الأَتِيِّ والأَبِيِّ في تفسير أول الديباجة، ووصفهما هنا بالمستسهل والمستنكر، ووصفهما هنا بالسمح والصعب. و"السمحُ" صفة من السماحة، وهي لينُ الأخلاق وحسنُ المعاملة، و"الصعب، صفة من الصعوبة وهي الشدة في الخلق.
 - «فنقول وبالله التوفيق: إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته» (٣)،

ضمير "إنهم" عائد إلى الشعراء وإن لم يذكر معاد، بناءً على أنه معلوم من سياق الكلام المذكور على الشعر، وهذا هو المناسب للإخبار عن الضمير بفعل يحاولون. ويجوز أن يعود الضمير إلى نُقّاد الكلام المذكور في قواه: "اعلم أن مذاهب نقاد الكلام" إلخ.

⁽۱) صفحة ۸٥ من العمدة طبع مطبعة أمين هندية بمصر. - المصنف. لم أعثر على هذا الكلام بلفظه عند ابن رشيق، وربها ساقه المصنف معنى لا لفظًا، وإنها الذي وجدته هو قوله في فصل المطبوع والمصنوع من الشعر: "وقالوا: أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد، وابن هرمة وهو ساقة العرب وآخر من يستشهد بشعره. ثم قال بعد أن ذكر عددًا من الشعراء الذين سلكوا مسلكها: "واتبع هؤلاء حبيب الطائي، والوليد البحتري، وعبدالله بن المعتز، فانتهى علم البديع والصنعة إليه، وختم به." العمدة، ج١، ص١٣٨.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

وقد كنا وعدناك أيها الناظرُ عند قول المرزوقي آنفًا: «هم أصحاب المعاني»، بأن نبين المراد بالمعنى، فهذا أوان أن نبينه. اعلم أن الشيخ عبد القاهر قال في «دلائل الإعجاز»: «إن قولنا المعنى في مثل هذا يُراد به الغرضُ الذي أراد المتكلم أن يبينه أو ينفيه، نحو أن تقصِد تشبيه الرجل بالأسد، فتقول: زيدٌ كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فنتول: كأن زيدًا الأسد، فنفيد تشبيهه أيضًا بالأسد. إلا أنك تزيد في معنى تشبيهه به زيادةً لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه، وأنه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يُقصَّر عنه حتى يُتوهم أن أسد في صورة آدمي.» (۱) ثم قال: «الكلام على ضربين: ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُغبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد، [وبالاطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس.] وضربٌ آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلُّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعُه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعُه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. (٢)

ثم قال عقب ذلك: «وإذا عرفت هذه الجملة، فهاهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك.»(٣) ثم قال: «فالمعاني الأُول المفهومة من أنفس الألفاظ، والمعاني الثواني التي يوماً إليها بتلك المعاني الأول.»(٤)

فهذا كلام الشيخ تمييزًا بيَّن المراد بالمعنى.

⁽١) صفحة ١٨٩، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٥٨ (نشرة شاكر).

⁽٢) صفحة ١٨٩، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٦٢ (نشرة شاكر).

⁽٣) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٦٣ (نشرة شاكر).

⁽٤) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٦٤ (نشرة شاكر).

ثم إن علماء المعاني قفّوا عليه بما يزيده بيانًا ويعصِم المتأمِّل من اختلاط المقصود بكلمة «معنى» في مختلف إطلاقاتها، مما أفاده السكاكي في المفتاح وشارحو كلامه، من أن المعنى الذي يجيش في نفوس البلغاء ثلاثة أقسام: قسم سمَّوْه أصلَ المعنى، وهو الأغراض المجملة التي يُرادُ إفادتُها من خبر أو إنشاء. وهذا المعنى هو الذي يُفاد بكلام بسيط، وهذا يجيش في الناس من الخاصة والعامة، وليس هو موضوع الاختلاف^(۱). وقسم سمَّوْه معنى أول، وهو الأغراض الخاصة التي يقصدها البلغاء لنكتة، مثل ردِّ الإنكار. وقسم سموه معنى ثانيًا، ويقال له: «معنى المعنى» (۲)، وهو الخواص الكلامية التي تفيد كيفيات في المعاني الأول، مثل القصر والاستغراق والكناية والمبالغة، وهذا خاص ببلغاء الكلام العربي.

فإذا علمتَ هذا، فلْنَرجعْ إلى بيان كلام المؤلف.

«المحاولة» ابتغاء الشيء وتطلُّبُه، و «الشرف» حصول صفات الكمال النوعي في بعض أفراده. فشرفُ المعنى أن يكونَ من أحاسن المعاني المستفادة من الكلام، بأن يتلقَّى فهمُ السامع المعنى مستغنيًا به في استفادة الغرض الذي يُفاد به. وقد وصف المؤلِّفُ المعنى هنا بـ «الشرف والصحة»، ووصفَه فيما تقدم بـ «المعجِبة الجُزْلة، العذبة الحكيمة، الزاهرة الفاخرة».

وطريقة صُوْغ المعنى الشريف هي أن يَلحظ البليغُ ما يجيش في نفسه مما يريدُ إبلاغَه إلى نفس السامع، فينشئه في نفسه، ويكيفه بأحسن صورة يَرى أنّها تقعُ لدى السامعين موقعًا حسنًا يفي بمراد الشاعر، ويليق بالغرض الشاعري، معتمدًا في تحصيل تلك الكيفية على فِطنته ودُربته المتولِّدة في ذوقه بها ورد على ذهنه من محاسن البلغاء والحكهاء والعلهاء، فأكسب ذوقه صورًا غيرَ جزئية، يقيس عليها أمثالهًا إذا

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: القرطاجني، أبو الحسن حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، توزيع الدار العربية للكتاب، ط٣، ٢٠٠٨)، ص ٢١ – ٢٣ (القسم التحقيقي).

⁽٢) صفحة ١٩١، طبع مطبعة المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٦٤ (نشرة شاكر).

أراد التعبيرَ بابتكار مماثلاتٍ لها جديدة، أو بتصرفٍ فيها يغيرها عن حالتها السابقة تصرفًا كثيرًا أو قليلاً، ويندفع إليها ذهنه سريعا.

ومن أكبر أسباب شرف المعنى أن يكون مبتكرًا غيرَ مسبوق، ثم أن يكون بعضُه مبتكرًا وبعضُه مسبوقًا، وبمقدار زيادة الابتكار فيه على المسبوقية يدنو من الشرف. ولبشار وأبي تمام وأبي الطيب ابتكاراتٌ كثيرة، ويقرُب من ذلك أبو نواس وابن الرومي ثم المعري.

فإذا أنشأ ذوق البليغ معنى، لاحت له منه محاسن المعنى ونقائصه ومعائبه، فاحتفظ بالمحاسن، وأكمله عن النقائص، ومحا عنه المعائب. فإذا تقوَّم فيه ما مِنْ شأنه أن يفي بأمله من إرضاء السامعين من أهل الصناعة وامتلاك استحسانهم، فرأوه مَحُوكًا على منوال ما يحوك على مثله البلغاء فيها انتهت إليه مزاولته ودربته، وثق بأنه معنى شريف.

فعُلِمَ أن شروط شرف المعاني تختلف باختلاف محالمًا من أغراض الكلام: من إثارة حماس، أو استعطاف وإبساس (۱)، أو غزل، أو نسيب، أو فخر، أو ذب عن شرف، أو نحو ذلك. قال ابن الأثير في المثل السائر: «إن الكاتب أو الشاعر ينظر إلى الحال الحاضرة، ثم يستنبط لها ما يناسبها من المعاني.» (۲) وهذا عملٌ محتاجٌ إلى صفاء قريحة، وكرم سجية، وطول دربة، وحسن اقتداء، وتمييز بين المقبول والمرفوض. وقد ذكر ابن الأثير في «المثل السائر» من المعنى الشريف قول أبي الطيب:

تَلَـذُ لَـهُ المُـرُوءَةُ وَهْـيَ تُـؤْذِي وَمَـنْ يَعْشَـقْ يَلَـذُ لَـهُ الغَـرَامُ (٣) لولا لفظة تؤذي فيه؛ فإنها تؤذي (١).

⁽١) الإساس: التلطف.

⁽٢) صفحة ٨٨. - المصنف. ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٣٠٧.

⁽٣) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج١، ص٣٠٧.

⁽٤) المصدر نفسه، ص١٥٢-١٥٣.

ولا يُتوهّم من كلام ابن الأثير ولا من مادة «شريف» أن شرط المعنى كونُه من الفضائل أو المعاني الحميدة؛ فإنه لو كان ذلك مرادَهم لذهبَ معظمُ النسيب والهجاء، ولذهب ما كان من الشعر كذبا. بل مرادُهم ما أفصح عنه قدامةُ في «نقد الشعر» إذ يقول: «إن مناقضةَ الشاعر نفسَه في قصيدتين أو كلمتين، بأن يصف شيئًا وصفًا حسنًا، ثم يذمه بعد ذلك ذمًّا حسنًا بيئًّا، غيرُ منكرٍ عليه، ولا معيبٍ من فعله، إذا أحسن المدحَ والذم. بل عندي يدلُّ على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها. وإنها قدمتُ هذين المعنين لما وجدتُ قومًا يعيبون هذين المسلكين، فإني رأيتُ مَنْ يعيب امرأ القيس في قوله:

فَمِثْلُكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعِ فَأَلْمَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِم مُحْوِلِ فَمِثْلُكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعِ فَأَلْمَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِم مُحْوِلِ إِذَا مَا بَكَى مَنْ خَلْفَهَا انْصَرَفَتْ لَهُ بِشِيقًّهُ وَتَحْتِي شِيقُهُا لَمْ يُحُولُ (١)

وليس فحاشةُ المعنى في نفسه مما يُزيل جودةَ الشعر فيه. »(٢)

وأما «صحة المعنى» في كلام المؤلف، فهي الدرجة الأولى للصعود في مصاعد الشرف، أي أن لا يكون في المعنى اضطرابٌ أو سوء ترتيب أو انتقاض بعضه ببعض، فيصير الإنشاء أو الترسل أجوف، قال ابن رشيق: «وفِرقة (من الشعراء) أصحاب جلبة وقعقعة، بلا طائل معنى إلا القليل النادر، [كأبي القاسم ابن هانئ ومَنْ جرى مجراه]؛ فإنه يقول في أول مذهبته:

أَصَاخَتْ فَقَالَتْ وَقْعُ أَجْرَدَ شَيْظَمِ وَشَامَتْ فَقَالَتْ لَمْعُ أَبْيَضَ خِذَم وَمَا ذُعِرَتْ إِلاَّ لِجَرْسِ حُلِيِّهَا وَلاَ رَمَقَتْ إِلاَّ بُرَّى فِي خُكَدَّم (٣)

⁽١) البيتان السادس عشر والسابع عشر من المعلقة. ديوان امرئ القيس، ص١٢ (نشرة خفاجي).

 ⁽٢) صفحة ٤-٥، مطبعة الجوائب. - المصنف. قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص٥٦-٥٧.

⁽٣) البيتان هما طالعة قصيدة بعنوان «منار الدين وعروته» يمدح فيها ابنُ هانئ الخليفةَ المعز لدين الله، وهي آخر قصيدة بعث بها إليه من المغرب إلى القاهرة. ديوان محمد ابن هانئ الأندلسي الأزدي، نشرة بعناية المعلم شاهين عطية وعمر هاشم الكتبي الدمشقي (بيروت: المطبعة اللبنانية، =

وليس تحت هذا كله إلا الفساد، وخلاف المراد. وما الذي يفيدنا أن تكون هذه المنسوب بها لبست حليها، فتوهمته -بعد الإصاخة والرمق- وقع فرس أو لمع سيف، غير أنها مغزوةٌ في دارها، أو جاهلة بها حملته من زيتنها؟ "(١) على أن في قوله «شامت» خطأ؛ لأن الشيم هو النظرُ إلى البرق ليُعلم أين يذهب، ويُتوسّم أين يُمطر.

واعلم أن ضد المعنى الشريف المعنى السخيف، لقلة جدواه أو لدلالته على تعلق تفكير صاحبه بصور ضعيفة، كما خطب وال باليهامة في موعظة فقال: "إن الله لا يعاون عبادَه على المعاصي، وقد أهلك أمة عظيمة في ناقة ما كانت تساوي مائتي درهم»، فلقبوه مقوِّمَ ناقة (٢).

ومن المعاني السخيفة قولُ نُصَيب:

تُ فَا إِنْ أَمُتُ فَيَا لَيْتَ شِعْرِي مَنْ يَهِيمُ بِهَا بَعْدِي (٣)

أهِيمُ بِدَعْدٍ مَا حَبِيتُ فَإِنْ أَمُتْ

أهِ يمُ بِدَعْ دِ مَا حَبِيتُ فَ إِنْ أَمُ تُ فَ وَا حَزَنَا مَ نُ يَمِ يمُ بِهَ ابَعْ دِي أَهِ عِمْ بِدَعْ دِ مَا حَبِيتُ فَ إِنْ أَمُ تُ فَ وَا حَزَنَا مَ نُ ذَا يَمِ يمُ بِهَ ابَعْ دِي أَهِ يهِ بِدَعْ دِ مَا حَبِيتُ فَ إِنْ أَمُ تُ فَ لاَ صَلَحَتْ دَعْ دُ لِ لِذِي خلة بَعْ دِي أَهِ يبَعُ دِي أَهِ الفرج الأصفهاني على النحوين الأول والثاني في أخبار النمر بن تولب، وقال: «والناس وروه أبو الفرج الأصفهاني على النحوين الأول والثاني في أخبار النمر بن تولب، وقال: «والناس يروون هذا البيت لنصيب، وهو خطأ»، على الرغم من أنه ساقه منسوبًا إلى نصيب على لسان سكينة بنت الحسين (كما في الحاشية الآتية). كتاب الأغاني، ج٢٢، ص٧٧٧ – ٢٧٨؛ القيرواني: العمدة، ج٢، ص٣٧٧ – ٢٧٨؛ القيرواني: على نفسه ثم أتى عبد العزيز بن مروان، كان عبدًا أسود من أصل نوبي لرجل من كنانة، فكاتب على نفسه ثم أتى عبد العزيز بن مروان، فمدحه فوصله واشترى ولاءه. كان نصيب شاعرًا فحلاً فصيحًا،

⁼ ۱۸۸٦)، ص۱۷۲؛ وكذلك ديوان ابن هانئ الأندلسي، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٣١٣.

⁽١) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٣٢ (وقد أورد المصنف كلام ابن رشيق بتصرف وأوردناه كاملاً، وما بين القوسين زيادة من المصنف).

⁽٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٧، ص١٧٧.

⁽٣) روي البيت على أنحاء مختلفة قليلاً كما يلى:

وقد عابته سكينةُ بنت الحسين (١).

وضد المعنى الصحيح المعنى الخاطئ والمختل، كما قال شعرورٌ فيما أنشده الراغب الأصفهاني:

طُ وبَى لِزَائِ رِكِ الْمُثَ الرَّغَابُ تُعْطِ مِ الأَكُ فُ مِ مِنَ الرَّغَابُ

أَزْبَيْ لَهُ أَبْنَا لَهُ أَبْنَا لَهُ جَعْفَ لِمِ أَزْبَيْ لَكِ مَا لَا يُعْطِينَ مِنْ رِجْلَيْ كِ مَا

جيد الكلام مقدمًا في المديح والنسيب والرثاء. توفي سنة ١٠٨هـ. وقد جمع شعرَه وقدم له داود سلوم ونشرته جامعة بغداد عام ١٩٦٧.

(۱) ما أشار إليه المصنف من عيب سكينة البيت المذكور هو ما رواه أبو الفرج الأصفهان أن راوية جرير وراوية كثير وراوية جميل وراوية نصيب وراوية الأحوص اجتمعوا بالمدينة، فافتخر كلُّ واحد منهم بصاحبه، وذكر أنه أشعر من الآخرين. ثم حكَّموا سكينة بنت الحسين بن علي رضي الله عنهما، «لِمَا يعرفونه من عقلها وبصرها بالشعر، فخرجوا يتقادَوْن، حتى استأذنوا عليها، فأذنت لهم، فذكروا لها الذي كان من أمرهم، فقالت لراوية جرير: أليس صاحبك الذي يقول:

طَرَقَتْكَ صَارَةِ فَالْقُلُوبِ وَلَا يُسَ ذَا حِينَ الزِّيَارَةِ فَارْجِعِي بِسَالَامِ وَأَي سَاعة أُحلى للزيارة من الطروق؟ قبح الله صاحبك، وقبح شعره، ألا قال: فادخلي بسلام؟ ثم قالت لراوية كثير: أليس صاحبك الذي يقول:

يَهَ رُّ بِعَيْنِ مِ مَا يَهَ رُّ بِعَيْنِهِ وَأَحْسَ نُ شَيْءٍ مَا بِ إِلِهَ الْعَيْنُ قَرَّتِ فليس شيء أقر لعينها من النكاح، أفيحب صاحبك أن ينكح؟ قبح الله صاحبك، وقبح شعره! ثم قالت لراوية جميل: أليس صاحبك الذي يقول:

فَلَوْ تَرَكَتْ عَقْلِي مَعِي مَا طَلَبْتُهَا وَلَكِنْ طِلاَبِيهَا لِهَا فَاتَ مِنْ عَقْلِي فَا أَرى بصاحبك من هوى، إنها يطلب عقله، قبح الله صاحبَك وقبح شعره. ثم قالت لراوية نصيب: أليس صاحبك الذي يقول:

أَهِم بِدَعْدٍ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ فَوَا حَزَنَا مَنْ ذَا يَهِم بِهَا بَعْدِي فَا أَمُتْ فَوَا حَزَنَا مَن ذَا يَهِم بِهَا بَعْدِي فَا أَرى له همة إلا من يعشقها بعده، قبحه الله وقبح شعره! ألا قال:

أَهِ يمُ بِدَعْدِ مَا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ فَالاَصَلُحَتْ دَعْدٌ لِنِي خِلَّةٍ بَعْدِي كِلاَ صَلُحَتْ دَعْدٌ لِنِي خِلَّةٍ بَعْدِي كتاب الأغاني، ج١١، ص١٦٣-١٦٤؛ ج١٦/٦، ص١٠٢-١٠٣ (نشرة قصي الحسين).

فإنه أنشده بحضرتها، فقام إليه الخدم ليضربوه -لقوله: تعطين من رجليك-«فمنعتهم، وقالت: إنه قصد مدحًا، وأراد ما يقول الناس: شمالُك أجودُ من يمينه (۱) فظن أنه إذ ذكر الرِّجْل كان أبلغ، وقد حمدنا ما نواه وإن أساء فيها أتاه. »(۲)

(۱) تُشير إلى نحو قول النابغة مخاطبًا عمرو بن الحارث الغساني ملك الشام ومفضلاً له على النعمان بن المنذر اللخمي ملك الحيرة (كتاب الأغاني): «فوالله لَشِمالُك خيرٌ من يمينه، ولقفاك خيرٌ من وجه...» إلخ. - المصنف. قلت: في ذلك حكاها حسان بن ثابت قال: «قدمت على عمرو بن الحارث فاعتاص الوصول علي إليه، فقلت للحاجب بعد مدة: إن أذنت لي عليه وإلا هجوت اليمن كلها ثم انقلبت عنكم. فأذن لي فدخلت عليه، فوجدت عنده النابغة وهو جالس عن يمينه، وعلقمة بن عبدة وهو جالس عن يساره، فقال لي: يا ابن الفريعة، قد عرفت عيصك ونسبك في غسان، فارجع فإني باعثٌ إليك بصلة سنية، ولا أحتاج إلى الشعر، فإني أخاف عليك هذين السبعين: النابغة وعلقمة، أن يفضحاك، وفضيحتك فضيحتي، وأنت والله لا تحسن أن تقول: رقَـاقُ النّعَالِ، طَيِّبُ مُحجُرًا تُهُمْ في المُيَّاسِبِ وقلت: لابد منه. فقال: ذاك إلى عميك. فقلت لها: بحق الملك إلا قدمتماني عليكها. فقالا: فأبيت وقلت: ولمن عمرو بن الحارث: هات يا ابن الفريعة، فأنشأت:

أسسالت رَسْم السدّارِ أَمْ لَمْ تَسْسَأُلِ بَسِيْنَ الحَسُوانِ فَالبُضَسِعِ فَحَوْمَلِ فَقَالَ: فلم يزل عمرو بن الحارث يزحل عن موضعه سرورًا حتى شاطر البيت وهو يقول: هذا وأبيك الشعر، لا ما تعللاني به منذ اليوم! هذه والله البتارة التي قد بترت المدائح...»، «ثم أقبل على النابغة فقال: قم يا زياد فهات الثناء المسجوع، فقام النابغة فقال: ألا انعم صباحًا أيها الملك المبارك، السياء غطاؤك، والأرض وطاؤك، ووالداي فداؤك، والعرب وقاؤك، والعجم حماؤك، والحكهاء السياء غطاؤك، والمداره سهارك، والمقاول إخوانك، والعقل شعارك... أيفاخرك المنذر اللخمي؟ فوالله لقفاك خير من وجهه، ولشهالك خير من يمينه، ولأخصك خير من رأسه، ولخطاؤك خير من صوابه، ولصمتك خير من كلامه، ولأمك خير من أبيه، ولخدمك خير من قومه. فهب لي أسارى قومي، واسترهن بذلك شكري؛ فإنك من أشراف قحطان، وأنا من سروات عدنان. فرفع عمرو رأسه إلى جارية كانت قائمة على رأسه وقال: بمثل هذا فليثن على الملوك، ومثل ابن الفريعة فليمدحهم! وأطلق له أسرى قومه.» الأصفهاني: الأعاني، ج٥/ ١٥، ص٥٦٥ اهم (نشرة الحسين).

(٢) الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والأدباء، ج١، ص١٢٢. وأصل القصة كما رواها المرزباني: «أخبرني محمد بن يحيى، قال: حدثني عون بن محمد الكندي، قال: حدثني الجاحظ سنة ثلاثين ومائتين، قال: حدثني أبو نواس أنه غاب عن بغداد، فقدم إليه رجل، فقال له: هل من خبر؟ فقال: نعم، أنشد بعض الشعراء مدحاً في زبيدة وهي تسمع، فقال»، وذكر =

ومن عجيب ما عرض للشعراء من سخيف المعنى ما عرض لأبي العتاهية من قوله في رثاء الخليفة:

مَاتَ الْحَلِيفَ لَهُ أَيُّهَا السَّقَلَانِ فَكَاتَّنِي أَفْطَرْتُ فِي رَمَضَانِ (١) فَكَاتَنِي أَفْطَرْتُ فِي رَمَضَانِ (١) فإن المصراع الثاني من سخيف المعنى، وإن بينه وبين المصراع الأول بونًا بعيدا.

وقد نظرتُ في مجموع شرف المعنى وصحته، وكيف يكتسبه البليغ، فرأيتُ أن يقتديَ مريدُ الإجادة بالذين شهد لهم البلغاءُ بالإجادة في غرض من أغراض المعاني، فينسجَ على منواله. فإذا رام إثارةَ حماسِ جمع في ذهنه ما يلائم حالةَ الاستصراخ،

القيرواني: العمدة، ج٢، ص٩٦. وذكر الزنخشري أنه «اجتمع الشعراء عند موت المهدي، واندس بينهم إسكاف، فأنكروه فسألوه، فقال: شاعر، فاستنشدوه فقال: مات الخليفة أيها الثقلان. فأعجبوا بمفتتح شعره، فقالوا: تمر في المصراع الثاني، فقال: فكأنني أفطرت في رمضان. فاستضحكوا منه.» الزنخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٩٢/١٤١٢)، ج٥، ص٠ ٢٢. وقد جاءت في البيت حكاياتٌ أخرى، ونسب لمعينين منهم المؤمّل بن أُميّل بن أُسيد المحاربي، وهو شاعر من أهل الكوفة، أدرك العصر الأموي، واشتهر في العصر العباسي، وكان فيه من رجال الجيش. انقطع إلى المهدي قبل خلافته وبعدها.

البيتين»، ثم قال: «فوثب إليه الخدم يضربونه، فمنعتهم، وقالت: أراد خيرًا فأخطأه. ومن أراد خيرًا فأخطأ أحبُّ إلينا ممن أراد شرَّا فأصاب، سمع قولهم: شالك أندى من يمين غيرك، وقفاك أحسن من وجه غيرك، وظنَّ أنه إذا قال هذا كان أبلغ في المديح، أُعطوه ما أمّل، وعرّفوه ما جهل. قال: فقلت له: والله لو ورد هذا على العباس جدّها رضى الله تعالى عنه فإنه النهاية في العقل، ما كان عنده من الحلم والاحتمال أكثر من هذا! قال: وقال الجاحظ بعقب هذا الحديث: كانت زبيدة أعقل الناس، وأفصح الناس. المرزباني: الموشح، ص٣٩٣-٣٩٣، وانظر رواية له أخرى للقصة بسند مختلف قليلاً (ص٤١٥). وانظر كذلك: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص٣١٥؛ الوطواط: غرر الخصائص، ص٢٤٨؛ العلوي: نضرة الإغريض، ص٢٤١.

⁽۱) ليس هذا البيت في ديوان أبي العتاهية. وقد نسبه إليه ابن رشيق وعلق على النصف الثاني منه بقوله: «يريد: أنني بهذا القول، كأنها جاهرتُ بالإفطار في رمضان نهارًا، وكل أحد ينكر ذلك عليَّ، ويستعظمه من فعلي. وهذا معنى جيد غريب في لفظ رديء غير معرِبِ عها في النفس.»

واستبطاء النصير، وتخيّل المستنجِد هضيمَ الجانب، ذا جناح كسير، فاجتهد أن يُكثر من المعاني التي من شأنها إثارة حَمِيّةِ المخاطَب واقتداره، وعلى هذا المنوال ينسج.

ومن صور صحة المعنى أن يكون مطابقًا للواقع، كما قال حسان:

وَإِنَّ أَحْسَنَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ: صَدَقَا(١)

لكن ذلك ليس بشرط على الإطلاق، وخاصة في الشعر؛ فإن الشعر يُبننى على المغالطة والخيال. وهذا الشأن يختلف باختلاف الأغراض والمقامات، فلكل غرض من أغراض الكلام ما يناسبه من صحة المعنى في بابه، وللنثر مناسباتُ ليست للشعر وبالعكس. وسيأتي للمؤلف ذكرُ الخلاف في أن أحسن الشعر أصدقه، أو أكذبه، أو أصدقه.

ولما كان الخوصُ في صحة المعنى هنا وفيها يأتي متوقّفًا على معرفة المرادِ من المعنى، وجبَ أن نُبيِّن ما هو المعنى؟ وما هي أقسامُه عند أئمة البلاغة؟ وهو المبحث الذي وعدنا به عند شرح قول المرزوقي: "ومن البلغاء من قصد فيها جاش به خاطرُه...» إلخ (٢).

-0-

• قال: «وجزالة اللفظ واستقامته»: (٣) كثر في كلام أئمة النقد وصناعة الإنشاء والشعر ذكرُ وصف الجزالة في محاسن الألفاظ، وقد عدّها المؤلف في محاسن المعاني أيضًا إذ قال(٤): «فطلبوا المعاني المعجبة من خواصً أماكنها، وانتزعوها جزلةً

⁽۱) وهذا ثاني بيتين من بحر البسيط قالهما حسان فيها ينبغي أن يكون أشعرُ بيت، والأول قوله: وَإِنَّكَ الشَّعْرُ لُكِبُّ المَّرْءِ يَعْرِضُهُ عَلَى الْمَجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ مُمُقَا ديوان حسان بن ثابت، ص١٧٤.

⁽٢) وقد أنجز المصنف ما وعد به بداية من قوله: «وقد كنا وعدناك أيها الناظرُ.»

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٤) صفحة ٨٦ عن النشرة. - المصنف.

عذبة»(1). ولم أر منهم مَنْ أفصح عن مقوِّمات هذا الوصف وشرائط حصولها(٢)، وأنا أبذل مبلغ جهد الفكر في الكشف عن مَفَاد هذا الوصف، وأُقدِّم ما هو منه وصفٌ للفظ، ثم أُتْبِعه بها هو منه وصفٌ للمعنى على سبيل الاستطراد، وإكمالاً للفائدة.

فأما «الجزالةُ» فهي وصفٌ للفظ مأخوذٌ من صفات الناس، إذِ الجزالة في الإنسان هي جودةُ رأيه، وكمالُ عقله، فبها يكون الإنسانُ كاملَ الإنسانية. وهي في اللفظ، عرّفها ابن مكرم في لسان العرب فقال: «الكلام الجزل: القوي الشديد، واللفظ الجزل خلافُ الركيك.»(٣)

وظاهرٌ أن مرجِع هذا إلى معنى اللفظ المركّب أو المفرَد، لا إلى مبناه وصورته، فليست الجزالةُ تنافرَ الحروفِ، ولا تنافرَ الكلمات، ولا غرابة الكلمة. فلنتطلّب حقيقة الجزالة عند أئمة النقد، ونتقصّها من آثار كلماتهم، ونتعرّفها من تعرّف ضدّها الذي يقابلونها به. فابنُ رشيق في العمدة ذكر الجزالة وعطفها على الفخامةِ عطفًا يظهر منه أنه أراد به التفسير، قال: «[ثم للناس فيها بعد آراء ومذاهب: منهم مَنْ يؤثر اللفظ على المعنى، فيجعله غايته ووكده، وهم فرق:] قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنع، كقول بشار:

إذا ما غَضِبْنَا غضبةً مضريَّةً هَتكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ مَطَرَتْ دَمَا (٤)

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص٧.

⁽٢) وقد خص المصنف موضوع الجزالة ببحث خاص، فراجعه فيها سبق من محتويات هذا القسم من الكتاب.

⁽٣) ساق المصنف كلام ابن منظور بشيء من التصرف، ونورده بتهام لفظه حرصًا على تبين سياقه، قال: «وفي حديث موعظة النساء: قالت امرأة منهن جزلة، أي تامة الخلق. قال [أي أحمد بن يحيى ثعلب]: ويجوز أن تكون ذات كلام جزل، أي قوي شديد. واللفظ الجزل: خلاف الركيك.» لسان العرب، ج١١، ص٩٠١.

⁽٤) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٣٢. وفي الديوان: «تُمْطِر» بدل «قطرت». ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٨٤.

وقال: "وشبّه قومٌ أبا نواس بالنابغة لِما اجتمع له من الجزالة مع الرشاقة." (۱) ووصف عبد القاهر الجزالة فقال: "وفي عداد ما هو شِبْهُهُما من البراعة البراعة والجزالة وأشباه ذلك مما ينبئ عن شرف النظم» (۲)، وقال عند ذكر النظم: "لأنك تقتفي في نظمها (أي الكلم) آثار المعاني وترتّبها على حسب ترتّب المعاني في النفس.» (۲) وذكر ابنُ شرف القيرواني في "رسالة الانتقاد» (۱) الجزالة فقال عند ذكر لبيد: "[وأما الشيخ أبو عقيل] فشعرُه ينطق بلسان الجزالة عن جَنان الأصالة، فلا تسمع إلا كلامًا فصيحًا، ومعنى مبينًا صريحا» (وقال في ابن هانئ الأندلسي: الأندلسي: "إلا أنه إذا ظهرت معانيه في جزالة مبانيه رمى عن منجنيق، يؤثِّر في النيق» (۱)، فجعل الجزالة وصفًا للمباني؛ أي الألفاظ. وقال ابنُ الأثير في "المثل السائر» في المقالة الأولى في الصناعة اللفظية: "قد جاءت لفظةٌ واحدة في آية من القرآن وبيت من الشعر، فجاءت في القرآن جزلة متينة وفي الشعر ركيكة ضعيفة، القرآن وبيت من الشعر، فجاءت في القرآن جزلة متينة وفي الشعر ركيكة ضعيفة، فأثر التركيب في هذين الوصفين الضدين. أما الآية فهي قوله تعالى: "إنّ ذَلِكُمُ فأثر التركيب في هذين الوصفين الضدين. أما الآية فهي قول أبي الطيب المتنبي:

⁽١) المرجع نفسه، ص١٣٨.

⁽٢) صفحة ٤٦ من كتاب دلائل الإعجاز، طبع مطبعة المنار. - المصنف. نشرة شاكر، ص٥٩.

⁽٣) ص ٣٩ من الكتاب المذكور. - المصنف. نشرة شاكر، ص٤٩. وقال أيضًا: «بان بذلك أن الأمر على ما قلناه، من أن اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأن الكلِمَ تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس». ص٥٥-٥٦.

⁽٤) القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن مجموعة رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٩١٣/ ١٩٣١)، ص٢٤٤.

⁽٥) المصدر نفسه.

⁽٦) المرجع نفسه، ص٢٥١.

تَلَــــنُّ المُـــرُوءَةُ وَهْـــيَ تُـــؤْذِي وَمَــنْ يَعْشَــقْ يَلَــنُّ لَــهُ الغَــرَامُ (1) وقال أبو البقاء الكفوي في كلياته: «الجزالةُ إذا أُطلقت على اللفظ يُراد بها نقيضُ الرقة، [وإذا أُطلقت على غيره يرادُ بها نقيضُ القلة].»(٢)

وقلت: قد رأيتُهم يقابلون الجزالة مرة بالرقة، ومرة بالركاكة، ومرة بالضعف، ومرة بالكراهة، فتحصّل لنا من معنى الجزالة أنها كونُ الألفاظ التي يأتي بها البليغ الكاتب أو الشاعر - ألفاظاً مُتعارَفةً في استعمال الأدباء والبلغاء، سالمة من ضعف المعنى، ومن أثر ضعف التفكير، ومن التكلف، ومما هو مستكرة في السمع عند النطق بالكلمة أو بالكلام. فهذه الجزالة صفة مدح. وقد مثّلوا للركاكة بقول بعضهم:

يَا عُتْبُ سَيِّدَقِ أَمَا لَكِ دِينُ حَتَّى مَتَى قَلْبِي لَدَيْكِ رَهِينُ فَأَنَا الصَّبُورُ لِكُلِّ مَا حَلَّتِنِي وَأَنَا الشَّعِيْ البَائِسُ المِسْكِين (٣)

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٥٢.

⁽٢) الكفوى: الكليات، ص٣٥٣.

⁽٣) هذا الشعر منسوبٌ إلى أبي العتاهية، قال الأصفهاني: «حدثني عمي، قال: حدثني هارون بن محمد ابن عبد الملك الزيات، قال: حدثني الزبير بن بكار قال: حدثني ثابت بن الزبير بن حبيب، قال: حدثني ابن أخت أبي خالد الحربي، قال: قال لي الرشيد: احبسْ أبا العتاهية وضيَّقُ عليه حتى يقولَ الشعر الرقيق في الغزل، كها كان يقول. فحبسته في بيت خمسة أشبار في مثلها، فصاح: الموت أخرجوني، فأنا أقول كل ما شئتم، فقلت: قل، فقال: حتى أتنفس، فأخرجته وأعطيته دواة وقرطاسًا، فقال أبياته التي أولها:

مَــنْ لِعَبْــدِ أَذَلَّــهُ مَــوُلاهُ مَـالَـهُ شَـافِعٌ إِلَيْــهِ سِـواهُ يَشْـافِعٌ إِلَيْــهِ سِـواهُ يَشْــتكِي مَـا بِــهِ إِلَيْــه وَيَخْشَـاهُ وَيَرْجُــوهُ مِثْــلَ مَــا يَخْشَـاهُ قال فدفعتها إلى مسرور الخادم فأوصلها، وتقدم الرشيد إلى إبراهيم الموصلي فغنى فيها وأمر بإحضار أبي العتاهية فأحضر. فلما أُحضر، قال له أنشدني قولك:

يَاعُتْ بَ سَيِّدَتِي أَمَا لَكِ دِينُ حَتَّى مَتَى قَلْبِي لَدَيْكِ رَهِينُ =

وفيه ركاكةٌ من جهات منها: كونُ المعنى أجوفَ دائرًا بين جميع العامة، وكون جل الألفاظ مرذولاً، وذكر البائس والمسكين بعد الشقي وفي الشقي ما يغني عنها. ومن الركاكة قولُ الخوارزمي يخاطب بديع الزمان الهمذاني:

وَإَذَا قَرَضْ ـــتُ الشِّـعْرَ فِي مَيْدَانِــهِ لاَ شَــكَّ أَنَّـكَ يَــا أُخَــيَّ تَشَــقَّقُ (١) فقوله «في ميدانه» لا موقع له، وقوله «يا أخي» لا مقام له؛ لأن الكلام في

فقوله «في ميدانه» لا موقع له، وقوله «يا اخي» لا مقام له؛ لان الكلام في مقام مناظرة ومشادة.

وإذا قابلوا الجزالة بالرقة، فإنها يريدون بها نَسْجَ الكلام على منوال القدماء في الشدة والقوة، كقول أشجع:

وَعَلَى عَدُوِّكَ يَا بْنَ عَمِّهِ مُحَمَّدٍ رَصَدَانِ: ضَوْءُ الشَّمْسِ وَالإِظْلاَمُ فَكَ الْأَحْلاَمُ (٢) فَا تَنَبَّدَ وَلُخَالَةُ مُ الْأَحْلاَمُ (٢)

ويريدون بالرقة نسجَه على منوال المحدثين في اللين والظرف، وأظهر مثال جمع هذين الوصفين قولُ جميل:

أَلاَ أَيُّهَا النُّولَةُ وَيُحَكِّمُ مُبُّوا أَسَائِلُكُمْ هَلْ يَقْتُلُ الرَّجُلَ الحُّبُّ

= وَأَنَّ السَّنَّ لُولُ لِكُلِّ مَا حَمَّلْتِنِي وَأَنَّ الشَّقِيُّ البَائِسُ المِسْكِينُ وَأَنَّ الشَّقِيُّ البَائِسُ المِسْكِينُ وَأَنَّ الشَّعِدُ وَخَدِينُ وَأَنَّ الغَّدَاةَ لِكُلِّ مَا حِبٌ وَخَدِينُ لَا بَالْهُ مَلْ إِنَّ لِلمَّالِقِ مُسْعِدٌ للمَّالِقِ مَا الغَلَيْ وَلَكُلُ مَا الغَلَيْ وَخَدِينُ لَا بَالْعَالَ إِنْ يَلْقَدَى الحَدْزِينَ حَدِينُ للمَّالِقِ أَمِيرَتِي وَعَلَيْ حِصْنٌ مِنْ هَوَالْكِ حَصِينُ.» يَا عُتْبَ الْمُعَانِ، ج ٤ ، ص ٢ - ٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج ٢ / ٤ ، ص ٥٠.

⁽١) مناظرته مع بديع الزمان المثبتة في رسائل البديع، طبع الجوائب بالآستانة. - المصنف. سبق توثيقه.

⁽۲) ابن المعتز: طبقات الشعراء، تحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٣٥٧/ ١٣٥٧)، ص٢٥١-٢٥٢؛ العقد الفريد، ج١، ص٣٧ (وفيهما «الصبح» عوض «الشمس»).

قال بعض أئمة الأدب: «هذا البيت أولُه أعرابيٌّ في شملته، وآخره مخنَّثُ من مخنَّثي العقيق يتفكك.» (١) ألا ترى أن قوله «ويحكم» من كلمات التعجب وهي جزلة؟ فلو قال: أفديكم، لاعتاض عن الجزالة بالرقة.

وقد تُقال «الجزالة» في هذا الإطلاق على الكلام الذي يصدر في أغراض تناسبها الشدة، كالرثاء والحماسة. وتقال «الرقةُ» على كلام في أغراض يناسبها اللينُ واللطافة، كالنسيب والزهريات والملح. والجزالةُ في هذا كله من صفاتِ الألفاظ باعتبار المعاني، ويظهر تصرفُ البليغ في صناعتها بالخصوص في صوغه المعاني التي يصوغها في نفسه: من مجاز، واستعارة، وتمثيل، وكناية، وأنواع البديع. وأما المعاني الوضعيَّة فتأتي بطبْع سياق الكلام، وتأتي الألفاظُ تبعًا للمعاني.

وأما «استقامة اللفظ» فهي وصف نسبي يعرض للفظ في حين انتظامه في الكلام؛ فإن للألفاظ معاني موضوعة لها، ومعان كثر استعمالها فيها، وَلها معاني يستعملها المتكلم فيها على وجه المجاز، أو الاستعارة، أو الكناية، أو نحو ذلك. فاستقامة اللفظ هي وفاؤه بالمراد الذي استعمله فيه البليغ، دون خطأ ولا تقصير ولا غموض. فمن الاستقامة السلامة من التعقيد المعنوي، أو السلامة من الخطإ في استعمال اللفظ إما لقصور في معرفة اللغة وإما لغفلة، كاستعمال اللفظ الدال على الأعم في حين إرادة الأخص. وفي بعض هذا المقصد أُلِّفت الكتبُ المنبهة على أخطاء الخاصة، مثل «درة الغواص» للحريري، ومثل مباحث من كتاب «أدب الكتّاب» لابن قتيبة. وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله الآتي: «وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال»، وقوله: «وهذا في مفرداته وجملته مراعي.» (٢)

⁽١) سبق توثيق هذه الحكاية. المرزباني: الموشح، ص٢٣٤-٢٣٥.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

"والإصابة في الوصف" (1) المراد بالوصف معناه المصدري وهو التصوير والإيضاح، قال تعالى: ﴿وَتَصِفُ السِّنَةُ مُ الْكَذِبَ ﴾ [النحل: ٢٦]. وليس المراد ما يرادف الصفة من نحو النعت والحال؛ لأن ذلك أخصُّ من المقصود هنا. فإصابة الوصف هي أن يصوِّر المتكلمُ ما أراد التعبيرَ عنه من المعنى تصويرًا مطابقًا لما عليه الشيء الموصوف في الخارج والواقع، من غير انعكاس ولا انتقاض. وضدُّ إصابة الوصف الخطأُ فيه كلاً وهو الغلط، أو بعضًا وهو العيب، أي عيب النقص في التوصيف. والشاعر أكثر تعرضًا لهذا من الكاتب؛ لأن الشاعر يكثر منه تخيلُ المعاني من غير مشاهدة، فربها أخطأ في تخيله أشياء لم يعتد الإحاطة بصفاتها، أو خفي عنه بعضُ ما يدق من مشاهدته إياها. وقد عُدَّ بشار بن برد من أعجوبات الشعراء؛ إذ كان مع عاه لا يكاد يُخطِعُ في الأوصاف الدقيقة، وحسبك بيته المشهور:

كَـــأَنَّ مُثَــارَ النَّقْــعِ فَــوْقَ رُؤُوسِــنَا وَأَسْــيَافِنَا لَيْــلِّ تَهَــاوَى كَوَاكِبُــهْ (٢)

⁽١) المصدر نفسه.

⁽۲) ديوان بشار برد، ج١/١، ص٣٥٥. وفيه «رؤوسهم» عوض «رؤوسنا». قال المصنف (وهو محقق الديوان): «وكتب في الديوان: فوق رؤوسهم، ورواية الأغاني وأكثر كتب العربية: رؤوسنا. والرواية التي في الديوان أرشق؛ لأن النقع وإن كان فوق رؤوس الفريقين، إلا أن الشاعر أراد أن يتوصل بجعل النقع فوق رؤوس الأعداء إلى إفادة أن سيوف جيش قومه كانت واقعة على رؤوس الأعداء مع ذلك النقع؛ لأن أسيافنا معه أو معطوف عليه، ولو قال: فوق رؤوسنا لما كان لذكر الرؤوس خصوصية، إذ يكفيه أن يقول: فوقنا. وهذا البيت هو الذي أكسب بشارًا شهرة في النبوغ في الشعر، وذلك أنه جمع فيه تشبيه مركب بمركب، فجمع تشبيهين في تشبيه.» (الحاشية ٢ نفس الصفحة). وقال في مقدمته لديوان بشار: «ومع أن بشارًا كان أعمى، فإنه لم يكن يأتي في شعره بها يُناسب العمى، فإذا قرأتَ شعره لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقة علمه ووصفه للأشياء، إلا قوله:

فَ أَتْنَتُهُنَّ مَ عَ الْجَرْيِ يَقُ ودُنِي طَرِبًا وَيَا لَكَ قَائِدًا وَمَقُ ودَا» وعلى على هذا البيت بقوله: «وقد أفصح بشار عن عهاه في قوله: يقودني، وهذا من أصدق شعره.» ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٩٤؛ ج١/٢، ص٢٣١ (الحاشية ٢).

• "ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات "(1)، أي أن ما استوفى من النثر والشعر هذه الأسباب الثلاثة، فيه توجد الأمثال السائرة والأبيات الشاردة، فكثرت في المآثر الأدبية في الجاهليين والمولدين. فالأمثال موجودةٌ في الشعر بأن يكون المصراعُ أو جزءٌ منه سارَ مثلاً، كقول أبي أخزم الطائي: "شِنْشِنَةٌ أَعْرِفُهَا مِنْ أَخْزَم "(1) قبله:

إِنَّ بَنِ عَيْ زَمَّلُ وِنِي بِال قَمْ مَنْ يَلْقَ أَبْطَ الَ الرَّجَ الِ يُكْلَمِ (٣)

إِنَّ بَنِ عَيْ زَمَّلُ وِنِي بِالصَّدَّمِ شِنْشِ نَهٌ أَعْرِفُهَ ا مِنْ أَخْ زَمِ وَي بِالصَّدَةِ اللهِ عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللّهُ اللهُ ا

(٣) «عن الأصمعي قال: كان عقيل بن عَلَّفة المري رجلاً غيورًا فخورًا، وكان يصهر إليه خلفاء بني أمية. فخطب إليه عبدالملك بن مروان ابنته لبعض ولده، فقال: جنبني هُجناء ولدك. وكان إذا خرج يمتار خرج بابنته الجرباء معه، فخرج مرة فنزلوا دَيْرًا من أَدْيرة الشام يقال له دَير سعد، فلما ارتحلوا قال عقيل:

قَضَتْ وَطَـرًا مِـنْ دَيْـرِ سَـعْد وَطَالَـا عَــلاَ عُـــرُضٌ نَاطَحْنَــهُ بِــالجَمَاجِمِ ثم قال لابنه: أجزْ يا عملس. فقال:

فَأَصِبِحْنَ بِالمَوْمَاةَ يَحُملُنَ فتيةً نَشَاوَى منَ الإدلاج ميلَ العمائمِ فَأَصِبِحْنَ بِالمَوْمَاةِ يَحُملُنَ العمائمِ فقالت:

كَانَّ الكَرَى أَسْقَاهُمُ صَرْحَديةً عُقَارًا تَمَشَّدى فِي المَطَا والقَوائمِ فقال لها: وما يُدريكِ أنتِ ما نعتُ الخمر؟ ثم سل السيف ونهض إليها، فاستغاثت بأخيها عملس، فانتزعه بسهم فأصاب فخذه، فبرك. ومضَوْا وتركوه، حتى إذا بلغوا أدنى المياه قالوا لهم [أي للأعراب أصحاب الماء]: إنا أسقطنا جَزُورًا فأدركوه وخذوا معكم الماء، ففعلوا إذا عقيلٌ بارك وهو يقول:

إِنَّ بَنِ عَيْ زَمَّلُ ونِي بِال قَمْ مَنْ يَلْتَى أَبْطَالَ الرَّجَالِ يُكْلَمِ =

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٢) قال أبن الأثير تعليقًا على هذا المثل: «الشُّنشِنة: السجية والطبيعة. وقيل القطعة المضغة من اللحم. وهو مثل. وأولُ مَنْ قاله أبو أخزم الطائي، وذلك: أنّ أخزم كان عاقًا لأبيه، فهات وترك بنين عقوا جدهم وضربوه وأدموه، فقال:

وقول بشر بن أبي خازم: «أحقُّ الخيل بالركض المعارُ» من أبيات انظرها في «مجمع الأمثال» في باب الحاء(١). وأما ما كان بيتًا كاملاً يتمثل به الأدباء، فذلك لا يسمى مثلاً، وإنها يسمى تمثّلا.

والأمثال في النثر كثيرةٌ أيضًا في كلام البلغاء، وأهمها أمثال القرآن، نحو قوله [تعالى]: ﴿وَلَا يُنْبِئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ على اللهُ على الله الله يقع في أثناء كلام، ولكنَّ أصحابها من البلغاء نطقوا بها منفردة، وهي معظم أمثال العرب التي جمعها الميداني في كتابه «مستقصى الأمثال»، ومن قبله الزمخشري في كتابه «مستقصى الأمثال» (٣٠).

ومعنى «السائرة» الفاشية بين أهل اللسان، فشبَّه الفشوَّ بالتنقل في أمكنة كثيرة بجامع تكرر عروضها للأسهاع، كتكرر عروض الشخص في أماكن كثيرة وهو السير. وفي الكشاف: «ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديرًا

⁼ ومَـــنْ يَكُـــنْ درءٌ بـــه يُقـــوم شِنْشِـــنَةٌ أَعْرِفُهَــا مِـــنْ أَخْـــزَمِ الشنشنة: الطبيعة وأخزم: فحل كريم، وهذا مثل للعرب.» ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٥، ص١٠٥-١٠٦؛ وكذلك ج٢، ص.٦٤-٦٥ (مع اختلاف يسير).

⁽١) وهي قوله:

كَانَّ حَفِي فَ مَنْخِرِهِ إِذَا مَا كَتَمْنَ الرَّبْ وَكِيرٌ مُسْتَعَارُ وَجَدْرُهِ إِذَا مَا لَكَ مَا لَكَ عَلَمُ الرَّبْ وَكِيرٌ مُسْتَعَارُ وَجَدْرُهِ اللَّهُ ال

⁽٢) قال المصنف عند تفسير هذه الآية: «والخطاب في قوله: ينبئك، لكل مَنْ يصح منه سماعٌ هذا الكلام؛ لأن الجملة (يعني جزء الآية المذكور في المتن) أُرسِلتْ مُرْسَلَ الأمثال.» تفسير التحرير والتنوير، ج ١١/ ٢٢، ص ٢٨٤.

⁽٣) صدر هذا الكتاب عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند في جزئين سنة ١٩٦٢/١٣٨١ تحت عنوان «المستقصى في أمثال العرب». وتقديم المصنف للزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨هـ) على الميداني (المتوفى سنة ١٨٥هـ) فيه إشكال، إلا أن يكون الزمخشري ألف كتابه قبل الميداني، وهذا يعوزه التحقيق التاريخي.

بالتداول والقبول، إلا قولاً فيه غرابةٌ من بعض الوجوه، ومن ثم حُوفظ عليه، وحُميَ من التغيير. "(١) وأراد بـ «الغرابة» أنه قولٌ زائدٌ على المعتاد، لخصائص فيه: من من دقيق المعاني، وخفة اللفظ، مع وفرة المعنى.

وأما «شوارد الأبيات» فهي الأبياتُ البالغة مبلغًا من صحة المعنى وجزالة اللفظ وإصابة المعنى المفاد منها. وأطلق المؤلف عليها وصف الشوارد لعزة هذا النوع، فشبّهه بالوحش الشّارد في حال كونه مطلوبًا مرغوبًا فيه لقانصه، وعسير الوقوع في يده. فتلك العزة مع شدة الرغبة هي وجه الشبه، فاستعار لها الشرود تمثيلاً للحالة. وإنها جعل المؤلفُ قوامَ سوائر الأمثال وشوارد الأبيات هو اجتماع هذه الأسباب الثلاثة دون سبب مقاربة التشبيه ومناسبة الاستعارة؛ لأن كثيرًا من الأمثال والأبيات خلوٌ من التشبيه والاستعارة كمثل: «لأمر ما جدع قصير أنفه» (۱)، وبيت امرئ القيس: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ» البيت (۱).

وقوله «سوائر وشوارد» جمع سائر وشارد؛ لأن المثل والبيت مذكران، فجمعه على وزن فواعل: إما على وجه الشذوذ كما قالوا فوارس وعواذل.

«والمقاربة في التشبيه» (٤) عطف على قوله و «الإصابة في الوصف». «المقاربة» «المقاربة» القرب الشديد؛ لأن صيغة المفاعلة فيه للمبالغة، إذ ليس المراد قرب كلِّ

⁽١) جاء ذلك أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلَهُمْ كَمَثُلِ ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاآهَتْ مَا حَوْلَهُو ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلْمَتِ لَا يُبْصِرُونَ ﴿ ﴾ [البقرة:١٧]. الزمخشري: الكشاف، ج١، ص٧٩.

⁽٢) قالته الزبَّاء ملكة الجزيرة، وفي ذلك قصة طويلة بشأن قتلها جذيمة بن مالك بن نصر الأبرش ملك شاطئ الفرات. انظر: الميداني: مجمع الأمثال، ج١، ص٢٣٧-٢٣٧.

⁽٣) وهو صدر البيت الأول من معلقته، وعجزه: «بِسَقْطِ اللَّـوَى بَيْنَ الدَّخُولِ وَحَوْمَلِ». ديوان أمرئ القيس، ص٨.

⁽٤) نشرة هارون، ج١، ص٩.

من طرقي التشبيه من الآخر في الوصف؛ فإن التشبيه إلحاقُ ناقص بكامل في وصف، وأما ما يُسمَّى بالتشابه (١) كالذي في قول الصابي (٢):

تَشَابهَ دَمْعِي - إِذْ جَرَى - وَمُلَدَامَتِي فَمِن مِثْلِ مَا فِي الكَأْسِ عَيْنِي تَسْكُبُ (٣) فذلك غلوٌ في التشبيه، يقرب من التشبيه المقلوب (٤)، كما في قول محمد بن وهيب:

⁽۱) التشابه -كما قرر حقيقته السكاكي- هو تساوي الطرفين: «المشبَّه والمشبه به في جهة التشبيه»، بحيث يكون «كلُّ واحد من الطرفين مشبَّهًا ومشبَّهًا به»، فإذا جاء التشبيه على هذه الحال من الوقوع «في باب التشابه، صح فيه العكس.» مفتاح العلوم، ص ٤٥٤.

⁽۲) هو أبو إسحاق إبراهيم بن هلال بن زَهْرُون الصابي، ولد في بغداد سنة ٣١٣/ ٩٢٥ لأسرة اشتهرت بالطب والأدب، وتوارثته، وعُرف عنها قربها من الحكام وصانعي القرار، فجده إبراهيم بن ابن زهرون كان طبيبًا مشهورًا، مات سنة ٣٠٩/ ٩٢١، وكان أبوه أبو الحسن هلال بن إبراهيم بن زهرون وعمه ثابت بن إبراهيم بن زهرون طبيبين مشهورين أيضا. ولم يقتصر هذا الاشتهار والنبوغ في الطب على أسرة أبي إسحاق من ناحية آبائه، بل إن خاله أيضًا، ثابت بن قرة، كان طبيبًا ذائع الصيت. نشأ أبو إسحاق في بغداد على دين الصابئة الحرانيين، ونبغ في البلاغة وصناعة الكتابة. وكان يحفظ القرآن ويصرف آياته في رسائله، وقد كانت بينه وبين الصاحب بن عباد والشريف الرضي مودة قوية ومراسلات كثيرة، وله شعر لطيف. أورد الثعالبي جملة من شعره ورسائله. توفي أبو إسحاق الصابي سنة ٣٨٤/ ٩٩٤، ودفن ببغداد.

⁽٣) البيت لأبي إسحاق الصابي من بحر الطويل، وقد جاء بعده قولُه:

فَ وَاللهُ مَ الَّذِرِي أَبِ الخَمْرِ أَسْ بَلَتْ جُفُ ونِيَ أَمْ مِ نْ عَ بْرَقِي كُنْتُ أَشْرَبُ النيسابوري: يتيمة الدهر، ج٢، ص٣٠٣؛ الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص١٨٥.

⁽٤) التشبيه المقلوب هو أن يُجعلَ المشبَّةُ مشبَّهًا، والمشبَّةُ مشبَّهًا به، ويُسمَّى كذلك المنعكس، وغلبة الفرع على الأصول. وقد جعله علماء البلاغة أحد ضربي التشبيه من حيث صورته وتأليفه، فعدوه قسيهًا للتشبيه المطرد، وخصه عبد القاهر ببحث طويل شرحًا وتمثيلاً، وبين الجائز منه والممتنع، والفرق بينه وبين العكس في التمثيل. انظر: الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، ص ٢٠٤–٢٣٧. وانظر كذلك: العلوى اليمنى: كتاب الطراز، ص ١٤٨-١٤٩.

وَبَدِ الصَّبَاحُ كَانَّ غُرَّتَهُ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدَحُ (١)

قال قدامة في نقد الشعر: «فأحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد.»(٢)

وشدة القرب هي قوة وجه الشبه في المشبّة، بحيث يستغني المشبّة عن ذكر وجه الشبه. وليس المراد بالمقاربة تمام المهاثلة بين المشبّة والمشبّة به في جميع الصفات، بل قوة المشابهة في وجه الشبه. ولذلك كان من محاسن التشبيه الاستدراك فيه باستثناء ما لا مشابهة فيه من صفات المشبّة به، لكون المشبّة أعلى من ذلك، كها قال المعري:

تَنَازَعَ فِيكَ الشِّبْهَ بَحْرٌ وَدِيمَةٌ وَلَسْتُ إِلَى مَا يَرْعُمَانِ بِهَائِلِ إِذَا قِيلَ مَا يَرْعُمَانِ بِهَائِلِ إِذَا قِيلَ بَحْرٌ، فَهُو مِلْحٌ مُكَدَّرٌ وَأَنْتَ نَمِيرُ الجُودِ عَذْبُ الشَّمَائِلِ وَلَا قِيلَ بَعْيْثٍ، فُوكَ لِلدُّرِّ مَعْدِنٌ وَلَمْ نُلْفِ دُرَّا فِي الغُيُّوثِ الْمُوَاطِلُ (٣)

والمراد بالتشبيه في كلام المؤلف ما كان بأداة شبه؛ أو كان تشبيهًا بليغًا؛ لأنه عند المحققين من نوع التشبيه لا من الاستعارة، وأما الاستعارة فسيخصها بالذكر.

«والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن (١٤)،

قال الجاحظ: «وأجود الشعر ما رأيتَه متلائمَ الأجزاء، سهلَ المخارج، فتعلمُ بذلك أنه قد أُفرِغ إفراغًا واحدا.» (٥) والالتحام مطاوع لحَم الثوب يلحمه، إذا نسج لحمته بضم (اللام وبفتحه)، وهي ما يثني به الحائكُ نسجَ الثوب فيجعله أعلى فوق

⁽١) محمد بن وهيب الجِمْيَرِي شاعر من أهل بغداد من شعراء الدولة العباسية، وأصله من البصرة التي نشأ بها نشأته الأولى. توفي حوالي سنة ٢٢٥هـ. والبيت من قصيدة قالها في مدح الخليفة العباسي المأمون. الأصفهاني: الأغاني، ج٧/ ١٩، ص٦٣.

⁽٢) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٠٨.

 ⁽٣) المعري: سقط الزند، ص ٢١٩، والبيت في القصيدة التاسعة والأربعين من البحر الطويل.

⁽٤) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٥) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٥٥.

السَّدى الذي هو أسفل النسج. وفي الحديث: «الولاء خُمة كلحمة الثوب»، كذا في رواية (١). فالالتحام أن تكون الكلمات بعد نظمها كالشيء الواحد. وأجزاء النظم كلماته.

و «الالتئام» مطاوع لأَمَه، اذا جعله متلائم الأجزاء -أي مناسبًا موافقًا- بأن تكون كلماتُ النظم متناسبة، بحيث لا يكون في النطق بها بعد اجتماعها ما يَثقلُ على اللسان. فإن الكلمة قد تكون في ذاتها غيرَ ثقيلة، فإذا ضُمَّت إلى غيرها لم تتلاءما،

⁽١) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، وإنها روايته المشهورة ما أخرجه الشافعي والحاكم والبيهقي عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما والطبراني عن عبدالله بن أبي أُوْفى أن النبي ﷺ قال (واللفظ للشافعي): «الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يُباع ولا يُوهب.» الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزى عبد المطلب (المنصورة/مصر: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠١/١٤٢٢)، الحديث ١٨٠٥، ج٥، ص٢٦٨؛ الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب الفرائض»، الحديث٨٠٧١ والحديث٨٠٧٢ (وفيه: «لحمة من النسب» عوض «لحمة كلحة النسب»)، ج٤، ص٤٩٠. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.» البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن على: السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣/١٤٢٤، «كتاب الفرائض»، الحديث ١٢٣٨١، ج٦، ص٣٩٤؛ «كتاب الولاء»، الأحاديث ٢١٤٣٧-٢١٤٣٧، ج١٠، ص٤٩٤ (بلفظ: «لا يُباع ولا يوهب.» قال البيهقي بعد أن ذكر الروايات المختلفة للحديث: «كذا رواه محمد بن الحسن الفقيه [أي الشيباني صاحبً أبي حنيفة] عن يعقوب أبي يوسف القاضي عن عبد الله»، وقال: «هذا خطأ؛ لأن الثقات لم يرووه هكذا، وإنها رواه الحسن مرسلاً.» ثم قال: «وقد رُوي من أوجه أُخر كلها ضعيفة.»). أما الرواية التي ذكرها المصنف فقد أوردها ابن الأثير في النهاية بدون سند، حيث قال في باب مع الحاء: «وفيه: الولاء لحُمة كلحمة النسب، وفي رواية: كلُّحمة الثوب.» ثم قال: «قد اختُلف في ضم اللحمة وفتحها، فقيل: هي في النسب بالضم، وفي الثوب بالضم والفتح.» ثم فسره بقوله: "ومعنى الحديث المخالطة في الولاء، وأنها تجرى مجرى النسب في الميراث، كما تخالط اللَّحمةُ سدّى الثوب حتى يصيرا كالشيء الواحد؛ لما بينهما من المداخلة الشديدة.» ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، نشرة بعناية أبي عبدالرحمن صلاح ابن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣ / ٢٠٠٢)، ج٤، ص٢٠٧.

وثقلتا على اللسان ثِقلاً لا يتمكن اللسانُ من تخفيفه، ومثاله المشهور في بحث الفصاحة قولُ من لا يُعرف: «وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبِ قَبْرُ»(١)، وقولُ أبي تمام:

كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالورَى مَعِي وَمَتَى لَتُهُ لَتُهُ لَتُهُ وَحُدِي (٢)

وإنها قلت: فلا يتمكن من تخفيفه، احترازًا من نحو قول البحتري: «أَأَفَاقَ صَبُّ مِنْ هَوًى فَأُفِيقًا» (٣)، فإن اجتماع الهمزتين ثقيلٌ يمكن التخلصُ من ثقله بتسهيل إحدى الهمزتين (٤).

(١) هذه عجز البيت وتمامه:

وَقَ بُرُ حَ رُبٍ بِمَكَ انٍ قَفْ رُ وَلَ يْسَ قُرْبَ قَ بِرْ حَ رُبٍ قَ بَرْ وَلِمَا وَالبيت لا يُنسب لأحد، وبسبب تنافر أجزائه وصعوبة نطقه نسبوه إلى الجن. قال الجاحظ: «ولما وأى من لا علم له أن أحدًا لا يستطيع أن يُنشد هذا البيت ثلاث مرات في نسق واحد فلا يتتعتع ولا يتلجلج، وقيل لهم إن ذلك إنها اعتراه إذ كان من أشعار الجن، صدقوا بذلك .» البيان والتبيين، ج ١/١، ص٤٥؛ الرماني: «النكب في إعجاز القرآن»، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦)، ص٩٥.

- (٢) ديوان أبي تمام، ص١٢٢. والبيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في ثمانية وثلاثين بيتًا يمدح فيها موسى بن إبراهيم الرافقي ويعتذر إليه.
- (٣) هذا هو المصراع الأول من طالع قصيدة يمدح فيها الشاعر أبا سعيد الثَّغري ويذكر قتاله محمد بن عمرو الشاري، وتمامه:
- أَأْفَاقَ صَبِّ مِنْ هَوَى فَأُفِيقًا؟ أَمْ خَانَ عَهْدًا أَمْ أَطَاعَ شَفِيقًا؟ ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصير في (القاهرة: دار المعارف، ط٣، بدون تاريخ [صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٦٣]، ج٣، ص١٤٤٩.
- (٤) قال المطيري: «لكن جاء ذلك في القرآن، فقرأ عاصم وحمزة والكسائي -إذا حقق- وابن عامر بالهمزتين في مثل قوله تعالى: ﴿ عَأَنَذَرْتَهُمْ ﴾ [البقرة:٢٦]، ﴿ عَأَيْخِذُ ﴾ [يس:٢٢]، وكذا قرأوا أمثالها في جميع القرآن باستثناء حروف. أما المؤلف فيقرأ بقراءة ورش، وهو يخفف الهمزة الثانية في جميع القرآن، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو والكسائي إذا خفف.» شرح المقدمة الأدبية، ص ١٣٣٠ (الحاشية ٤).

وقوله: «على تخيرٌ من لذيذ الوزن»، «على» فيه بمعنى مع، وأراد بالوزن وزنَ الشعر، وهو ما يُسمَّى بالبحر في اصطلاح العروضيين، وما فيه من أعاريض وضروب. وقد بين المؤلف فيها يأتي من كلامه هذا القيدَ بقوله: «وإنها قلنا على تخيرُ من لذيذ الوزن؛ لأن لذيذَه يَطربُ الطبعُ لإيقاعه، ويهازجه بصفائه، كها يَطرب الفهمُ لصواب تركيبه واعتدال نظومه.»(١)

وكأن المؤلف يشير إلى أمرين: أحدهما مزيّة الشعر العربي باشتراط العرب الوزنَ فيه، بحيث لا يكون الكلامُ شعرًا ما لم يكن له وزنٌ خاص. وثانيهما الإشارة إلى تجنب الأعاريض والضروب الثقيلة، والزّحاف والعلة الجائزين المؤثرين ثقلاً في انتساب الحركات والسواكن من الميزان، فيصير كالعِثار في السير، أو كالكلام المقطّع نُتفًا غير متماثلة. وقد يحصل من تجمع الكثير من ذلك ما يوشك أن يُخرج الشعرَ من كونه شعرًا إلى كونه نثرًا، كما في أبيات من مُجمّهرة عبيد بن الأبرص التي أولها:

عَيْنَاكَ دَمْعُهُ إِلَى سَرُوبُ كَانَّ شَانْيْهِ مَا شَعِيبُ (٢)

وقد قرن المؤلف تخيرَ لذيذ الوزن بالتحام الأجزاء والتئامها؛ لأنها من واد واحد. على أن بعض العروض في بعض الموازين لا يخلو من ثقل، مثل الضرب الثاني المقطوع من بحر المنسرح (٣). وبعضُها من بعض العروض يكون أشبه بالسجع

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰.

⁽۲) البيت هو السابع في قصيدة من أكثر قصائد ابن الأبرص شهرة، وقد عدها ابن قتيبة أجود شعره وإحدى المعلقات السبع. ديوان عبيد بن الأبرص، شرح أشرف أحمد عدرة (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٤/١٤١٤)، ص٢٠؛ ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص١٤٩. وسروب: من سرب الماء يسرب، أي انسكب وسال. والشأنان: عرقان ينحدران من من الرأس إلى الحاجبين ثم إلى العينين، ومنها يخرج الدمع. والشّعيب: الشق مسيل الماء.

⁽٣) هو: «مستفعلن مفعولات مستفعلن مستفعلن مفعولات مفعولن». - المصنف.

منه بالشعر، مثل عروض المجتث المكفوف (١). وأمثلةُ من استوفى هذا الشرطَ الذي الذي ذكره المؤلف من الشعر كثيرة، وإن شئتَ فانظر شعرَ عمر بن أبي ربيعة كقوله:

أمِنْ آلِ نُعْمِ أَنْتَ غَادٍ فَمُبْكِرُ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ عَلَى ال

• "ومناسبة المستعار منه للمستعار له" " المناسبة " شدة الانتساب، وأراد وأراد بها قوة المشابهة. وقد خص المؤلف الاستعارة بهذا الشرط، ولم يدمجها في شرط مقاربة التشبيه، مع أن الاستعارة من قبيل التشبيه؛ لأن التشبية إلحاق صاحب وصف غير بين وصفه بصاحب وصف مشتهر به، بواسطة حرف يدل على ذلك ظاهر أو مقد وأما الاستعارة فهي ادعاء أن صاحب وصف من نوع غير مشهور به الوصف تقد صار فردًا من نوع مشهور بذلك الوصف، بحيث استحق أن يُطلق عليه اسم ذلك النوع المشهور بالوصف. فالاستعارة مبنيَّةٌ على تناسي التشبيه، وعلى ادعاء أن ذلك النوع المشهور بالوصف. فالاستعارة مبنيَّةٌ على تناسي التشبيه، وعلى ادعاء أن المستعار له من جنس المستعار منه، فكانت لذلك جديرة بتمام المشابهة والمناسبة بين المستعار له والمستعار منه. ولما كانت الاستعارة تتفرع إلى مصرحة ومكنية وتخييلية وتثيلية، وكان منها أصليةٌ وتبعية، ومنها مرشَّحة ومجردة ومطلقة، كانت دقة التشبيه فيها أحقَّ وأولى من مطلق التشبيه، ليحسن وقع كلِّ قسم من هؤلاء في موقعه.

⁽١) كقوله:

[«]مفع على المعالى المع

⁽٢) البيت هو طالع رائيته المشهورة. ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص٩١.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

قال في دلائل الإعجاز: «وأما الاستعارة، فسببُ ما ترى لها من المزية أنك إذا قلت: رأيتُ أسدًا، كنتَ قد تلطَّفتْ لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، [حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوتُ والحصول، وكالأمر الذي نُصِب له دليلٌ يقطع بوجوده.] وذلك أنه إذا كان أسدًا، فواجبٌ أن تكون له تلك الشجاعةُ العظيمة، [وكالمستحيل أو الممتنع أن يَعْرَى عنها.] وإذا صرَّحتَ بالتشبيه فقلتَ: رأيتُ رجلاً كالأسد، كنتَ قد أثبتها إثباتَ الشيء يترجَّحُ بين أن يكون وبين أن لا يكون.»(١)

ومن مراعاة المناسبة بين المستعار له والمستعار منه كان حقًا أن لا يغفل الشاعرُ عن استعارته فينقضها، كقول أبي تمام:

تَحَمَّلْتَ مَا لَوْ حُمِّلَ الدَّهْرُ شَطْرَهُ لَفَكَّرَ دَهْرًا أَيُّ عِبْأَيْهِ أَثْقَلُ (٢)

فإنه لما جعل الدهرُ بمنزلة الانسان المفكّر، كان عليه أن لا ينقضَ ذلك بأن يجعل لتفكيره مدةً يسميها دهرًا، فتصير مدته هي عينه.

• "ومشاكلة اللفظ للمعنى" ("): المشاكلة الماثلة، إذِ الشكلُ الشَّبَةُ والمِثْل. وأرادَ بالمعنى هنا الغرض المفاد بألفاظ التركيب لا المعنى الموضوع له اللفظ؛ لأن المعنى الموضوع له لا يُتصور فيه اشتراطُ مشاكلة بينه وبين اللفظ الدال عليه. فالمراد أن الغرض الشريف تناسبُه الألفاظُ الموضوعة لمعان حميدة، وأن الغرض الخسيس تناسبه الألفاظُ الموضوعة للمعاني الخسيسة، سواء كانت المعاني حقيقيَّةً أم كانت مجازية ومستعارة.

فمقام المديح والرثاء -مثلاً- تناسبه المعاني الحميدة، ومقام الهجاء تناسبه المعاني الذميمة، كما في مقذِعات شعر بشار، بحيث لا يحسن أن يُستعمل اللفظُ

⁽١) صفحة ٦٦. - المصنف. الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص٧٢.

⁽٢) البيت هو العاشر قالها في مدح أبي المستهل محمد بن شقيق الطائي. ديوان أبي تمام، ص ٢٣١.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

الذي يفيد معنًى حميدًا في غرض خسيس. وهذا ما اقتضاه قولُ المؤلِّف فيها يأتي في عبارة مشاكلة اللفظ للمعنى: «وكان اللفظ مقسومًا على رُتب المعاني: قد جُعل الأخصُّ للأخص، والأخس للأخس، فهو البريء من العيب.»(١)

وقال الجاحظ في البيان: «جاء رجلٌ إلى محمد بن حرب الهلالي بقوم فقال: إن هؤلاء الفُسَّاق مازالوا في مسيس هذه الفاجرة، فقال محمد بن حرب: ما ظننت أنه بلغ من حُرمة الفواجر ما ينبغي أن يُكَنَّى عن الفجور بهن»، يعني حيث كنى يلفظ المسيس^(۲). وقال ابن زيدون في رسالته إلى الوزير أبي عامر ابن عبدوس الطامع في في صحبة ولادة خليلة ابن زبدون: «الساقط سقوط الذباب على الشراب.»^(۳) وفي وفي ذلك قول المتوكل عمر بن الأفطس -صاحب بَطَلْيوس- يستدعي الوزير أبا طالب ابن غانم أحد ندمائه ليحضر إلى الأنس في روض:

أَقْبِ لْ أَبِ اطَالِ بِ إِلَيْنَ ا وَقَعْ وُقُوعَ النَّدَى عَلَيْنَا (١)

• «وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما» (٥): أي أن يكون غرضُ البيت وألفاظُه يستدعيان اللفظ الذي يقع قافيةً له استدعاءً شديدًا، أي قويَّ المناسبة، حتى تجيء كلمة القافية كالموعود المنتظر، فلا تكون مغتصبةً متكلَّفة الوضع في مكانها. والقافية أراد بها هنا الكلمة الأخيرة من كل بيت، وهذا مأخوذ من كلام الأخفش (٦).

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۱.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص١٦٩.

⁽٣) ابن زيدون: «الرسالة الهزلية» ضمن ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٥٦٥.

⁽٤) أنشده في «قلائد العقيان» في ترجمة قائل البيت، وبَطَلْيوس من بلاد الأندلس. – المصنف. قلائد العقيان، ج١، ص٤٤١.

⁽٥) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٦) قال الأخفش الأوسط في مقدمة كتاب «القوافي: «اعلم أن القافية آخر كلمة في البيت، وإنها قيل لها قافية لأنها تقفو الكلام. وفي قولهم قافية دليل على أنها ليست بالحرف؛ لأن القافية مؤنثة،

قال الصفدي في شرح لامية الطُّغرائي: «وزعم بعضُهم أن بعضَ الشعراء غير قوافي هذه القصيدة (۱) من اللام إلى حرف العين، وهذا عندي يتعذر؛ لأن ألفاظ هذه القصيدة في غاية الفصاحة، وتراكيب كلماتها كلها منسجمة عذبة غير قلقة ولا نافرة، ومعانيها بليغة غير ركيكة، وقوافيها في غاية التمكن... والقافية المتمكنة هي التي يُبنى البيت من أوله إلى آخره عليها، فإذا خُتم البيت بها، نزلت في مكانها ثابتة فيه، متمكنة في محلها، قد رسخت في قرارها، ودُفعت إلى مركزها، فهي لا تتزحوح ولا تتغير منه، بخلاف القافية القلقة التي اجتُلبت وجيء بها لتهام الوزن وهي أجنبية عنه من تركيبه عارية من الالتحاف به والالتحاق بحسبه. ومتى غيرت القافية المتمكنة بغيرها، جاءت نافرةً عن الطباع...»(٢)

وقد ذكر أبو العلاء في «رسالة العفران» أن خلفًا الأحمر أُنْشِدَ بمجلسه قولُ النَّمْر بن تَوْلَب:

أَلَمَّ بِصُحْبَتِي وَهُ مَ هُجُ وعٌ خَيَالٌ طَارِقٌ مِنْ أُمِّ حِصْنِ أُلِمَّ حِصْنِ أَلَمَّ بِصَارِقٌ مِنْ أُمِّ حِصْنِ (٣) لَمَا تَشْتَهِي: عَسَلاً مُصَفَّى إِذَا شَاءَتْ وَحُوَّارَى بِسَمْنِ (٣)

⁼ والحرف مذكر، وإن كانوا قد يؤنثون المذكّر، ولكن هذا قد سمع من العرب. وليست تؤخذ الأسهاء بالقياس. ألا ترى أنَّ رجلاً وحائطاً وأشباه ذلك لا تؤخذ بالقياس، وإنها ننظر ما سمّته العرب فنتّبعه». الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: كتاب القوافي، تحقيق أحمد راتب النفاخ (بيروت: دار الأمانة، ط١، ١٩٧٤/ ٩٧٤)، ص٣.

⁽١) يعنى لامية الطغرائي.

⁽٢) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الغيث المسجم في شرح لامية العجم (مصر: المطبعة البهية الأزهرية، ١٣٠٥هـ)، ص١٣٠. وقد أورد المصنف كلام الصفدي بتصرف مع تقديم وتأخير، وأثبتناه كما هو في الأصل.

⁽٣) ديوان النمر بن تولب العُكلي، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠٠)، ص١٣٢. وفيه «هَجُود» عوض «هجوع» (وهي رواية المعري). وهجد القوم هجودًا، ناموا، والهاجد: النائم.

فقال لهم خلف: لو قال النمرُ في موضع أمِّ حصن أمَّ حفص، ما كان يقول في البيت الثاني؟ فسكتوا، فقال خلف: «وحُوَّارَى بلمص»، يعني الفالوذج. ثم إن المعري أخذ يفرض أن تُعَيَّرَ قافيةُ البيتبن على جميع حروف المعجم، على تقدير تغيير كنية «أم حصن» بحرف غير النون، فكانت القوافي متفاوتةً في اقتضاء البيت إياها(١).

وقوله: «حتى لا منافرة بينهما»، أي بين المعنى ولفظه وبين القافية، فجعل المؤلف اللفظ والمعنى كشيء واحد بالنسبة لشدة اقتضائهما للقافية، ولذلك قال: «بينهما»، ولم يقل: «بينها». وهذه المنافرة كقول أبي عدي القرشي في قصيدة دالية:

وَوُقِّيتَ الْحُرُوفَ مِنْ وَارِثِ وَاللَّهِ وَاللَّهِ مَا لَكُ سَالًا رَبُّ هُ وِ(٢)

فليس لهود مناسبة بالمعنى، ولكنه اجتُلِب لأجل الروي، فهو قافيةٌ مغتصَبة. وأعلى اقتضاء البيت للقافية أن تكون القافيةُ كالموعود به المنتظر، كما سيأتي في كلام المؤلف.

• «فهذه سبعةُ أبوابٍ هِيَ عمودُ الشّعر» (٣)، سهاها أبوابًا؛ لأن كلَّ واحد منها يُعتبر عنوانَ بابٍ من أبواب فنِّ النقد لو شاء أحدٌ تبويبَه، وقد علمتَ بعضَ ذلك.

⁽۱) صفحات ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۵، ۱۰، ۱۰ رسالة الغفران، طبع أمين هندية بالقاهرة سنة ۱۳۲۱. - المصنف. المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، ط۹، ۱۹۹۳)، ص۱۰۵–۱۰۵.

⁽۲) قدامة ابن جعفر: نقد الشعر، ص۱۸۱؛ الخفاجي، أبو عبدالله بن سعيد بن سنان: سر الفصاحة، تحقيق داود غطاشة الشوابكة (عمان: دار الفكر، ط۱، ۲۰۰۲/۱٤۲۷)، ص۱۷۷. المرزباني: الموشح، ص۲۲، وفيها «صالحًا» عوض «سالمًا».

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١١. وليس فيها عبارة «سبعة أبواب»، وإنها الذي فيها: «فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب». وقد جرى المصنف فيها أثبته على ما جاء في تحقيق الدكتور شكري فيصل للمقدمة (مجلة المجمع العربي بدمشق، المجلد ٢٧، العدد الأول، ربيع الآخر ١٣٧١/ كانون الثاني ١٩٥٢، ص٨٨)، وربها اعتمد كذلك على ما بين يديه من النسخة التونسية ونسختي الآستانة.

و «العمود» عودٌ عظيم يُرْكَزُ في الأرض تُقام عليه القبةُ أو الخيمة، وتُشد بأعلاه، ويتفرع منه أديمُ القبة أو ثوبُ الخيمة إلى أن تُشدَّ بالأرض بالأوتاد على شكل قبة أو هرم. فها به قِوامُ الشعر فهو كالعمود للبيت، وقد وقعت هذه العبارةُ للحسن الآمدي في «الموازنة» وساق في كلامه ما محصله: إن عمود الشعر هو الأسلوبُ الذي سلكه فحولُ الشعراء من عهد الجاهلية وما بعده في بلاغة الكلام، وإحسان المعنى، والبعد عن التكلف، وتجنب استكراه الألفاظ والمعاني (۱۱). وذكر عن البحتري أنه سئل عن طريقته وطريقة أبي تمام، فقال البحتري: «أنا أقوم بعمود الشعر، وأبو تمام كان أغوص على المعنى (۱۲)، فبيَّن أنه امتاز عن أبي تمام بإجادة الناحية اللفظية من شرائط الإجادة، وأن أبا تمام امتاز بالناحية المعنوية.

فتحصَّل أن عمودَ الشعر هو مجموعُ شرائط الإجادة اللفظية والمعنوية، وهو الذي اعتمده المؤلف.

• «ولكلِّ بابٍ منها معيار» (٣)، المعيارُ اسم آلة للتعيير، والتعيير تحقيق الوزن أو الكيل على ميزان أو مكيال محقَّق المقدار، مضبوطٍ لا زيادة فيه ولا نقصان عن المقدار الذي يُستعمل له. يقال: عيَّر الدينار، إذا وزنه بدينار محقق الوزن، وعير المكيال كذلك. ويقال لما به الكيلُ أو الوزن: معيار وعيار أيضًا، كما سيجيء في عبارة المؤلف.

ومعنى كلامه أن لكل بابٍ منها ضوابطَ ورسومًا بها يكون الشعرُ حسنًا مقبولاً، ومميَّزًا عن القبيح المردود عند أهل النقد، مع بيان ما به إدراكُ تمييز الحسن

⁽١) انظر الآمدي: الموازنة، ج١، ص ٤١١ - ٤٢٩. وقارن بكلام الجرجاني في: الوساطة، ص ٣٠-٣١.

⁽٢) ساق المصنف الكلام المنسوب للبحتري بتصرف تقديهًا وتأخيرًا، وأصل عبارته كها روى الآمدي عن أبي علي محمد العلاء السجستاني: «سئل البحتري عن نفسه وعن أبي تمام، فقال: كان أغوصَ على المعاني مني، وأنا أقومُ بعمود الشعر منه»، و قال الآمدي إثره: «وهذا الخبر هو الذي يعرفه الشاميون، دون غيره.» الموازنة، ج١، ص ١١-١٢.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١١.

من السيء. وهذا المعيار هو كقول علماء المعاني: إن تمييز الفصيح من غير الفصيح بعضُه يَبِينُ في علم اللغة أو التصريف، وبعضُه يُدرك بالحس. فظهر أن الميعار مجموعُ الشروط وطريقُ إدراكها.

- «فعيارُ المعنى أن يُعرَض على العقل الصحيح والفهم الثاقب»(1)، أي ضابطُ المعنى المشروط -فيها تقدم بالشرف والصحة. يعني أن الوسيلةَ لتحصيل ملكةِ الحكم في استيفاء المعنى ما شُرِط فيه، هي أن يُعرض المعنى على «العقل الصحيح»، أي الفكر المستقيم. و«الفهم الثاقب» هو الفهم الذي لا تخفى عليه دقائقُ المعنى، ولا تلتبس عليه الحقائقُ المتقاربة؛ شُبّه بآلة الثقب إذ تخترق الأجسام الصلبة، وهو يغوص إلى الحقائق التي يعسر فهمُها على غالب الأذهان. ومراده عقل الشاعر وفهمه، وهو المقصود، ومثلُه الكاتب. وكذلك عقلُ السامع، الذي هو من أهل الذوق والنقد الاختيار.
- «فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والاصطفاء مستأنِسًا بقرائنه خرج وافيًا، وإلا انتقص بمقدار شوبه ووحشته (٢).

قوله: «فإذا انعطف عليه»، تفريعٌ على «أن يعرض على العقل الصحيح»، أي فإذا العطف عليه جَنبَتَا قبولِ العقل الصحيح والفهم الثاقب إياه واصطفائه خرج وفيًا إلخ... وأراد بهذا إعادة التنبيه على أن المعنى لَـــ كان غير مستغن عن كلام يقع فيه، فجودة المعنى مفتقرةٌ إلى جودة الكلام الذي يدل عليه.

واستعار الانعطاف -الذي حقيقتُه الميلُ والمحبة- لمعنى الرِّضا به والموافقة، أي فإذا صادف المعنى من نفس عقل الشاعر صاحب الذوق المكين وفهمه قبولاً ورضًا، فذلك المعنى وافٍ بشرط الكمال لنوعه، وهو الصحةُ والشرف.

نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٢) المصدر نفسه.

و «الجنبتان» تثنية جنبة بسكون النون وفتحها، وهي الجانب. أي إذا وافقه جانباً القبول والاصطفاء. ووقع في نسخة الآستانة «جُبَّتا القبول» تثنية جبة، وهي ثوبٌ له جيب، وكان يُلبس فوق الثياب الداخلية. ونسخة «جَنبتا» أولى، وهي مماثلة لقول أبي العباس المبرد في أول بابٍ من الكامل في اللفظ الغريب إذ قال: «فإذا انعطفت عليه جنبتا القول غطتا على عَواره» إلخ (۱).

وإضافة جَنبَتا أو جُبَّتا إلى القبول والاصطفاء إضافةٌ بيانية؛ لأن المضاف عين المضاف إليه. واستعارة جَنبَتا للقبول والاصطفاء؛ لأن القبول والاصطفاء أشبها جانبين يحيطان بالمعنى ويحضنانه. واستعارة جُبَّتا لهما؛ لأنها أشبها ما يكتسي به المعنى بهجة. وقد أشار بـ «القبول» إلى صحة المعنى؛ لأن المعنى لا يُقبل إلا إذا كان صحيحا. وكنَّى بالاصطفاء عن شرف المعنى؛ لأنه إذا جاء شريفًا كان مرضيًا في نفس المخترع فيها يقول، والسامع فيها يسمع، والناقد فيها يختار.

وقوله «مستأنِسًا» -بكسر النون- حالٌ من ضمير «عليه»، ويجوز فتحُ النون أيضًا، على معنى أن قائلَه اصطفاه وقبله واستألس بها معه. و «الاستئناس» التأنُس، وهو ضد الوحشة. وكنَّى به هنا عن المهاثلة؛ لأن المهاثلة تستلزم التأنسَ بالمثل، إذ الشَّيْءُ يألف مثيلَه. فالمراد المهاثلة في الصفة بين المعنى المقبول المصطفى وبين ما يقترن به من المعاني، حتى يكون الكلامُ كلُّه مُفْرَغًا في قالب واحد من الكهال، ولا يكون بعضُ معانيه مقبولاً وبعضُها مكروهًا، وذلك ما سهاه رؤبة بـ «القران» كها سيأتي.

و «القرائن» جمع قرينة، من الاقتران وهو الاجتهاع، وأنث القرائن على تأويله بالكلهات. وبمقدار ما يقترن بالمعاني المرتضاة من معان مكروهة، ينقُص الكلامُ نقصًا قليلاً أو كثيرًا، ويُوحِش السامع والناقد.

⁽۱) انظر صفحة ۱۷ طبع المطبعة الخيرية سنة ۱۳۰۸. – المصنف. وتمام كلامه وعبارته: «وقد يضطر الشاعرُ المفلق، والخطيب المِصْقَع، والكاتب البليغ، فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق، واللفظُ المستكرَه، فإن انعطفت عليه جنبتا الكلام غطتا على عواره، وسترتا على شَيْنه.» المبرد: الكامل في الملغة والأدب، ج١، ص٥٦.

• «وعيارُ اللفظِ الطبعُ والرِّوَايةُ والاستعمال»(١)، يعني اللفظ الذي وصفه آنفًا بالجزالة والاستقامة، أي وسيلة اختبار تحقق ذينك الوصفين فيه ثلاثة أشياء:

الأول: الطبع، وهو طبعُ البليغ وذوقه، ودربتُه الحاصلة من كثرة مزاولة الكلام الفصيح، ومعرفة دقائق الاستعمال العربي، حتى تحصل له من ذلك ملكةٌ يُمَيِّزُ بها بين اللفظ المقبول المستحسن واللفظ المجفو المستنكر، فينتقي ما يُستحسن وينبذ ما يُستكره.

والثاني: الرواية، وهي رواية ذلك اللفظ فيها يُرْوَى عن العرب وأئمة الاستقراء، ليعلم بذلك مواقعه من الكلام الفصيح، فيتضح معناه عندهم فيكون صريحًا فيه.

والثالث: الاستعمال، ليظهر ما هو حقيقة، وما هو مجاز، ويظهر العامُّ والخاصُّ مثلا.

• "فيا سلم مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم" أن قال الجاحظ في البيان: "ومتى شاكل [- أبقاك الله - ذلك] اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقًا، ولذلك القدر لِفْقًا أن وخرج من سهاجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قَمِينًا بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع. (١٤) و «الهُجنة»، العيب في الكلام.

نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٢) المصدر نفسه.

⁽٣) اللَّفْق: بكسر اللام وسكون الفاء، شقة من ثوب تُضم إلى أخرى. يقال: لَفَقَ الثوبَ يلفِق، من ضرب، إذا شقه إلى أخرى فخاطهها. فاللفق بكسر اللام، زِنة فعل، بمعنى مفعول، مثل ذبح بكسر الذال. – المصنف.

⁽٤) ص٢٠، جزء ٢، المطبعة التجارية بالقاهرة سنة ١٣٤٥. - المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/٢، ص٥.

• «وهذا في مفرداته وجمله مراعًى؛ لأن اللفظة تُستكره بانفرادها، فإذا ضامَّها ما لا يوافقها عادت الجملة هجينًا»(١)، ومعنى كلامه أن اللفظة قد تكون مستكرهة في حد ذاتها، وقد تكون حسنة، فإذا ضُمَّت إليها لفظةٌ أخرى لا توافقها، صارتا معًا مستكرهتين. ومعلومٌ أنه إذا ضُمَّت المستكرهة إلى المستكرهة قويَ الاستكراه، فلم يحتج المؤلف إلى هذه الصورة، ولعل في العبارة حذفا.

قال عبد القاهر: «إنك ترى الكلمة تروقك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتُوحشك في موضع آخر، كلفظ الأخدع في بيت الحماسة:

تَلَفَّتُ نَحْوَ الحَيِّ حَتَّى رَأَيتُنِي وَجِعْتُ مِنَ الإِصْغَاءِ ليْتاً وَأَخْدَعَا (٢) [وبيت البحتري:

وَإِنَّ وَإِنْ بَلَّغْتَنِ عِي شَرَفَ الغِنَكِي وَأَعْتَفْتَ مِنْ رِقِّ الْمَطَامِعِ أَخْدُعِي] فإن لها [في هذين المكانين] ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأملها في بيت أبي تمام:

يَا دَهْ رُ قَوْم مِنْ أَخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خُرُقِك

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت لها هناك من الرِّوْح والحفة، [ومن الإيناس والبهجة]. "(٣) ولم يبين الشيخ سببَ ثقل هذه اللفظة في موضع وحسنها في الآخر؛ لأنه أحاله على الذوق. وزعم ابنُ الأثير

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽۲) الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص٤٧. البيت ليس لمحمد بن بشير، كما ذكر المصنف عليه رحمة الله، وإنها هو للصَّمَّة بن عبدالله بن الطفيل بن قرة بن هبيرة القُشيري، ينتهي نسبه إلى نزار. شاعر إسلامي بدوي، من شعراء الدولة الأموية، شعره قليلُ أغلبه في الغزل. ولجده قرة بن هُبيرة صحبةٌ للنبي النه ووفادة. انظر المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص١٢١٥.

⁽٣) ص٣٧، جزء ٢، دلائل الإعجاز طبع المنار. - المصنف. الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٤٦ -٤٧.

في «المثل السائر» أن سببَ ذلك هو إفرادُ الأخدع في بيت «الحماسة» وتثنيتُه في بيت أبي تمام (١)، وهو وهمٌ من ابن الأثير.

والحق أن سبب حسنها في بيت الحماسة مجيئها مستدعاةً للكلام الذي قبلها، حيث كان ذكرُ وجع الليت يستدعي وجع ما حوله وهو الأخدع، فكان لفظُ الأخدع فيه رشيقا. وهو في بيت أبي تمام مغصوبٌ للقافية؛ إذ لا مناسبة في استعارة الأخدع للدهر في هذا المقام؛ إذ ليس في أحوال الدهر ما يكون الأخدع رديفًا له، كما يؤخذ من كلام الآمدي في كتاب «الموازنة».

• "وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التمييز، فها وجداه صادقًا في العلوق، ممازجًا في اللصوق، يتعسر الخروج عنه والتبرؤ منه، فذلك سيها الإصابة فيه" (٢)، أي أن الذكاء وحسن التمييز يُدرَك بهما الوصفُ المصيب في العلوق، أي في قي تعلقه بالغرض الموصوف المشخص، منطبقًا عليه، ممازجًا له، لا تقصير فيه. و «السيها» بالقصر: العلامة، قال تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم ﴾ [الفتح:٢٩].

- 1 -

• "ويُروى عن عمر أنه قال في زهير: "كان لا يمدح الرجلَ إلا بها يكون للرجال" (") أراد الاحتجاجَ بكلمة صدرت من أحد أهل الذوق العربي بالسليقة، وهو عمر بن الخطاب شه، فإنه قدم زهيرًا بن أبي سلمى على غيره من الشعراء بثلاثة أمور سيجيء ذكرُ الأول والثاني [منها] في كلام المؤلف. وثالثها أنه "لا يمدح

⁽١) قال ابن الأثير: «وليس سبب ذلك إلا أنها جاءت موحَّدةً في أحدهما مثناةً في الآخر، وكانت حسنة في حالة الإفراد، مستكْرهةً في حالة التثنية. وإلا فاللفظة واحدة، وإنها اختلاف صيغتها فعل بها ما ترى.» المثل السائر، ج١، ص٢٧٧.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩.

الرجل إلا بها يكون للرجال»، وفي رواية «إلا بها فيه.» (١) وما اقتصر عليه المؤلف أظهرُ في الغرض، يعني أنه يصيب المحزَّ من وصف المعنى، فإذا مدح أحدًا مدحه بصفات الكهال في الرجال، كقوله في معلقته يخاطب هرم بن سنان والحارث ابن عوف.

تَكَارَكْتُمَا عَبْسًا وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا تَفَانَوْا وَدَقُوا بَيْنَهُمْ عِطَرَ مَنْشَمِ عَظِيمَيْنِ فِي عُلْيَا مَعَدًّ هُدِيتُمَا وَمَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزًا مِنَ المَجْدِ يَعْظُمِ (٢) عظيمَيْنِ فِي عُلْيَا مَعَدًّ هُدِيتُما والفتوة، وهو أفضل من قول النابغة:

رِقَاقُ النِّعَالِ طِيبٌ خُجُزَاتُهُمْ يَحَيَّوْنَ بِالرَّيْحَانِ يَوْمَ السَّبَاسِبِ (٣) وَلَا مَدح عبيد الله بن قيس الرقيات (١) عبد الملك بن مروان بقوله:

يَا أُتَلِقُ التَّاجُ فَوْق مَفْرِقِهِ عَلَى جَبِينٍ كَأَنَّهُ اللَّهَ اللَّهَ مَبُ (٥) عتب عليه عبد الملك وقال: إنك قلت في مصعب بن الزبير:

⁽۱) الجمحي: طبقات الشعراء، ص ٤٤. وفيه: «كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بها فيه.» وفي رواية بن قتيبة: «كان لا يعاظل بين القول، ولا يتبع وحشيَّ الكلام، ولا يمدح الرجل إلا بها هو فيه.» الدينوري: الشعر والشعراء، ص ٢٦؛ العمدة، ج١، ص ١٠٣ (وهو ينقل عن ابن سلام).

⁽۲) ديوان زهير بن أبي سلمي، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٠٨/ ١٤٠٨)، ص١٠٦.

⁽٣) البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة من تسعة وثلاثين بيتًا يمدح فيها النابغة النعمانَ بن الحارث. ديوان النابغة الذبيان، ص ٤٩ (نشرة ابن عاشور).

⁽٤) هو عبيد الله بن قيس من بني عامر بن لؤي، نُسب إلى الرقيات بسب توالي جدات له يسمين رقية. كان شاعر الزبرين السياسي. توفي سنة ٨٥هـ.

⁽٥) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٥، وفيه «يعتدل» عوض «يأتلق».

إِنَّا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِنَ اللَّهِ عِنْ وَجْهِ وِ الظَّلْمَاءُ (١)

وإنها أنكر عليه من أجل أنه عدل به عن بعض الفضائل النفسية، إلى ما هو من صفات الجسم في البهاء والزينة (٢)، فكان كالذي ينسُب بمحاسن الحسناء.

واعلمْ أن هذا الأصلَ يختلف باختلاف العوائد، واختلاف أغراض الناس، من عناية بالفضائل النفسية، أو المحاسن الجسمية، أو كليهما، قال تعالى: ﴿وَزَادَهُ، بَسُطَةً فِي ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾ [البقرة:٢٤٧]. وكذلك اختلاف أحوال المدنية والبداوة، وانظرْ قولَ جعفر بن علبة:

إِذَا هَا مَا الْقَالَى بَانَ عَيْنَا الْعَالَى عَنْنَا الْعَالَ عَالَى الْعَوْاقِبِ جَانِبَا وَلَا اللهَ اللهَ اللهَ اللهَ اللهَ عَلَى اللهَ اللهَ اللهَ اللهَ اللهُ اللهَ اللهُ ا

تجد ما افتخر به جاريًا على خُلُقِ الأبطال وأحوال أهل الشطارة، ولو سمعه الحكيمُ لعده تهورًا وغرورا.

ومما يدخل في عكس ما قاله عمر بن الخطاب ، ننقل قول أبي الطيب في شدة تعلقه بسيف الدولة:

أَغَارُ مِنَ السُّلاَفَةِ وَهْ يَ تَجْرِي عَلَى شَفَةِ الأَمِيرِ أَبِي الْحُسَيْنِ (١)

⁽١) المصدر نفسه، ص٩١.

⁽٢) انظر البيتين والقصة التعليق عليهما في: ابن جعفر: نقد الشعر، ص١٥٨.

⁽٣) البيتان هما الثامن والتاسع من تسعة أبيات نسبها أبو تمام لسعد بن ناشب بن مازن بن عمرو بن تميم، من شعراء الحماسة. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٧٧-٧٤.

⁽٤) البيت هو الثالث من خمسة أبيات قيل إن المتنبي دخل على على بن إبراهيم التنوخي، فعرض عليه كأسًا فيها شراب أسود، فقالها ارتجالاً، وجاء في البيت الثاني قوله:

هَجَـــرْتُ الخَمْـــرَ كَالــــذَّهَبِ المُصَـــفَّى فَخَمْــــرِي مَـــــاءُ مُـــــزْنٍ كَــــاللُّجَيْنِ و وقد أخذ أبو الطيب معنى البيت من قول أبي تمَّام:

لأنه أتى بمعنى لا يليق بمثله مع مثل الأمير، وإنها هو من المعاني التي تناسب أحوال المتيمين (١).

- «فتأمل هذا؛ فإن تفسيره ما ذكرناه» (٢) ، أمر بالتأمل لظهور أن عمر لا يريد بها يكون للرجال الاحتراز عن صفات النساء؛ لأن ذلك لو وقع لكان غلطًا. ولا يريد أيضًا أن يكون ما يمدح به ليس بمدح، ولكنه أراد أنه يمدح بها هو كهالٌ حق. وقوله «فإن تفسيره ما ذكرناه»، أي هو جزئيٌّ من جزئيات قاعدة إصابة الوصف، أي توصيف المعاني المقصودة، فإن المديح نوعٌ من أغراض الكلام ومعانيه، فأراد بالتفسير التمثيل.
- "وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة وحسن التقدير، فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس" (٣)؛ لأن الفطنة هي التي ترشد إلى مشابهة شيء أو أشياء. وأما حسن التقدير فهو الذي يختار الشاعر بواسطته أشبه الأشياء بالمشبه به في الصفات المقصودة. ومعنى "أصدق التشبيه"، أنه الأشد مطابقة لما في نفس الأمر، بحيث لو عكس التشبية فجعل المشبّة به مشبّهًا لكان صادقًا، وهو التشبيه المقلوب؛ لأنه يتأتى عن شدة المشابهة، كقول المتنبي:

⁼ أَغَـــارُ مِــنَ القَمِــيصِ إِذَا عَــلاَهُ خَكَافَـــةَ أَنْ يُلاَمِسَــهُ القَمِــيصُ البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٣٢٥-٣٢٦ (وفيه: الزجاجة، بدل السلافة). قال الإمام الواحدي في نقد البيت: «ولقد أساء أبو الطيب؛ لأن الأمراء لا يُغارُ على شفاههم.» المرجع نفسه، ص٣٢٦ (الحاشية رقم ٢).

⁽١) في الأصل (مجلة مجمع دمشق، ونشرة الدار العربية للكتاب): «أحوال المقيمين»، وواضح أنه تصحيف، وصوابه ما أثبتناه.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص٩.

⁽٣) المصدر نفسه.

وَقَابَلَنِي رُمَّانَتَا غُصْنِ بَانَةٍ يَمِيلُ بِهِ بَدْرٌ وَيُمْسِكُهُ حِقْفُ (۱) فشبه الثدبين برمانتين. وقال الآخر:

وَرُمَّانَةٌ شَبَّهُ مُهَا إِذْ رَأَيْتُهَا بَشُدْي كِعَابٍ أَوْ بِحقَّةِ مَرْمَرِ (٢)

- «وأحسنه ما أُوقِع بين شيئين اشتراكُهما في الصفات أكثرُ من انفرادهما» (٣)، هذه الكلمة لقدامة في كتاب نقد الشعر.
- «ليبِينَ وجهُ التشبيه بلا كلفة، إلا أن يكون المطلوبُ من التشبيه أشهرَ صفات المشبّه به، وأملكها له؛ لأنه حينئذٍ يدل على نفسه، ويحميه من الغموض والالتباس» (٤)، أي أحسنُ التشبيه ما كان وجهُ الشّبَهِ فيه ظاهرًا حتى لا يُحتاج إلى ذكره. فإن كان خفيًّا كان من المناسب التصريحُ به، كقول المعري في التشبيه المفرد:
- رُبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ الصَّبْحُ فِي الحُسْ لِينَ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطَّيْلَسَانِ (٥) وقول النابغة في التشبيه المركب:

⁽۱) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٢٧. والبيت هو السابع من قصيدة يمدح فيها أبا الفرج أحمد بن الحسين القاضي.

⁽٢) البيت هو الأول من ثلاثة أبيات لابن شاه أوردها الراغب في باب الأطعمة أو الحد العاشر. الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ج١، ص٧١٨.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص٩. قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص٨٠١.

⁽٤) المصدر نفسه.

⁽٥) البيت هو الثالث من قصيدة من بحر الخفيف بعنوان «عش فداء لوجهك القمران»، قالها أبو العلاء جوابًا للشريف أبي إبراهيم بن إسحاق عن قصيدة قالها، وطالع قصيدة المعري:

عَلِّ النَّنِي فَ إِنَّ بِ يَضَ الأَمَ انِي فَنِيَ تُ وَالَّظَ الأَمُ لَ يُسَ بِفَ انِي عَلَّ الزَّهُ لَ يُسَ بِفَ انِي سقط الزند، ص٠٠.

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ (١)

• «وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: مثلٌ سائر، وتشبيةٌ نادر، واستعارةٌ قريبة» (٢) لم يعزُ هذا القول إلى معيَّن؛ لأنه رآه كلامًا مقبولاً لا مِريةَ في صحته، على حد قولهم: «انظرٌ إلى ما قال، لا إلى مَنْ قال». وظاهرُ هذا الكلام حصرُ الشعر في هذه الثلاثة، وهو حصرٌ مقصودٌ به المبالغة، تنويهًا بهذه الثلاثة، كما لا يجفى.

والمراد بـ «التشبيه النادر» هو الذي لا يهتدي إليه عامَّةُ الناس، فالآتي به يدلُّ على حُسْنِ فطنته وتحَيُّله. قال في أسرار البلاغة: «والمعنى الجامع في سبب الغرابة أن يكون التشبيهُ المقصود من الشيء مما لا يتسرع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يُشبَّه به، بل بعد تثبُّتٍ وتذكر، وفلي للنفس عن الصور التي يعرفها، وتحريكِ للوهم في استعراض ذلك [واستحضار ما غاب منه]. »(٣) وقال: «ومما يزيد به التشبية دقة وسحرًا أن يجيء في الهيئات التي عليها الحركات»، كقول الوزير المهلبي:

«الشَّمْسُ مِنْ مَشْرِقِهَا قَدْ بَدَتْ مُشْرِقَةً لَيْسَ لَمَّا حَاجِبُ كَأَنَّهَ سَا بُوتَقَ تُ أُخْمِيَ تُ يَجُولُ فِيهَا ذَهَبُ ذَائِبُ.»(١)

⁽۱) البيت هو الثلاثون من قصيدة في ستة وثلاثين بيتًا من بحر يمدح فيها النابغةُ النعمانَ بن المنذر ويعتذر مما وشت به بنو قريع بن عوف عليه عند النعمان ويهجو الوشاة. ديوان النابغة الذبياني، ص ١٦٨ (نشرة ابن عاشور)، وص٣٨ (نشرة إبراهيم، حيث تشتمل القصيدة على ثلاثة وثلاثين بيتًا فقط، ويأتي البيت المذكور الثامن والعشرين).

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰.

⁽٣) ص١٢٥، طبع المنار. - المصنف. الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، ص١٥٧ (وفيه «الشبه» بدل «التشبيه».

⁽٤) المصدر نفسه، ص١٨١. الوزير المهلبي هو أبو محمد الحسن بن محمد بن هارون بن إبراهيم، من ولد المهلب بن أبي صفرة. ولي الوزارة لمعز الدولة أبي الحسن بن أحمد بن بويه، وتوفي وهو عليها سنة ٣٥٧هـ. كان ذا ترسل جميل بليغ، وله في الشعر قول لطيف «يُضرب بحسنه المثل»،

وقول المؤلف: «واستعارة قريبة»، كذا في سائر النسخ بالقاف، قال ابن رشيق: «إنها يستحسنون الاستعارة القريبة، وعلى ذلك مضى جلة العلماء. وإذا استعير للشيء ما يقرب منه ويليق به، كان أولى مما ليس منه في شيء. ولو كان البعيد أحسن استعارة من القريب، لما استهجنوا قولَ أبي نواس:

بُــــ قَ صَـــ وْتُ المَـــ الِ مِمّـــا مِنْـــكَ يَشْـــكُو وَيَصِـــيحُ (١)

فأيُّ شيء أبعدُ من صوت المال؟ فكيف حتى بح من الشكوى والصياح؟ [مع أن له صوتًا حين يوزن أو يوضع]؟»(١) أي نفس إثبات الصوت للمال بعيدٌ جدًّا، وإثبات البَحة لصوت المال أبعد. وحاصلُ مرادهم أن يكون وجهُ الشَّبهِ الذي بُنِيَتْ عليه الاستعارةُ واضحًا، وأن تكون إرادةُ الاستعارة واضحة، حتى لا يُحتاج إلى القرينة، أو إلى تقوية القرينة.

- «وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخَيُّر من لذيذ الوزن، الطبع واللسان» (٦)، أراد بالطبع طبع المهارس للأدب كها قدمناه في شرح قوله: «اتسع مجال الطبع»، وباللسان لسان المهارس كذلك، وقد فصله بقوله:
- «فها لم يتعثر الطبع بأبيه وعقوده، ولم يتحَبَّس اللسان في فصوله ووصوله، بل استمرا فيه واستسهلاه بلا مَلالٍ ولا كَلاَل، فذلك يوشك أن تكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة تشابُهًا لأجزائه وتقارنا» (٤٠٠ . «التعثر» اضطرابُ الرِّجْل في المشي من تعرضِ شيءٍ في الأرض. وأراد بـ «الأبي» الكلام المتكلَّف المستكرّه، كها

كما قال ياقوت الحموي، وساق نهاذج رشيقة من شعره. معجم الأدباء، ج٣، ص٩٧٦-٩٩٣
 (الترجمة ٣٤٤). والبُوتقة هي ما يذيب فيه الصائغُ الذهبَ والفضة.

⁽١) ديوان أبي نواس، ص١٦٩.

⁽٢) القيرواني: العمدة، ج١، ص٢٧١.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٠.

⁽٤) المصدر نفسه. (وفيه: «تسالماً» بدل «تشاما»).

تقدم في تفسير قوله: «من الأبي المستنكر». وفي إحدى نسختَيْ تونس ونسخة الآستانة «بأُبنة»، وضُبِط بضمة على الهمزة وفتحة على الباء، فهو اسم جمع أُبئة، وهي العُقدة تكون في العود فتتعرض لكف المثقّف فتضطرب اليدُ كأنها عثرة، وهذا أنسب بقوله «يتعثر».

و «العقود» جمع عَقْد، بمعنى المعقود. وأكثر ما يُطلق هذا الجمع على عقود البناء دون عُقَد الخشب. و «التحبس» انحباس النَّفْسِ على شيء، أي امتناعها من تجاوزه، يقال: تحبَّس على كذا. ولما كان ذلك يقتضي المكان عداه المؤلف بحرف الظرفية.

ثم إن أراد بـ «الفصول والوصول» المعنى الاصطلاحي عند علماء المعاني المتقدم في تفسير قوله: «تناسب الفصول والوصول»، تعين أن يكون المرادُ بتحبُّس اللسان في ذلك أن يثقُل عليه ما اختلَّ من ربط الجمل بعضِها مع بعض، حتى خرج من معتاد أهل الاستعمال، فيعطف الجملة حيث اعتيد فصلها، ويفصلها حيث اعتيد وصلُها. وفي إطلاق التحبس على هذا تكلف.

ويجوز أن يكون أراد بالفصول والوصول المعنى اللغوي، فالوصول اتصالُ أبيات القصيدة بعضها ببعض في تناسب معاني الأبيات، والفصول فصول معاني البيت الواحد، وهذا أنسبُ بقوله: «بل استمرَّا فيه واستسهلاه...» إلخ.

«وألا يكون كما قيل فيه:

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسَانُ دَعِيٍّ فِي القَرِيضِ دَخِيلِ» ويض دَخِيلِ» وكما قال خلف:

وَبَعْضُ قَرِيضِ الشِّعْرِ أَوْ لاَدُ عَلَّةٍ يَكُدُّ لِسَانَ النَّاطِقِ المُتَحَفِّظِ (١)

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰ والبيت ذكره الجاحظ، وعنه نقله ابن رشيق. البيان والتبيين، ج۱/۱، ص٥٤ العمدة، ج۱، ص٢٥٢ الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ج١، ص١١١ (دون نسبة).

وكها قال رؤبة لابنه عقبة، وقد عرض عليه شيئًا مما قاله، فقال: قد قلت لو كان له قران»(۱)،

في إحدى نسختَيْ تونس ضُبِط بفتحة على نون يكون، فتعين أن تكون (ألا يكون ...)، فتعين أن تكون همزةُ «ألا» مفتوحة، وهي «أَنْ» المصدرية أُدغِمت في لا النافية، وهو عطف على قوله: «أن تكون» من قوله: «يوشك أن تكون». وأما ضبطه بهمزةٍ في أسفل الألف فيقتضي أن يُجزم «يكن». وهذا البيت نسبه الجاحظ في «البيان» لأبي البيداء الرياحي، واسم أبي البيداء أسعد (٢)، ترجمه ياقوت في «معجم الأدباء». و «يَكُدُّ» في بيت خلف بالدال المهملة، والكد شدة الطلب، وفعل كدّ يكون قاصرًا، ويكون متعديًا إلى المفعول، وهو الوارد في هذا البيت، أي يجعل لسان الناطق في كد، أي شدة عمل، كنايةً عن الإتعاب.

والمراد بـ «المتحفظ» المتحفظ من الخطأ، فهو يُكلِّف لسانه النطقَ بالبيت على وجه الصواب، يعني: وأما الناطق الذي لا يبالي بالخطأ، فينطق به كيفها اتفق للسانه. و «الَعلَّة» -بفتح العين - ضرة المرأة، وأولادُ العلة الأخوة للأب، وشاع أن يكون بينهم جفوةٌ لأجل جفاء الأمهات. ويُضرب مثلاً للأشياء المتقاربة غير المتناسبة، كها في هذا البيت. وقد يُستعار باعتبار آخر للأمور المتهاثلة في الجملة، مع اختلاف قليل، كما في الحديث: «الأنبياء كأبناء علات، أبوهم واحد وأمهاتهم متعددة.» (٣)

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰.

⁽٢) البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٥؛ القيرواني: العمدة، ج١، ص٢٥٩. وأبو البيداء هو أسعد بن عصمة الرياحي. قال ياقوت: «أعرابي نزل البصرة، وكان يُعلِّم الصبيانَ بالأجرة، وأقام بها أيام عمره يُؤخذ عنه العلم... وكان شاعرًا»، ومن شعره:

قَالَ فِيهَا البَلِيعُ مَا قَالَ ذُو العِ ___يِّ وَكُالِّ بِوَصْفِهَا مِنْطِيتُ وَكَالَ فِيهَا البَلِيعُ مَا قَالَ ذُو العِ ___يُّ وَكُالِكَ العَادُولُ الصَّدِيقُ الحَوي: معجم الأدباء، ج٢، ص ٢٣٠.

⁽٣) أصل الحديث كما رواه أبو هريرة: «أنا أولى الناس بابن مريم، والأنبياء أولادُ عَلات، ليس بيني وبينه نبي»، وفي رواية أخرى: «أنا أولى الناس بابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة =

وخَلَف هو الملقب بالأحمر، ابن حيان مولى بلال ابن أبي بردة. وهو بصريُّ، علامةٌ في العربية، وكان قريبَ الأصمعي، وأعلمَ أهل عصره بالشعر. توفي في حدود الثهانين ومائة.

وكلمةُ رؤبة هي من الرجز. وفي «البيان» للجاحظ: قال أبو نوفل بن سالم أو عبيد الله بن سالم لرؤبة بن العجاج: «يا أبا الجحَاف مُتْ متى شئت؟ قال: وكيف ذلك؟ قال: رأيتُ عقبة بن رؤبة ينشد رَجَزًا أعجبني، قال: إنه يقول «لو كان لقوله قران»، يريد بالقران التشابه والموافقة، كما فسره الجاحظ(۱).

فالمراد بالقول في «قد قلت» الخبر الذي حكاه المؤلف، ومعنى «إنه يقول» - في الخبر الذي رواه الجاحظ - هو القولُ الحسنُ المقبول، أي هو يقول الرجَزَ الحسن، ولكنه يأتي بالبيت الحسن ومعه البيت الذي لا يهاثله في الحسن. وهذا كها قال عمر ابن لجأ^(۲) لبعض الشعراء: «أنا أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه» (۳)، أراد بكونه أخًا شدة المشابهة في معنى الشعرية، بحيث يحق أن يوضع إلى جنبه. «القران» المقارنة، وأراد به المهاثلة.

⁼ لعَلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد"، صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء» الحديثان المحدث الأنبياء» الحديثان مريم في رواية عند مسلم بلفظ: «أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة»، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: «الأنبياء إخوة من عَلات. وأمهاتهم شتى، ودينهم واحد، فليس بيننا نبي. "صحيح مسلم، كتاب الفضائل»، الحديث ١٤٥، ص٩٣٣.

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٥٦.

⁽٢) عمر بن لجأٍ التيمي من تيم الرباب، شاعرٌ معاصر لجرير بن عطية الشاعر، وقد تهاجيا. ولعل كلمته هذه قالها لجرير. - المصنف.

⁽٣) وتمام القصة: "وقال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشْعَرُ منك. قال: وبم ذلك؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٤٢؛ المرزباني: الموشح، ص٤٠٤. وعمر بن لجأ شاعر من تيم بن عبد مناف بن أُد بن طابخة بن إلياس ابن مضر، من بطن يقال لهم بنو أيسر. اشتد التهاجي بينه جرير. قيل مات بالأهواز.

• «وانها قلنا: على تخير من لذيذ الوزن؛ لأن لذيذَه يَطرب الطبع لإيقاعه، ويهازجه بصفائه، كما يَطْرَبُ الفهمُ لصواب تركيبه، واعتدال نظومه. ولذلك قال حسان:

تَغَنَ فِي كُلِّ شِعْرٍ أَنْتَ قَائِلُهُ إِنَّ الغِنَاءَ لَهِ ذَا الشِّعْرِ مِضْارُ" (١)

ساق بيت حسان حجةً على أن ميزان الشعر من نوع الموسيقى، فأوزانُ الشعر وضروبُه تتفاضل بمقدار شدة تناسبِ الحركات والسكنات، كما هو شأنُ الموسيقى. فحسان يرشد الشاعرَ إلى اختبار استقامة ميزانه، بأن ينشد أبياتَه بالترنم كالغناء، ليستبين له مستقيمُ الوزن. فإنه إذا أنشده فلم يتعثرُ لسانُه في تساوي أجزائه، علم استقامتَها، وإلا شعر باختلالٍ فأصلحه بمقدار ما تحصل به المساواة. وذلك أنهم لم تكن عندهم قواعدُ العروض، وإنها كانوا يُدركون الميزانَ بالسليقة. و «المضهار» المسافة التي تُحدَّدُ للسباق بين الخيل. والمعنى أن الغناء تظهر به خصالُ الشعر، كما تظهر بالمضهار خصالُ خيل الحلبة.

• «وعيارُ الاستعارة الذهنُ والفطنة، ومِلاَكُ الأمر تقريبُ التشبيه في الأصل حتى يتناسبَ المشبَّهُ والمشبَّهُ به، ثم يُكْتَفَى فيه بالاسم المستعار؛ لأنه المنقولُ عما كان له في الوضع إلى المستعار له»(٢)،

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰. وانظر البيت في: ديوان حسان بن ثابت، ج۱، ص ٤٢٠. وللبيت ثان هو قوله:

يَمِينِ زُ مُكْفَ أَهُ عَنْ لَهُ وَيَعْزِلُ لَهُ كَا مَكِ الْفَضِّ قِالنَّ الْوَقَ الْفِضَّ قِالنَّ الْرَوالَى عن مصادره - هي أن العرب كانت «تُغنِّي النَّصب [يعني تمام البناء في القافية وسلامتها من الفساد]، وتمد أصواتها بالنشيد، وتزن الشعر بالغناء»، فأنشد حسان بن ثابت في ذلك ما أنشد. الموضع، ص٥٧ - ٥٣.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰-۱۱.

إدراكُ حُسْنِ الاستعارة كإدراك قربِ التشبيه، ولذلك جعل ملاكَ أمرها قربَ التشبيه. وملاك الشيء -بفتح الميم وكسرها- قوامُه الذي يملك به، أي ما يملك به حسنُ الاستعارة ويحقق، وهو تقريب التشبيه. و «تقريب التشبيه» تقدم. وقوله «لأنه المنقولُ عها كان له في الوضع» إلخ، تعليلُ لـ «يكتفى منه»، أي لأنه ادعى أن المشبّة من أفراد المشبه به، فنقل اسمَ المشبه به إلى المشبه وأطلق عليه مع عدم ذكر حرف التشبيه؛ لأن الاستعارة مبنيةٌ على تناسى التشبيه.

• "وعيارُ مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية، طولُ الدربة ودوام المدراسة، فإذا حكما بحسن التباس بعضهما ببعض، لا جفاء في خلالها ولا نُبُوَّ، ولا زيادة فيه ولا قصور، وكان اللفظُ مقسومًا على رتب المعاني، قد جُعِل الأخصُّ للأخص، والأخسُّ للأخس، فهو البريء من العيب»(١)،

أحال المؤلفُ في هذا على طول الدربة ودوام المدارسة، أي مدارسة أهل الفنّ في مختلف الشعر من نقد واختيار. وهذا من الحوالة على الذوق، وقد قدمناه. وقوله: «لا جفاء في خلالها»، هو بالجيم في أوله، والجفاء التباعد وعدم الملاءمة، وهو مقابل قوله: «بحسن التباس بعضها ببعض». ووقع في بعض النسخ «لا خفاء»، بالخاء المعجمة من فوق، ولا موقع له في هذا المقام. و«الخلال» بكسر الخاء المعجمة: الخلة والود، أي لا تنافرَ ولا تبعدَ في تناسب بعضها لبعض.

والمراد بـ «الأخص» الكامل، كأنه جُعل من الخاصة، أي أصحاب الكمال، ولذلك قابله بالأخس.

• «وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر، يتشوَّقها المعنى بحقه واللفظ بقسطه، وإلا كانت قلقةً في مقرها، مُجتلَبةً لمستغن عنها»(٢)،

⁽١) المصدر نفسه، ص١١.

⁽٢) المصدر نفسه، ص١١.

قوله: «يتشوقُها المعنى بحقه»، أي يقتضيها، فجعل اقتضاءَ معنى البيت للقافية كالتشوُّق، وهو شدةُ الشوق. وجعل ذلك الشوق ملابسًا للحق، أي يتشوقها تشوقًا حقًّا. وجعل اللفظ متشوِّقًا للقافية بقسطه، أي بحظه من البيت؛ فإن للألفاظ حظوظًا من المناسبة كها تقدم. ألا ترى قولَ أبي الطيب:

رَأَيْتُ كَ فِي الَّذِينَ أَرَى مُلُوكً اللَّهِ كَأَنَّ كَ مُسْتَقِيمٌ فِي مُحَالِ (١)

فإنك تجد كلمةَ «محال» -وهي قافيةُ البيت- مغتصبةً مجتلبَةً لأجل الرَّوِيِّ، وإلا فإن الاستقامةَ بقابلُها الاعوجاج، بيد أنه غَفَرَ له ذلك قولُه بعده:

فَاإِنْ تَفُوتِ الأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ المِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزَالِ^(٢)

فجاء بمعنَّى بديع وقافية متشوِّقة، بحيث لا يمكنُ أن تُعوَّضَ بغيرها. وقد تقدم بيانُ بقية كلام المؤلف في عدِّ الأبواب السبعة.

• «فهذه الخصالُ عَمُودُ الشعر عند العرب، فمَنْ لزمها بحقّها وبَنَى شِعْرَه عليها، فهو عندهم المفلِقُ المعظّم، والمحسِن المقدّم. ومَنْ لم يجمعها كلّها، فبقدر سُهْمَته منها يكون نصيبُه من التقدم والإحسان. وهذا إجماعٌ مأخوذٌ به، ومتّبع نهجُه حتى الآن "(")،

قال قدامة في نقد الشعر: «[وأذكر أسبابَ الجودة، وأحوالها، وأعدادَ أجناسها، ليكون] ما يوجد من الشعر الذي اجتمعت فيه الأوصافُ المحمودةُ كلُّها وخلا من الخلال المذمومة بأسرها، يُسمَّى شعرًا في غاية الجودة، وما يوجد بضدً هذه الحال يُسمَّى شعرًا في غاية الرداءة، وما يجتمع فيه من الحالين أسبابٌ يُنزَّل له

⁽١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص١٥١.

⁽٢) المصدر نفسه.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١١.

اسمًا (كذا) (١) بحسب قربه من الجيد أو من الرديء، أو وقوعه في الوسط الذي يُقال لما كان فيه صالح أو متوسط، أو لا جيد ولا رديء. (٢)

وقول المرزوقي: «شهمته» بضم السين المهملة، جمع سَهم بمعنى النصيب والحظ. أي بقدر أنصابه من تلك الخصال، يكون نصيبه من الإحسان.

• «واعلم أن لهذه الخصال وسائط وأطرافًا، فيها ظهر صدق الواصف، وغلو الغالى، واقتصاد المقتصد. وقد اقتفرها اختيار الناقدين ""،

كلمة «اقتفرها» بتقديم القاف ثم تاء فوقية ثم فاء، في نسخة الآستانة. يُقال: اقتفر الأثر إذا اتبعه. والمعنى أن الناقدين تتبعوها فاختاروها. وفي نسختي تونس: وقعت بتقديم الفاء على التاء ثم قاف، وهو تحريفٌ لا محالة.

• «فمنهم من قال: «أحسنُ الشعر أصدقُه»، قال: لأن تجويدَ قائله فيه مع كونه في إسار الصدق يدل على الاقتدار والحذق. ومنهم من اختار الغلوَّ حتى قيل: «أحسنُ الشعر أكذبُه»؛ لأن قائلَه إذا أسقط عن نفسه تقابُلَ الوصف والموصوف امتدَّ فيها يأتيه إلى أعلى الرتبة، وظهرت قوتُه في الصياغة، وتمهرُه في الصناعة، واتسعت مخارجُه وموَالجُه، فتصرف في الوصف كيف شاء؛ لأن العملَ عنده على المبالغة والتمثيل، لا المصادقة والتحقيق. وعلى هذا أكثر العلماء بالشعر والقائلين له. وبعضُهم قال: «أحسن الشعر أقصدُه»؛ لأن على الشاعر أن يبالغَ فيها يصير به القولُ شعرًا فقط. في استوفى أقسامَ البراعة والتجويد أو جلّها، من غير غلوِّ في القول، ولا إحالة في المعنى، ولم يُخرج الموصوفَ إلى أن لا يُؤْمَنَ بشيء من أوصافه، لظهور السَّرَف في آياته، وشمول التَّزيُّد لأقواله – كان بالإيثار والانتخاب أولى»(٤)،

⁽١) الصواب «اسم» بالرفع بناءً على النيابة عن الفاعل.

⁽٢) ابن جعفر: نقد الشعر، ص٥٦.

⁽٣) نشرة هارون، ج۱، ص۱۱.

⁽٤) المصدر نفسه، ص١١-١٢.

هذا مقامٌ شاع خوضُ البلغاء فيه من عهد الجاهلية، وقد رُوِيتْ قصةُ طعنِ النابغة على حسان في عكاظ قولَ حسان الله:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا(١)

إذ أخذَ عليه استعمالَ جمع القلة للجفنات، وأنه جعل لمَعانَها في الضحى، وكان عليه أن يقول: في الدُّجى. وهي مشهورةٌ في دواوين الأدب العربي، وقد ذكرها قدامة في باب المعاني الدال عليها الشعر (٢).

وقد اختار أئمةُ الأدب الغلوَّ، كها صرح به المؤلفُ هنا، وسبقه إليه قدامةُ في «نقد الشعر» إذ يقول: «إن الغلوَّ عندي أجودُ المذهبين، وهو ما ذهب إليه أهلُ الفهم بالشعر والشعراء قديمًا»، قال: «وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسنُ الشعر أكذبُه.» (٣) والاستعارةُ مبنيةٌ على الكذب، وكذلك المبالغة. وعلى هذا الاختلاف جرى كلامُهم في المبالغة المقبولة والمردودة، كها هو مُبَيَّنٌ في فن البديع. وقد نَبَّه المرزوقيُّ -تبعًا لقُدامة - على أن مرادَهم بالأكذب هو الغلو، وهو كذبٌ تصاحبه قرينةٌ على أنه مخالفٌ للواقع لغرض لطيف، وليس مرادُهم الكذبَ مطلقا (٤).

 ⁽١) ديوان حسان بن ثابت، ج١، ص٣٥. والبيت هو الثالث والثلاثون من قصيدة في ستة وثلاثين بيتًا قالها حسان رضي الله عنه مفتخرا.

⁽۲) وقد رد قدامة بن جعفر هذا الانتقاد على حسان، فقال: «وأما قول النابغة في: يلمعن بالضحى، وأنه لو قال: بالدجى لكان أحسن من قوله: بالضحى؛ إذ كل شيء يلمع بالضحى، فهذا خلاف الحق وعكس الواجب؛ لأنه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلا الساطعُ النور الشديدُ الضياء. فأما الليل فأكثرُ الأشياء عما له أدنى نور وأيسر بصيص يلمع فيه.» نقد الشعر، ص٨١-٨٢. وانظر القصة في: المرزباني: الموشح، ص٧٦-٧٧.

⁽٣) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص٨٢.

⁽٤) قال المصنف رحمه الله عند تفسير الآيات ٢٢٤ إلى ٢٢٦ من سورة الشعراء: «والكذبُ مذمومٌ في الدين الإسلامي، فإن كان الشعر كذبًا لا قرينةً على مراد صاحبه فهو قبيح، وإن كان عليه قرينة كان كذبًا معتَذَرًا عنه، فكان غير محمود.» ثم قال: «وقد دلت الآية على أن للشعر حالتين: حالة مذمومة، وحالة مأذونة، فتعين أن ذمه ليس لكونه شعرًا ولكن لما حف به من معان وأحوال =

وقوله: «فمنهم من قال أحسن الشعر أصدقه»، قال حسان بن ثابت، وربها نُسب إلى زهر:

وَإِنَّا الشِّعْرُ لُبُّ المَرْءِ يَعْرِضُهُ عَلَى البَرِيَةِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ مُمُقَا وَإِنْ مُمُقَا اللَّهِ عَلَى البَرِيَةِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ مُمُقَا وَإِنَّ أَشَدْتَهُ: صَدَقَا (١) وَإِنَّ أَشْعَرَ بَيْتٍ أَنْشَدْتَهُ: صَدَقَا (١)

يعني بذلك أن يكون الشعرُ تعبيرًا عن الأمر الواقع، وقد قدمنا الكلامَ عليه عند الكلام على شرف المعنى.

• "ويتبع هذا الاختلاف ميلُ بعضهم الى المطبوع، وبعضهم الى المصنوع. والفرقُ بينها أن الدواعي إذا قامت في النفوس وحركت القرائح، أعملتِ القلوب. وإذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها، وتظاهرت مكتسباتُ العلوم وضروريًاتُها، نبعت المعاني ودَرَّت أخلافُها، وافتقرت خفياتُ الخواطر إلى جليات الألفاظ. فمتى رُفِض التكلُّفُ والتعمُّلُ، وخُلَّيَ الطبعُ المهذَّبُ بالرواية، المدرَّبُ في الدراسة لاختياره، فاسترسل غيرَ محمولِ عليه ولا ممنوع مما يميل اليه، أدَّى من لطافة المعنى وحلاوة اللفظ ما يكون صفوًا بلا كدر، وعفوًّا بلاّ جُهد، وذلك هو الذي يُسمَّى الطبوع. ومتى جُعل زمامُ الاختيار بيد التعمُّل والتكلف، عاد الطبعُ مستخْدَمًا متمَلَّكًا، وأقبلت الأفكارُ تستحمله أثقالها، وتردده في قبول ما يؤديه إليها، مطالبةً له بالإغراب في الصنعة، وتجاوز المألوف إلى البدعة، فجاء مؤداه وأثرُ التكلُّفِ يلوحُ على صفحاته، وذلك هو المصنوع. وقد كان يتفق في أبيات قصائدهم -من غير على صفحاته، وذلك هو المصنوع. وقد كان يتفق في أبيات قصائدهم -من غير قصدٍ منهم إليه - البسيرُ النَّزْر، فلما انتهى قرضُ الشعر إلى المحدَثين، ورأوا استغراب قصائد منهم إليه - البسيرُ النَّزْر، فلما انتهى قرضُ الشعر إلى المحدَثين، ورأوا استغراب الناس للبديع على افتنائهم فيه، أُولِعوا بتورِّده إظهارًا للاقتدار، وذهابًا على الإغراب.

⁼ اقتضت المذمة، فانفتح بالآية للشعر بابُ قبول ومدح، فحق على أهل النظر ضبطُ الأحوال التي تأوي إلى جانب قبوله أو إلى جانب مدحه، والتي تأوي إلى جانب رفضه.» تفسير التحرير والتنوير، ج ٩/ ١٩، ص ٢٠٠- ٢١٠.

⁽۱) دیوان حسان بن ثابت، ج۱، ص۲۵۰.

فمِنْ مُفْرِطٍ ومقتصد، ومحمود فيها يأتيه ومذموم، وذلك على حسب نهوض الطبع بها يُحمَّل، ومدى قواه فيها يُطلب منه ويكلف. فمَنْ مال إلى الأول فلأنه أشبهُ بطرائق الأعراب لسلامته في السبك واستوائه عند الفحص، ومَنْ مال إلى الثاني فلدلالته على كمال البراعة والالتذاذ بالغرابة. "(۱)،

كلامُ المؤلف هنا مفصحٌ أتم الإفصاح، غيرُ محتاجٍ إلا إلى شرح مفرداته. فقوله: «أعملتِ القلوبِ»، أي جعلتها عاملة، والقلوب هي العقول. فالمراد بعملها هو التفكير في ترتيب المعاني للتعبير عنها، ولذلك أعقبه المؤلف بقوله: «وإذا جاشت العقولُ بمكنون ودائعها...» إلخ. وقوله: «لاختياره» متعلِّقٌ بقوله: «وخلي الطبع».

• «وأما تعجُّبُك من أبي تمام في اختيار هذا المجموع، وخروجه عن ميدان شعره، ومفارقته ما يهواه لنفسه، وإجماع نُقّاد الشعر بعدَه على ما صحبه من التوفيق في قصده، فالقولُ فيه أن أبا تمام كان يختار ما يختاره لجودته لا غير، ويقول ما يقوله من الشعر بشهوته. والفرقُ بين ما يُشتهى وبين ما يُستجاد ظاهر، بدلالة أن العارف بالبَرِّ قد يشتهي لُبسه، وعلى ذلك حالُ بالبَرِّ قد يشتهي لُبسه، وعلى ذلك حالُ جميع أغراض الدنيا مع العقلاء العارفين بها في الاستجادة والاشتهاء. وهذا الرجلُ لم يعمِدْ من الشعراء إلى المشتهرين منهم دون الأغفال، ولا من الشعر إلى المتردِّد في الأفواه والمجيب لكل داع، فكان أمرُه أقرب. بل اعتسف في دواوين الشعراء، جاهليهم ومخضرمهم وإسلاميهم ومولَّدهم، فاختطف منها الأرواحَ دون الأشباح، واخترفَ الأثبارَ دون الأكهام، وجمع ما يوافِقُ نظمَه ويخالفه؛ لأن ضروبَ الاختيار لم قض عليه وطرقَ الإحسان والاستحسان لم تستَيَرْ عنه» (٢)،

ليست بعد هذا الكلام حاجةٌ إلى الشرح.

نشرة هارون، ج۱، ص۱۲–۱۳.

 ⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۳ – ۱۶. وفيها «أعراض الدنيا» بالعين لا الغين، وما أثبته المصنف هنا أولى.

«حتى إنك تراه ينتهي إلى البيت الجيد فيه لفظة تُشينه فيجبر نقيصتَه من عنده، ويبدل الكلمة بأختها في نقده»(١)،

إنها حدًا أبا تمام إلى ذلك، أنه لما قصد إلى اختيار ما يختار من الشعر لم يقصد صحة رواية أشعارهم؛ لأنها كانت مجموعة مروية، وإنها أراد تقريب المختار منها إلى أذواق الناشئين في صناعة الشعر، لتكون لهم مثالاً تحتذيه أذواقهم، ومنوالاً تُنسجُ عليه أشعارُهم. ومع هذا فإنه لا يصير إلى هذا التغيير إلا نادرًا عند الاقتضاء، فقد عمد إلى قول الربيع بن زياد في رثاء مالك بن زهير (٢):

مَنْ كَانَ مَسْرُورًا بِمَقْتَلِ مَالِكٍ فَلْيَأْتِ نِسْوَتَنَا بِوَجْهِ نَهَارِ (٣)

فغيَّره، وجعله: «فَلْيَأْتِ سَاحَتَنَا»، وحمله على ذلك كراهيةُ تعليق فعل الإتيان بالنسوة. وكذلك عمد إلى قول تأبط شرًا:

وَأُبْتُ إِلَى فَهْم وَمَا كِدْتُ آيِبًا وَكَمْ مِثْلُهَا فَارَقْتُهَا وَهْيَ تُصْفِرُ (٤)

⁽١) المصدر نفسه، ص١٤.

⁽٢) الربيع هو الربيع بن زياد بن عبدالله بن سفيان العبسي، أحد دهاة العرب ورؤسائهم وشجعانهم في الجاهلية. كان يقال له «الكامل»، توفي نحو سنة ٣٠ قبل الهجرة. (انظر ترجمته في: الأغاني، ج٦/١٧، ص٤٠٤-٤٠٤ [نشرة الحسين]). أما مالك بن زهير فهو أحد أعيان العرب وفرسانهم في الجاهلية، قتل في بعض وقائع داحس والغبراء، قتله بنو بدر. وقد رثاه عنترة بن شداد في قصيدة طويلة بن بحر الطويل، يقول في طالعها:

لله عَيْنًا مَ نُ رَأَى مِثْ لَ مَالِكِ عَقِيرَةَ قَوْمٍ إِنْ جَرَى فُرْسَانُ النَّذِر: الكامل في التاريخ، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥.

⁽٣) والبيت هو السابع من قطعة في عشرة أبيات، وجاء بعده:

يَجِدِ النِّسَاءَ حَوَاسِرًا يَنْدُبْنَهُ قَدْ قُمْنَ قَبْلَ تَبَلَّحِ الأَسْحَارِ اللَّرْوقي: شرح ديوان الحهاسة، ج٣، ص٩٩٥.

⁽٤) البيت هو التاسع في قصيدة من عشرة أبيات، طالعها:

إِذَا المَــرْءُ لَمْ يَحْتَــلْ وَقَــدْ جَــدَّ جِــدُّهُ أَضَـاعَ وَقَاسَــى أَمْــرَهُ وَهْــوَ مُــدْبِرُ وفي مناسبتها قصة فراجعها. ديوان تأبط شرَّا، نشرة بعناية ، ص ٣١. وفيه «فأُبت»، بالفاء لا الواو.

فغيره: «ولم أكُ آيبًا»، مراعاةً لكون «ما كدت» يقتضي أنه بظاهره نفى اقترابَ إيابه، مع أنه قد آب. وفي داعي تغييره نظرٌ يُعلم من قوله تعالى: ﴿فَذَ بَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ اللَّهِ مَا اللَّهُ مِن قُلُه اللَّهِ مَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ مَا اللَّهُ اللّلَهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللللّهُ اللللّهُ الللّهُ اللّ

⁽١) قال المرزوقي عند شرحه بيت تأبط شرًّا الذي ذكره المصنف: «ولا أدري لم اختار هذه الرواية؟ [يعنى «ولم أَكُ آيبًا»، عوض «وَمَا كِدْتُ آيبًا»] ألأن فيها ما هو مرفوضٌ في الاستعمال شاذ، أم لأنه غلب في نفسه أن الشاعر كذا قاله في الأصل؟ وكلاهما لا يوجب الاختيار. على أن قد نظرت فوجدت أبا تمام قد غير كثيرًا من ألفاظ البيوت التي اشتمل عليها هذا الكتاب، ولعله لو أنشر الله الشعراء الذين قالوها لتبعوه وسلموا له.» المرزوقي: شرح ديوان الحاسة، ج١، ص٨٣-٨٤ (وراجع ما نقله من كلام أبي الفضل ابن العميد بشأن صنيع أبي تمام وتعليقه على تغيير بيت الربيع، ج٣، ص٩٩٦). وأما دلالة استعمال «وما كاد»، فقد بينها المصنف أثناء تفسير الآية حيث قال: «فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا في مفاد كاد المنفية في نحو ما كاد يفعل. فذهب قوم – منهم الزجاجي – إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل، وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى، فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذي في قولك كاد يقوم، أي قارب، فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل، ونفيها نفيًا للفعل بطريق فحوى الخطاب، فهو كالمنطوق. وأن ما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين، فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ٧٧﴾ في هذه الآية، أي فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك. ولعلهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين في الصورة قرينةً على قصد زمانين، وإلى هذا ذهب ابن مالك في الكافية... وهذا المذهبُ وقوفٌ مع قياس الوضع. وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول، وأن نفيها يصير إثباتًا على خلاف القياس... وذهب قوم - منهم أبو الفتح بن جنى وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل - إلى أن أصل كاد أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى، كما قال الجمهور، إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بطء وجهد، وبعد أن كان بعيدًا في الظن أن يقع. وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمالً جرى في العرف، وهو يريد بذلك أنها مجازٌّ تمثيلي بأن تشبه حالةً مَنْ فعل الأمر بعد عناء بحالة من بعد عن الفعل، فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به في حالة المشبه. ولعلهم يجعلون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا القصد... وذهب قوم إلى أن كاد إن نُفيت بصيغة المضارع فهي لنفي المقاربة، وإن نفيت بصيغة الماضي فهي للإثبات. وشبهته أن جاءت كذلك في الآيتين: ﴿لَمْ يَكُدُ يَرِيُّهَا ﴾ [و] ﴿ وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ۞ ﴾، وأن نفيَ الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرارَ إلى زمن الحال، بخلاف نفي المضارع. وزعم بعضُهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما

إِذَا غَلَيْرَ النَّانُّ أَيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكَدْ رَسِيسُ الْمُوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ (١)

• «وهذا يَبِينُ لَنْ رجع إلى دواوينهم، فقابل ما في اختياره بها. ولو أن نقدَ الشعر كان يُدرَك بقوله، لكان مَنْ يقول الشعر من العلماء أشعرَ الناس. ويكشف هذا أنه قد يُميِّز الشعرَ مَنْ لا يقوله، ويقول الشعرَ الجيد مَنْ لا يعرف نقدَه. على ذلك كان البحتري؛ لأنه فيما حُكِيَ عنه كان لا يعجب من الشعر إلا بما يوافق طبعَه ومعناه ولفظَه» (٢)،

قال في دلائل الإعجاز: «[ومن ذلك ما رُوي عن البحتري:] روي أن عبيدالله بن عبدالله بن طاهر سأله عن مسلم بن الوليد وأبي نواس: أيُّها أشعر؟ فقال: أبو نواس. فقال: إن أبا العباس ثعلبًا لا يوافقك على هذا. فقال: ليس هذا مِنْ شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لِعِلم الشعر دون عَمَله، إنها يعلم ذلك مَنْ دُفِع في مسلك طريق الشعر إلى مضايِقِه وانتهى إلى ضروراته.»(٣)

• "وحكى الصوليُّ أنه سمع المبرَّد يقول: سمعتُ الحسنَ بن رجاء يقول: ما رأيت أحدًا قط أعلمَ بجيِّدِ الشعر قديمه وحديثه من أبي تمام. وحُكِيَ عنه أنه مر بشعر ابن أبي عينة فيما كان يختاره من شعر المحدثين، فقال: وهذا كله مختار. هذا وشعرُه أبعدُ الأشياء من شعره، وهذا واضح»(٤)،

يفعل، إن ذلك من قبيل القلب الشائع. وعندي أن الحق هو المذهب الثاني، وهو أن نفيها في معنى الإثبات؛ وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدةً معنى النفي جعلوا نفيها بالعكس، كها فعلوا في لو ولولا. ويشهد لذلك مواضعُ استعمال نفيها؛ فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفي لا نفي المقاربة، ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد، فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكد يفعل بمعنى كاد ما يفعل. ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تجعل حرفَ النفي الذي حقُّه التأخير مقدما.» ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٥٥٥ - ٥٥٥.

⁽١) انظر كلام المصنف على هذا الأمر في «قراطيس من نقد الشعر» (رقم ٤) فيها يأتي من هذا القسم.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص١٤.

⁽٣) الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص٢٥٢-٢٥٣.

⁽٤) نشرة هارون، ج۱، ص١٤.

تقدمت ترجمةُ الصولي. وأما المبرِّد فهو أبو العباس محمد بن يزيد الثهالي، بضم المثلثة وتخفيف الميم، نسبة إلى «أَزْدِ شَنُوءة» بفتح الشين المعجمة، البصري، الملقب بالمبرِّد، بكسر الراء المشددة على الأصح، المولود سنة ٢١٠هـ، والمتوفَّى سنة ٣٨٥هـ. إمام العربية ببغداد، كان فصيحًا علامةً في العربية، صنف كتاب «الكامل»، جمع فيه من أبلغ الكلام وأفصحه نظمًا ونثرا. ولُقِّب بالمبرِّد، وقلَّ مَنْ تعرَّض لضبطه، وقيل: هو بكسر الراء المشدَّدة، وهو الذي اقتصر عليه ياقوت في «معجم الأدباء»، وأنه لقبه به شيخُه أبو عثمان المازني، ومعناه المثبِت للحق. وقيل: بفتح الراء، فقال ياقوت: هو تحريف حرفه أهلُ الكوفة (١٠). وقال ابن خلِّكان عن ابن الجوزي: لقبه به شيخه أبو حاتم السجستاني في قصة ذكرها، فهو المحجول له بُرد (٢٠). قلتُ: وسمعتُ من بعض مشايخي أن المبرِّد كان يقول: برَّد الله مَنْ برَّدني، أي مَنْ يدعوه المبرّد بفتح الراء، على أنه لقب نبز من البرودة.

وأما الحسن بن رجاء فهو أديبٌ شاعر، كان زمنَ الواثق، ولم أقف على سنة وفاته. وذكر له في «الأغاني» أبياتًا أربعة كتب بها إلى الحسين بن الضحاك الشاعر في ترجمته (٣).

⁽١) الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٢٦٧٩.

⁽۲) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص٣٢١. أما القصة التي ساقها ابن الجوزي في ذلك فقد جاءت على لسان ابن المرزبان أن المبرد "سئل: لم سميت المبرد؟ فقال: كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبني للمنادمة فكرهت الذهاب إليه، فدخلت على أبي حاتم السجستاني، فجاء رسولُ صاحب الشرطة يطلبني، فقال لي أبو حاتم: ادخل في هذا، يعني غلاف المزبلة فارغ، فدخلت، وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول، فقال أبو حاتم للرسول: ليس هو عندي، فقال: أُخبِرتُ أنه دخل إليك، فقال: فادخل الدار ففتشها. فدخل، فطاف كل موضع من الدار ولم يفطن بغلاف المزبلة، ثم خرج، فجعل أبو حاتم يصفق بيديه وينادي على المزبلة: المبرَّد المبرَّد، وتسامع الناسُ بذلك فلهجوا به.» ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١٢، ص٣٨٩.

⁽٣) الأغاني، ج٣/٧، ص١٤٧ (نشرة الحسين). وذكر الذهبي بسنده في ترجمة المأمون: «دخل المأمون ديوان الخراج فرأى غلامًا جميلاً على أذنه قلم، فأعجبه جماله، فقال: من أنت؟ قال: النَّاشئُ في دولتك، وخِرِّيجُ أدبك، والمتقلِّبُ في نعمتك يا أمير المؤمنين، حسن بن رجاء. فقال: يا غلام =

وابن أبي عينة اسمه أبو عينة (١)، وكنيتُه أبو المنهال. ونُسب إلى جده، فهو أبو عينة بن محمد بن أبي عينة بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، البصري (٢). كان شاعرًا مطبوعًا من شعراء دولة الأمين، ومدح طاهر بن الحسين في خلافة المأمون. قال ابن الأثير في «الكامل» إنه أنشد طاهر بن الحسين:

مَا سَاءَ ظَنِّي إِلاَّ بِوَاحِدَةٍ فِي الصَّدْرِ مَحْصُورِةٍ عَنِ الكَلِم

يُعرِّض بقتل طاهر محمدًا بن يزيد المهلبي، فتبسم طاهر وقال: «أما والله ساءني من ذلك ما ساءك، وآلمني ما آلمك» إلخ (٣). ترجمه في الأغاني، وقال: «كان [أبو عيينة ابن محمد] بن أبي عيينة يهوى فاطمة بنت عمر بن حفص الملقب هزار مَرْدَ» من قواد الدولة العباسية (٤). وعن المبرد أنه قال: «لم يجتمع لأحدٍ من المحدَثين في بيتٍ واحد هجاءُ رجل ومديح أبيه، كما اجتمع لابن أبي عيينة في قوله يهجو خالدًا عمَّه:

أَبُوكَ لَنَا غَيْثٌ نَعِيشُ بِكَنْفِ فِي وَأَنْتَ جَرَادٌ لَيْسَ يُبْقِي وَلاَ يَذَرُ» (٥)

الله بالإحسان في البديهة تفاضلت العقول، ثم أمر برفع رتبته، وأمر له بمئة ألف. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٠١، ص٠٢٨. وقد بحثت فيها بين يدي من كتب التراجم والسير والتاريخ، فلم أعثر له على ترجمة.

⁽١) جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص٢٤٩ طبع دار المعارف بمصر. - المصنف.

⁽٢) الأغاني، ج١٨، ص٨ طبع بولاق. - المصنف. انظر تفاصيل أخباره وكثيرًا من شعره في: **الأغاني،** ج٧/ ٢٠، ص٢٧٣–٣٤٨ (نشرة الحسين).

⁽٣) الكامل لابن الأثير ج٦ ص٩٥. - المصنف. الكامل في التاريخ، ج٥، ص٣٨٨.

⁽٤) وأضاف الأصفهاني أن المرأة المذكورة «كانت امرأة نبيلة شريفة، وكان (ابن أبي عيينة) يخاف أهلها أن يذكرها تصريحًا، ويرهب زوجها عيسى بن سليهان، فكان يقول الشعر» فيها «ويلقبها دنيا كتهانًا لأمرها.» الأغاني، ج٧/ ٢٠، ص٧٥-٢٧٦ (نشرة الحسين). وانظر إحدى قصائده فيها في المصدر نفسه، ص٢٨٢-٢٨٣.

⁽٥) الأصفهاني: الأغاني، ج٧/ ٢٠، ص٢٩٧ - ٢٩٨ (نشرة الحسين)، وفيه: «بوَبْله» عوض «بكنفه»، وهذا الذي أثبته المصنف يبدو أنه تحريف. والبيت من قصيدة هي «من مشهور شعره»، كما قال أبو الفرج. الدينوري: الشعر والشعراء، ص٣٣٥ (وفيه: لَسْتَ تُبْقِي وَلاَ تَذَرُ).

وعاش ابنُ أبي عيينة بعد موت المأمون، ولم أقف على تعيين عام وفاته.

وقول أبي تمام في شعره: «وهذا كله مختار»، هو السبب في أنه لم يثبت شيئًا من شعره في «ديوان الحاسة».

• «وأما ما غلب على ظنك من أن اختيار الشعراء موقوفٌ على الشهوات؛ إذ ما كان يختاره زيد يجوز أن يزيفه عمرو، وأن سبيلها سبيل الصور في العيون، إلى غير ذلك مما ذكرته، فليس الأمر كذلك»(١)،

أشار المرزوقي بقوله: "إلى غير ذلك مما ذكرته" إلى الجواب عما تقدم من حكاية كلام مَنْ خاطبه بقوله: "بل تعتقد أن كثيرًا مما يستحسنه زيدٌ يجوز أن لا يصادقه عليه عمرو ..." إلخ. وقد استغنى المرزوقي بما بيّنه هنا من الأسباب عن التصريح بإبطال قول السائل هناك: "مع أنه لا فضيلة لذلك، ولا نقيصة لهذا، إلا ما فاز به من الجد عند الاصطفاء"، ولذلك قال المؤلف هناك: "إلا أنه إذا وضح السبيل، وقعت الهداية بأيسر دليل." وقد ظهر من بيان المؤلف إبطال اعتقاد أن يكون التفاضل خليًا عن أسباب ظاهرة علمية، وأنه ليس معلولاً لعلل وهمية يتعلل بها الضعفاء في صناعة الأدب، إذا ضعفت مقدرتُهم عن مجاراة السابقين في حلبة الأدب، فيزعمون أن تفوق المتفوقين لأجل أنهم مبخوتون، وقديمًا اعتلَّ المشركون لعجزهم عن معارضة القرآن بأن قالوا هذا سحر. وأما قول المعري:

لاَ تَطْلُبَنَّ مِنْ غيرِ حَظٌّ رُتْبَةً قَلمُ البَلِيغِ بِدُونِ حَظٌّ مِغْزَلُ (٢)

فإنها جعل الحظُّ سببًا في نوال الرتب، لا في استجادة الكلام، وأيضًا هو من مشايعة الأوهام.

⁽١) نشرة هارون، ج١، ص١٤.

⁽٢) سبق الكلام على هذا البيت في بعض حواشي بحث المترادف، فراجعه هناك.

«لأن من عرف مستورَ المعنى ومكشوفَه ومرفوض اللفظ ومألوفَه، وميَّز البديعَ الذي لم تقتسمه المعارض ولم تعتسفه الخواطر، ونظرَ وتبَحَّر، ودار في أساليب الأدب فتخيَّر، وطالت مجاذبتُه في التذاكر والابتحاث، والتداول والابتعاث، وبان له القليلُ النائب عن الكثير، واللَّحْظُ الدالُّ على الضمير، ودرى تراتيبَ الكلام وأسرارَها، كما درى تعاليقَ المعاني وأسبابَها، إلى غير ذلك عما يُكمِّل الآلةَ ويشحذ القريحة – تراه لا ينظر إلا بعين البصيرة، ولا يسمع إلا بأُذُنِ النَّصَفَة، ولا ينتقد إلا بيد المَعْدِلة، فحكمُه الحكم الذي لا يبدَّل، ونقده النقد الذي لا يُغيَّر» (۱)،

بين المرزوقي بهذا الكلام أسباب الاختيار عند أهل النقد بأنها أسباب حقيقية لا وهمية. قال الآمدي في الموازنة: «وأنبه على الجيد وأفضله على الرديء، وأبين الرديء وأرذلَه، وأذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص وتحيط به العناية. ويبقى ما لم يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهي علة ما لا يعرف إلا بالدُّربة ودائم التجربة وطول الملابسة. وبهذا يفضُل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة مَنْ سواهم ممن نقصت قريحتُه وقلت دُربته، بعد أن يكون هناك طبع فيه تقبُّلُ لتلك الطباع وامتزاج، وإلاَّ لا يتم ذلك.»(٢)

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۶–۱۰.

⁽٢) ص١٦٧، طبع الجوايب بالآستانة. - المصنف. أورد المصنف كلام الآمدي بتصرف، وتمام عبارته في بيان منهجه في الموازنة بين البحتري وأبي تمام: «وأنا أذكر بإذن الله الآن في هذا الجزء أنواع المعاني التي يتفق فيها الطائيان، وأوازن بين معنى ومعنى، وأقول أيهما أشعر في ذلك المعنى بعينه. فلا تطلبني أن أتعدى هذا إلى أن أفصح لك بأيهما أشعر عندي على الإطلاق، فإني غير فاعل ذلك؛ لأنك إن قلدتني لم تحصل لك الفائدة بالتقليد. وإن طالبت بالعلل والأسباب التي أوجبت التفضيل، فقد أخبرتك فيها تقدم بها أحاط به علمي من نعت مذهبيهها، وذكر مساويهما في سرقة المعاني من الناس وانتحالها، وغلطهما في المعاني والألفاظ، وفي إساءة مضن أساء منهما في الطباق والتجنيس والاستعارة ورداءة النظم واضطراب الوزن، وغير ذلك مما أوضحته في مواضعه وبينته، وما سيعود ذكره في الموازنة بين هذه الأنواع، وما ستراه من محاسنهما وبدائعهما وعجيب اختراعاتهما. فإني أوقع الكلام على جميع ذلك وعلى سائر أغراضهما ومعانيهما في الأشعار التي أرتبها في الأبواب، وأنص على الجيد وأفضله، وعلى الرديء وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما المرتبها في الأبواب، وأنص على الجيد وأفضله، وعلى الرديء وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما المحتراء أله المناه النفواء المناه المناه المنها في المهم على المهم المناه وعلى الرديء وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما المناه المنها في المهم المناه وعلى الرديء وأرذله، وأذكر من علل الجميع ما المنه المناه المناه المنه المناه المنه المناه المنه المناه ال

وقد أطنب المرزوقي في صفات الناقد الذي يُقبلُ نقدُه، وجعله كالحاكم المصيب حكمُه. وقد قال بعضُ الشعراء:

يَا أَبَا جَعْفَ رِ أَتَّحُكُمُ فِي الشِّعْ صِوْمَا فِيكَ آلَةُ الحُكَامِ اللَّعْ صَعْبُ فَكَيْفَ نَقْدُ الكَلاَمِ إِنَّ نَقْدُ الكَلاَمِ الثَّيْ صَعْبٌ فَكَيْفَ نَقْدُ الكَلاَمِ

ومراد المؤلف بـ «البديع» المعنى المبتَدع، وقد تقدم. و «المعارض» جمع مِعرض كمنبر، وهو الثوبُ للجارية، وقد تقدم بيانُه، وأراد بها الألفاظ التي هي للمعاني كالمعارض للجواري. و «الاعتساف» المشيُ في الرمل. و «الابتحاث» المبالغة في البحث. و «النّصَفة» - بالتحريك - اسم الإنصاف. و «المَعْدِلة»، بفتح الميم وكسر الدال، العدل.

• «واعلَمْ أنه قد يعرِف الجيِّدَ مَنْ يجهل الرديء. والواجبُ أن تَعرِف المقابحَ المتَسخَّطة، كما عَرَفتَ المحاسنَ المرتضاة» (١)،

هذا شروعٌ في التنبية على علل اختلال الشعر وصفات رديئه، بعد أن انتهى من بيان أسباب الجودة والاختيار. وأراد بقوله: «قد يعرف الجيد من يجهل الرديء»، أنه قد يتمحَّضُ بعضُ الأدباء للانكباب على مطالعة المختارات والدواوين المشهود لها بالإجادة، ولا يشتغل بتتبع ساقط الأشعار؛ لأن في طباع الناس اتباعَ الكمال ومحبة العكوف على الحسن، إرضاءً لميل النفس إلى محاسن الأشياء وجمالها، فيبقى غيرَ عالم بالرديء. وبتطاول الإعراض عن تتبع الرديء، يضعُف انتباهُه إلى علل السقوط وأسباب الرداءة.

ينتهي إليه التخليص وتحيط به العبارة. ويبقى ما لا يمكن إخراجُه إلى البيان ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهو علة ما لا يُعرف إلا بالدربة ودائم التجربة وطول الملابسة. وبهذا يفضل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته وقلة دربته ". الموازنة، ج١، ص ١٥-٤١١.

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

وليس مرادُه يجهل الرديء العجزَ عن أن يدرك رداءة الرديء؛ فإن مَنْ عرف الجيدَ لا يعدم إدراكَ ما ليس بجيد، كها دل عليه قوله: «والواجب أن تعرف المقابح...» إلخ. فكها يجب معرفة أسبابِ الاختيار، يجب معرفة علل النقد. فلا جَرَم أن كان واجبًا على مَنْ يُعْنَى بالأدب اهتهامُه بمطالعة ما للشعراء من أسقاط (۱) وأغلاط، كها يهتم بها لهم من بدائع أنهاط؛ فإن ذلك يزيد في نفسه حسنًا، ولأنَّ ذلك يُكسِبُه ملكة الحكم ومقدرة الإقناع بأسباب الارتفاع والانحطاط.

«وجِمَاعُها إذا أُجْمِلَتْ أنها أضدادُ ما بيَّنَّاه من عَمَدِ البلاغة وخصال البراعة في النظم والنثر»(٢)،

أراد بـ «عَمَد البلاغة» ما سماه فيها تقدم «عمود الشعر»، وهو الأبوابُ السبعة، والعَمَد بفتحتين، وبـ «خصال البراعة» ما سبق من شروط الإجادة عند البلغاء.

• "وفي التفصيل كأن يكون اللفظ وحشيًّا، أو غير مستقيم" (")، قوله "وفي التفصيل" على قوله "إذا أجملت". وهذا تفصيلُ ما أجمله آنفا. وقوله "كأن يكون اللفظ وحشيًّا»، يقال وحشي، ويقال حوشي، بطريق القلب المكاني. والوحشيُّ اللفظُ الذي يقِلُّ استعمالُه في الكلام الفصيح، أو يكون مرادُ الشاعر به غيرَ معلوم. ومثالُه ما وقع في شعر أبي حزام غالب العُكْلي، من شعراء زمن المهدي، من قوله:

تَ لَكُّرْتُ سَلْمَى وَإِهْلاَسَهَا فَلَمْ أَنْسَ وَالشَّوْقُ ذُو مَطْرُقَه (١)

⁽١) جمع سَقط، وهو الشيء الساقط. - المصنف.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

⁽٣) المصدر نفسه.

⁽٤) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٤٩-١٥٠؛ المرزباني: الموشح، ص٣٩٥-٣٩٥. البيت من قصيدة قالها أبو حزام في أبي عبيد الله كاتب المهدي. الإهلاس: ضحِكٌ فيه فتور، وأهلس بالحديث: أخفاه. والهُلُسُ والهُلاس: شدة السُّلال من الهزال، كذا قال الأزهري. وقال الجوهري: الهلاس: السَّل. ومطرؤة: على وزن مفعُلة، من طرأ عليه الأمر، إذا جاء من حيث لا يعلم ولا يحتسب. ولم يثبتها أصحاب المعاجم كالأزهري والجوهري وابن سيده وابن منظور.

وأنشد أحمدُ بنُ جحدر ابنَ الأعرابي أبياتًا، منها قولُه:

حَلَفْ تُ بِيَ الْرُقَلَ تُ نَحْ وَهُ هَمَرْ جَلَ ةُ خَلْقُهَ اللَّهِ عَلَى يُظَمُّ

فقال له ابنُ الأعرابي: «إن كنت جادًّا فحسيبك الله»»(١) أي إن لم يكن مقصدُك بجلب هذين اللفظين المزح، فقد أسأتَ في صناعة الشعر، فلذلك دعا عليه بـ«حسيبك الله»، الذي يُستعمل كنايةً عن جزاء ارتكاب السيئة، لا دعاء.

«أو غير مستقيم» (٢) ، أراد به ما خالف قياسَ اللغة، كقول أبي النجم: «الحمدُ لله العَلِيِّ الأَجْلَل» (٣) بفك الإدغام، أو ما خفي اشتقاقُه كقول العجاج: «وفاحًا ومرسنًا مسرجًا» (١) ، فلم يُدْرَ أَأَراد أنه منسوبٌ إلى السيف السُّرَيْجِيِّ في الدقة والاستواء، أم إلى السراج في البريق؟

(٤) هذا عجز البيت التاسع والثلاثين من الأرجوزة رقم ٣٣، وتمامه:

وَمُقْلَ ـــــةً وَحَاجِبً ــــا مُزَجَّجَ ـــا وفَاهِ ـــا وَمَرْسِـــــنَّا مُسَــــرَّجَ وتشتمل هذه الأرجوزة على مائة وسبعة وأربعين بيتًا من مشطور الرجز، و مطلعها: =

والواقع أن الشاعر المذكور في قصيدته التي أولها البيت المستشهد به قد جرى استعمال كثير من الألفاظ بنفس الوزن مما لا جريان له في الاستعمال، ولذلك فهي ليست مما أثبته كثير من أصحاب المعاجم. من ذلك «محجوّة» ومنهؤة، ومشكؤة، ومحمؤة».

⁽۱) ابن جعفر: نقد الشعر، ص ١٥٠؛ الموشع، ص٣٩٥-٣٩٦. والبيت من قصيدة قالها الشاعر المذكور -أحمد بن جحدر الخراساني- في مالك بن طوق، ثم زاد قدامة أنه قيل هي لمحمد بن عبدالرحمن الغريبي الكوفي قالها في عيسى الأشعري. والهمرجلة: السريعة، والشيظم: الطويل الجسم.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰.

⁽٣) هذا صدر البيت الأول من أرجوزة اسمها «أم الرجز» وهي تشتمل على ثهانية ومائتي مشطور، أنشأها الشاعر في مدح هشام بن عبد الملك، وهذا لفظ المشطور الأول في الديوان، وتمام البيت كها هو شائع:

الحَمْدُ لله العَدِيمِ الأَجْلَالِ الوَاحِدِ الفَدَو الفَدِيمِ الأَوَّلِ وَجَاءت رواية الأصفهاني له بلفظ: «الحمد لله الوهوب المجزل». أما المشطور الثاني فلفظه في الديوان: «الواهب الفضل، الوهوب المجزل». ديوان أبي النجم العجلي، ص٣٣٧-٣٦٣؛ الأغاني، ج٤/١٠، ص١١٤-١١٨ (نشرة الحسين).

• «أو لا يكون مستعملاً في المعنى المطلوب»(۱)، يعني به الغلط في استعمال اللفظ، كما تقدم من قول المسيَّب بن عَلَس: «بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَريَّةُ مِكْدَمِ».

ومثله الاستعارةُ المذمومة، كقول أبي تمام:

لاَ تَسْقِنِي مَاءَ المَلاَمِ فَإِنَّنِي صَبُّ قَدِ اسْتَعْذَبْتُ مَاءَ بُكَائِي (٢) حيث شبَّه اللوم بالماء المشروب.

• "فقد قال عمر الله في زهير: لا يتتبع الوحشي، ولا يعاظل في الكلام ""، ساقة المؤلف حجة على السلامة من الوحشية ومن عدم الاستقامة، ولذلك لم يقتصر على إحدى الجملتين كما اقتصر على الجملة الثالثة فيما تقدم من قول عمر: "ولا يمدح الرجل إلا بما يكون للرجال"، حيث كانت ترجع إلى حسن معنى الوصف.

وقول عمر: «لا يعاظل في الكلام»، وقع في النسخ: «ولا يعاظل الكلام»، بسقوط حرف الظرفية، ولا يتعدى فعل يعاظل إلى الكلام بنفسه، فهو من باب نزع الخافض. وفي كتاب «جمهرة أشعار العرب» لأبي زيد: «ولا يعاظِل بين الكلامين» (٤)، وفي «نقد الشعر» و «الموازنة» و «المثل السائر»: «ولا يعاظل بين الكلام» (٥). وإضافة

⁼ مَا هَاجَ أَحْزَانًا وَشَاجُوا قَادُ شَاجَا مِنْ طَلَالِ كَالْأَثْحُمِيِّ أَنْهُجَا ديوان العجاج، ج٢، ص١٣-٨٢.

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

⁽٢) ديوان أبي تمام، ص١٤. والبيت هو الثاني من قصيدة طويلة قالها أبو تمام في مدح يحيى بن ثابت.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

⁽٤) صفحة ٢٥ طبع بولاق سنة ١٣٠٨. - المصنف. الأنصاري: جمهرة أشعار العرب، ص٧٦-٧٧. وتمام كلام عمر كما رواه أبو زيد: «لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبع وحشيَّ الكلام، ولا يمدح أحدًا بغير ما فيه.» وهو يرويه عن أبي عبيدة عن الشعبي يرفعه إلى ابن عباس. ورواه الآمدي بلفظ مختلف قليلاً: «كان لا يعاظل بين الكلامين، ولا يتتبع حوشيك، ولا يمدح الرجل إلا بها في الرجل.»

⁽٥) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص ١٥١؛ الآمدي: الموازنة، ج١، ص ٢٩٣؛ ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص ٢٨٥. وانظر كذلك: الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص ٢١٥.

«بين» إلى الكلام وهو مفرد؛ لأنه على تقدير الأجزاء، أي بين أجزاء الكلام ومفرداته. ومعنى «يعاظل» يجعل الكلام متعاظلاً، كما جاء في الحديث: «سابق بين الخيل»(۱)، أي جعلها تتسابق.

واختلفت أقوالهُم في تفسير المعاظلة اختلافاً يتبعون فيه ما يقتضيه اشتقاقً اللفظ: ففسر أبو زيد المعاظلة بأن يُردِّدَ الكلامَ في قافيةٍ لمعنى واحد، يعني الإيطاء. وفسرها قدامة بأنها أن يُدْخِل في الكلام «ما ليس من جنسه، وما هو غيرُ لائقٍ به» (٢)، وهذا تفسيرُ غلَّطه فيه الآمدى في الموازنة. وفسَّر هو المعاظلة بأنها شدةُ تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض، وأن يُداخِلَ لفظةً من أجل لفظة تُشبِهُها أو تُجانِسُها وإن اختلَّ المعنى بعضَ الاختلال، كأنه يعني الإفراط في التجنيس، ومثَّلها بقول أبي تمام:

خَانَ الصَّفَاءَ أَخُ خَانَ الزَّمَانُ لَهُ أَخَا فَلَمْ يَتَخَوَّنْ جِسْمَهُ الكَمَدُ (٣)

لكثرة ألفاظ خان وتخون وأخ وأخا^(١). وفسَّرها ابنُ الأثير في كتاب «المثل السائر» بها يشمل التعقيدَ اللفظي، والتعقيدَ المعنوي، والتنافرَ، وتكرارَ العوامل،

⁽۱) عن مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله على سابق بين الخيل التي أُضْمرت: منَ الحَفْيَاء، وأمَدُها تَنيَّةُ الوداع، وسابق بين الخيل التي لم تُضمَرْ من الثنية إلى مسجد بني زُريق، وأن عبد الله بن عمر كان فيمن سابق بها.» صحيح البخاري، «كتاب الصلاة»، الحديث ٢٥٢، ص٣٧؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٣٣، ص ١٢٦٢؛ صحيح مسلم، «كتاب الإمارة»، الحديث ١٨٧، ص ٧٤، سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الجهاد»، الحديث ٢٥٧٥، ص ١٨٥؛ سُنَنُ أبي دَاوُد، «كتاب الجهاد»، الحديث ٢٥٧٥، والضمور والضمور وهو الهزال، والخيل المضمرة هي التي ذهب رهلُها فقوي لحمها واشتد جريها.

⁽٢) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٥١.

⁽٣) ديوان أبي تمام، ص٣٥٢. والبيت هو الثاني من قصيدة يرثى فيهل بني حميد.

⁽٤) الآمدي: الموازنة، ج١، ص، ص٢٩٣-٢٩٥. قال الأمدي في تفسير المعاظلة: «إن من المعاظلة التي قد لخصت معناها في الكتاب على قدامة (يعني الكتاب الذي صنفه في الرد على «نقد الشعر» لقدامة) شدة تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض، وأن يداخل لفظة من أجل لفظة تشبهها =

وتتابع الإضافات^(۱). ويظهر أن المؤلف يجعل المعاظلة كون اللفظ غير مستقيم الدلالة، أو غير مستعمل في المعنى المطلوب. وهذا تفسيرٌ يشمل جميع ما فسروا به المعاظلة، فلله دره في إيجازه وإعزازه. وأيًّا ما كان تفسير المعاظلة، فهي عيب يتعلق بالألفاظ من حيث هي دالةٌ على المعاني التي تُفهم منها.

• «أو يكون فيها زيادةٌ تُفسد المعنى أو نقصان »(٢)،

أما «الزيادة المفسدة» فكقول الشاعر:

بِأَطْيَبَ مِنْ فِيهَا لَوْ أَنَّكَ ذُقْتَهُ إِذَا لَيْكَةٌ أَسْجَتْ وَغَارَتْ نُجُومُهَا

فقوله: «لو أنك ذقته» زيادةٌ تُفسد المعنى؛ لأنها «توهم أنه لو لم يذقه لم يكن طيبا.» (٣) وأما «النقصان المفسد للمعنى» فهو أن يترك من اللفظ ما به تمامُ المعنى المراد، كقول الشاعر:

وَلاَ تَرَى مِنْهُمْ فِي الطَّعْنِ مَيَّالاً(٤) وَلاَ تَرَى مِنْهُمْ فِي الطَّعْنِ مَيَّالاً(٤) أَلاَ ارْكَبُنَّ فَقَدْ آنَسْتُ أَبْطَالاً(٥)

لاَ يَرْمَضُونَ إِذَا حَرَّتْ مَشَافِرُهُمْ وَيَفْشِلُونَ إِذَا نَادَى رَبِيئُهُمْ

⁼ أو تجانسها، وإن أخل بالمعنى بعض الإخلال.» وقد تبعه ابن الأثير في تغليط قدامة بن جعفر في تفسيره للمعاظلة. المثل السائر، ج١، ص٢٨٦. وقال الأصمعي: «يعاظل بين الكلام: يداخل فيه.» الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٢١٦ (نشرة الحسين).

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٢٨٦-٢٩٦.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

⁽٣) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٧٦.

⁽٤) أرمض يرمض رمضًا، من باب تعب، إذا رعى البعير في الرمضاء. وحرَّت: أصابها الحر. شبههم يابل لا ترضى برعى المرعى الذي أصابته الحرارة. - المصنف.

⁽٥) يصف قومًا بإباء الضيم، فشببههم بإبل لا ترمض، أي لا ترعى الرمضة، وهي الأرض التي اشتدت حرارةُ مرعاها من شدة الرمضاء. وفي «يرمضون» استعارة مكنية، ووصفهم بالنشاط إذا دُعُوا إلى منازلة الأبطال. - المصنف. الأرجح أن البيتين لأبي الصلت بن الربيع، شاعر من الطائف، فقد أورد الأولَ منها ابن سلام ضمن قطعة من سبعة أبيات لأبي الصلت يمدح فيها =

فقوله «ويفشلون» أراد أن يقول: «ولا يفشلون»، فحذف «لا» فصار إلى ضد المعنى (۱). ومن هذا النوع الإيجازُ الذي لا يفي بالمقصود، كقول الحارث بن حلزة: وَالعَـــــيْشُ خَـــيْرٌ فِي ظِـــلا لِ النُّــوكِ مِحَّــنْ عَـاشَ كَــدَّا (۲) أراد العيشَ الناعم في حالة الحهاقة خير من العيش بكد في حالة العقل، فقصر عن المراد.

-٧-

• «أو لا يكون بين أجزاء البيت التئام، أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرها أو معيبةً في نفسها» (٣)، تقدم الكلامُ على هذا عند الكلام على باب التحام أجزاء النظم، وعند الكلام على عيار التحام أجزاء النظم.

أما قول المؤلف: «أو تكون القافيةُ قلقةً في مقرها»، فهو ما تقدم الكلامُ عليه عند الكلام على باب شدة اللفظ والمعنى للقافية من الأبواب السبعة التي هي عمود الشعر، وعند الكلام على عيار شدة اقتضاء اللفظ والمعنى للقافية. وأما قوله: «أو معيبةً في نفسها»، فالمرادُ به أن تكون كلمةُ القافية معيبةً بعيبٍ مما يرجع إلى عيوب اللفظ، مثل قول المتنبى:

يَصِيحُ القَطَا فِيهَا صِياحَ اللَّقَالِقِ (١)

⁼ أهل فارس حين قتلوا الحبشة، وذكرهما قدامة دون نسبة. الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ص١٧٠.

⁽١) ابن جعفر: نقد الشعر، ص١٧٦.

⁽٢) الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٢٧٣ (نشرة الحسين).

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

⁽٤) هذا عجز البيت، وصدره: «وملمومةٌ سيفيةٌ رَبَعية». والبيت هو الثلاثون من قصيدة قالها أبو الطيب يمدح سيف الدولة ويذكر ما أوقعه ببني عقيل وبني العجلان وكلاب لما عاثوا في بعض نواحي ملكه. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٦٧. (وفيه الحصي بدل القطا).

وقوله:

لَوِ اسْتَطَعْتُ رَكِبْتُ النَّاسَ كُلَّهُمُ إِلَى سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الله بُعْرَانَا (۱) فإن «اللقالق» و «بعرانا» لا يخلوان عن كراهة في السمع.

• «أو يكون في القَسْمُ أو التقابل أو في التفسير فساد» (٢)، أما «فساد التقسيم» التقسيم» فهو ضد صحة التقسيم، وهو يكون على وجهين: أحدهما أن يأتي الشاعرُ بتقسيم وليس هو بتقسيم، كقول هذيل الأشجعي:

فَ َ اللَّهِ مَا اللَّهِ اللَّ فإن «تومي» و «تومض» متساويان. وقريبٌ منه قول لبيد:

كَ لُخَانِ مُشْ عَلَةٍ يُشَ بُ ضِرَامُهَ كَ

ثم قال بعده فيها:

كَ لَهُ خَانِ نَ إِسَ اطِع أَسْ نَامُهَا (٤)

⁽۱) البيت هو السادس عشر من قصيدة قالها المتنبي في مدح أبي سهل سعيد بن عبد الله بن عبيد الله ابن الحسن الأنطاكي. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٣٥٥. وبُعران، جمع بعير، وهو في البيت منصوب على أنه حال من «الناس»، ويريد المتنبي بالناس جماعةً بأعيانهم، كما قال عبد الرحمن البرقوقي.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

⁽٣) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٦٥؛ الخفاجي: سر الفصاحة، ص٢٢٦. وقد أورد قدامة هذا البيتَ عند الكلام على التكرير من باب فساد التقسيم.

⁽٤) البيتان من المعلقة، وتمام الأول:

فَتَنَازَعَا سَــبِطًا يَطِــيرُ ظِلاَلُــهُ كَــدُخَانِ مُشْــعَلَةٍ يُشَــبُّ ضِرَامُهَــا وتمام الثاني:

مَشْمُولَةٍ غُلِثَتُ بِنَابِتِ عَرْفَجِ كَدُخَانِ نَسارِ سَساطِعِ أَسْسَنَامُهَا القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص١٧٥-١٧٦؛ ديوان لبيد بن ربيعة، ص١٠٣ و١١٠ على التوالي.

وثانيهما: أن يترك شيئًا من التقسيم، كقول جرير:

كَانَتْ حَنِيفَةُ أَثْلاَثَا فَتُلْتُهُم مُ مِنَ الْعَبِيدِ وَتُلُثُ مِنْ مَوَالِيهَا(١) وَالْحَاتُ مِنْ مَوَالِيهَا وَاللهُالِثَ.

وأما «فساد التقابل»، فهو فساد التضاد المقصود، كقول أبي عدي:

رُحَكَاءُ لِلَّذِي الصَّلاَحِ وَضَرَّابُو نَ قِلْمُ الْجِامَةِ الصِّلْدِيدِ (٢)

فقابلَ ذا الصلاح بالصنديد، وقد يكون الصنديدُ صالحًا لهم، لإفيضربون هامته؟ وقد يكون غير الصنديد شريرًا، أفلا يضربون هامته.

وأما «فساد التفسير»، فهو فساد البيان بأن لا يلاقي البيانُ مَا أُجمل سابقًا، كقول بعضهم مادحًا:

فَيَا أَيُّهَا الْحَيْرَانُ فِي ظُلَمِ الدُّجَى وَمَنْ خَافَ أَنْ يَلْقَاهُ بَغْيٌ مِنَ العِدَى تَعَالَ إِلَيْهِ تَلْقَاهُ بَغْيٌ مِنَ العِدَى تَعَالَ إِلَيْهِ تَلْقَ مِنْ لُنَّ وَوِ وَجْهِهِ ضِيَاءً وَمِنْ كَفَيْهِ بَحْرًا مِنَ النَّدَى (٣)

⁽۱) هو البيت قبل الأخير من قصيدة من ثلاثة عشر بيتًا يهجو فيها بني حنيفة. ديوان جرير، ج٢، ص٥٤٥. وفيه «صارت» بدل «كانت».

⁽۲) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٦٦؛ ابن منقذ: البديع في نقد الشعر، ص١٥٦. ووجه فساد المقابلة -كها قال ابن منقذ- أن «الصنديد لا يوفق ذوي الصلاح، وإنها الصواب هامة الشرير.» والشاعر هو أبو عدي -ويكنى كذلك بأبي علي - عبدالله بن عمر بن عبدالله بن علي بن عدي بن ربيعة بن عبد الله بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، القرشي، العبشمي، المعروف بالعَبْلي. شاعر حجازي، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. انظر ترجمته وأخباره في: الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٤٢٤ - ٤٣٣٤ (نشرة الحسين)؛ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية مَنْ حل بها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق جماعة من العلهاء (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦/١٤١)، ج٣، ص٧٠٢ - ٢١٦.

⁽٣) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص١٦٧؛ المرزباني: الموشح، ص٢٨٤؛ ابن منقذ: البديع في نقد الشعر، ص٤٤٩؛ العلوي: نضرة الإغريض، ص٤٢٩؛ ابن معصوم المدني: أنوار، ج٦، =

فتبيينُ ما يترقبه في ظلمة الدجى بحصول ضياء وجه الممدوح تفسيرٌ صحيح، ولكن تبيين ما يترقبه خائفُ البغي بحصول الكرم تبيين فاسد. ومن فساد التفسير سخافتُه، كقول عز الدين الموصلي في بديعيته:

ذِكْ رُ الإِمَامِ وَابْنَيْ بِ يُفَسِّرُهُ عَ لِيُّ وَالْحَسَنَانِ أَكْرِمْ بِذِكْرِهِمِ (١) على ما في البيت من ضرورات ركيكة ثلاث.

• "أو في المعنى تناقض" (٢)، بحيث يقتضي بعضُ المعاني نقيضَ البعض الآخر في الغرض الواحد، بلا تأويل. ومن المعلوم مراعاةُ شروطِ التناقض في هذا، وهي ما يُعبَّر عنها بالوحدات الثهان في علم المنطق (٦)، وإلا فإن من التناقض ما هو معدودٌ من لطائف الأساليب، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِكِ اللّهَ رَمَيْتَ وَلَكِكِ اللّهَ رَمَيْتَ وَلَكِكِ اللّهَ وَهُو الجمعُ بين معنيين متضادّين ولو في الجملة:

⁻ ص١٢٦. والبيتان غير منسوبين في هذه المراجع كلها، ولكن قدامة ذكر أن قائلها كان ممن يرتاد مجلسه، هو ويسمع خوضه «في أشياء من نقد الشعر.»

⁽١) ابن معصوم المدني: أنوار الربيع، ج٦، ص١٢٧.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

⁽٣) وهذه الوحدات هي الشروط التي لابد من وجودها حتى يتحقق التناقض بين القضيتين. وبعضهم عدها تسعة، وهي اتحاد القضيتين في الأمور الآتية: المحمول، والموضوع، والزمان، والمكان، الفعل والقوة، الكل والبعض، الإضافة، الشرط، الاتحاد في التحصيل والعدول. انظر للمزيد من التفصيل: الشنقيطي: آداب البحث والمناظرة، ص٨٩-٩٥.

⁽٤) قال الميساوي: ذكر المطيريُّ في حاشية تحقيقه لشرح المقدمة الأدبية (ص١٦٩، الحاشية ١) أن الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك انتقد على ابن عاشور عدَّه الآية من قبيل التناقض، وذلك لما يسبق إلى الذهن من معنى مذموم عند سماع هذا اللفظ، ولما «في هذا الإطلاق من الشناعة». ويبدو أن صاحبَ هذا الانتقاد وناقله قد غفلا عن أمرين رئيسين في كلام ابن عاشور: الأمر الأول أن كلامه على التناقض هو من حيث اعتباره «من لطائف الأساليب». أما الأمر الثاني فهو أنه قد ذكر قيدًا مهمًّا في قبول حصول التناقض بهذا الاعتبار، وهو أن لا يفيد «بعضُ المعاني نقيضَ البعض = قيدًا مهمًّا في قبول حصول التناقض بهذا الاعتبار، وهو أن لا يفيد «بعضُ المعاني نقيضَ البعض =

قِفْ بِالدِّيَارِ الَّتِي لَمْ يَعْفُهَا القِدَمُ بَلَى، وغَيَّرَهَا الأَرْوَاحُ، وَالدَّيَمُ (١)

إذ جمع بين قوله «لم يعفها» وبين نقض النفي بحرف «بلي». وقد يُعتفر ذلك لضرب من التمليح، كقول بعض الأدباء:

أَسْكَرُ بِالأَمْسِ إِنْ عَزَمْتُ عَلَى الشُّرْ بِ غَدًا إِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ (٢) وليس ذلك بظريف، لما فيه من الغلو. وكذا قولُ ابن الفارض:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ (٣) وقد عابوا على عبدالرحمن بن عبدالله القَس قولَه:

وَإِنِّي إَذَا مَا المَوْتُ حَلَّ بِنَفْسِهَا يَرَالُ بنَفْسِي قَبْلَ ذَاكَ فَا أُقْبَرُ لَا يَا إِذَا هي ماتت يموت هو قبل ذلك (٤).

الآخر في الغرض الواحد، بلا تأويل»، وهذا يعني أن التناقض ظاهريٌّ وليس حقيقيًّا، وأنه يرتفع بالتأويل. وقد جلَّ ابنُ عاشور الأمرَ في خصوص الآية محل الشاهد بها لا يدع مجالاً لتوهم أنه كان غافلاً عن التمييز بين التناقض الظاهري والحقيقي. انظر: تفسير التحرير والتنوير، ج٥/٩، ص٢٩٤ - ٢٩٦.

⁽١) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص١١٣. والبيت من قصيدة يمدح فيها زهيرٌ هرِمَ بن سنان المري. الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٢٢٣ (نشرة الحسين).

⁽٢) البيت من قصيدة لأبي الشكر محمود بن سليهان بن سعيد الموصلي، يعرف بابن المحتسب، تفقه ببغداد، وكان مصاحبًا لابن الشَّهْرَزُوري. ولي نظرَ أوقاف النظامية ببغداد. توفي سنة ٩٨ه. ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٦، ص ٧٢٠-٢٧١.

⁽٣) ديوان الشيخ عمر بن الفارض (القاهرة: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٢٢)، ص٩٧.

⁽٤) بين ابن سنان الخفاجي والمرزباني أن هذا من نوع المتناقض على طريق المضاف، حيث «جمع بين قبل وبعد وهما من المضاف؛ لأنه لا قبل إلا لبعد، ولا بعد إلا لقبل». فالشاعر «وضع هذا القول وضع الشرط، وجعل جوابه: يزال بنفسي، ثم قال: قبل ذاك. فكأنه قال: إن نفسي تزول بعد نفسها وقبلها، وهذا مثل قول القائل: إذا دخل زيد الدار دخل عمرو قبله، وذلك متناقض.» المرزباني: الموشع، ص٢٦٣ - ٢٦٤؛ الخفاجي: سر الفصاحة، ص٣٣٣. وقد عد أبو هلال العسكري

• «أو خروج إلى ما ليس في العادة أو الطبع» (١)، سهاه خروجًا؛ لأنه مخالفةٌ لصحة الكلام، فكأن صاحبه خرج من حظيرة معاني الشعر إلى الهوَس، وهو يرجع إلى الخطأ في المعاني. مثالُ الخروج إلى ما ليس في العادة قولُ أبي الطيب:

يُرَادُ من القَلْبِ نِسْمَانُكُم وَتَابُى الطِّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ (٢) إذ ليس من عادة المحبين الرغبة في نسيان الأحباب، إلا أن يكون الذي أراد منه ذلك غيرَ نفسه، فتأمله!

ومثال الخروج إلى ما ليس في الطبع قولُ المرار:

هذا البيت «من المحال الذي لا وجه له.» كتاب الصناعتين، ص٧٧. أما الشاعر القَس فهو «عبد الرحمن بن أبي عمار من بني جشم بن معاوية، وكان منزله بمكة. وكان سبب افتتانه بها فيها حدثني خلاد الأرقط قال سمعت من شيوخنا أهل مكة يقولون: كان القس من أعبد أهل مكة، وكان يشبه بعطاء بن أبي رباح، وأنه سمع غناء سلامة القس على غير تعمد منه لذلك. فبلغ غناؤها منه كل مبلغ، فرآه مولاها فقال له: هل لك أن أخرجها إليك أو تدخل فتسمع، فأبي. فقال مولاها: أنا أقعدها في موضع تسمع غناءها ولا تراها، فأبي. فلم يزل به حتى دخل، فأسمعه غناءها فأعجبه. فقال له: هل لك في أن أخرجها إليك؟ فأبي. فلم يزل به حتى أخرجها فأقعدها بين يديه، فأعجبه. فقال له: هل لك في أن أخرجها إليك؟ فأبي. فلم يزل به حتى أخرجها فأقعدها بين يديه، فتغنت، فشغف بها وشغفت به، وعرف ذلك أهلُ مكة. فقالت له يومًا: أنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قال: وأنا منافع فمي على فمك. قال: وأنا والله أحب ذاك. قالت: في يمنعك؟ فوالله إن الموضع لخالٍ. قال: إني سمعت الله عز وجل يقول: ﴿ ٱللَّخِلَاء يُومُ يَزِ بَعْضُهُم لِبُعْضِ عَدُورُ وانصرف، وعاد إلى ما كان عليه من النسك»، وأنشأ في ذلك قصيدة مشهورة. الأصفهاني: وانصرف، وعاد إلى ما كان عليه من النسك»، وأنشأ في ذلك قصيدة مشهورة. الأصفهاني: الأغاني، ج٣/ ٨، ص 20 و 20 ؟

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱۵.

⁽٢) البيت هو الثاني من قصيدة قالها المتنبي في مدح سيف الدولة وذكر استنقاذه أبا وائل تغلب بن داود ابن حمدان العدوي من أسر الخارجي سنة ٣٣٠، ومطلعها:

وَخَالٍ عَلَى خَدَّيْهِ يَبْدُو كَأَنَّهُ سَنَا البَرْقِ فِي دَعْجَاءَ بَادٍ دُجُونُهَا (١) فجعل الخال مفرِطًا في البياض وطبيعة الخال السواد وإلا فقد انقلب بهقا.

• «أو يكون الوصف غير لائق لالموصوف» (٢)، من أغلاط الشعراء في الجاهلية في الوصف قولُ المسيَّب بن علس:

وَقَدْ أَتَلا فَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ بِنَاجِ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّة مُكْدَم

الناجي الجمل الفحل، والصيعرية سمة يسم بها أهلُ اليمن النوقَ الكرائم، فلا يوسم بها الجمل. وأنشد هذا البيتَ بمحضر طرفة بن العبد وهو يومئذ صبي، فقال طرفة: «استنوق الجمل» وضحك منه، فأرسلها مثلا^(٣). وقد ورد في كتب الأدب كثيرٌ من هذا، كما في الموازنة للآمدي، ولذا قال المؤلف فيما مضى: «وعيارُ الإصابة في الوصف الذكاء، وحسنُ التمييز».

وقد يجيءُ الخطأُ من حَصَر في التعبير، كما وقع لعبد الله بن أبي السِّمط في مدح الخليفة المأمون العباسي قولُه:

أَضْحَى إِمَامُ الْمُدَى المَأْمُونُ مُشْتَغِلاً بِالدِّينِ وَالنَّاسُ بِالدُّنْيَا مَشَاغِيلُ

قالوا: لما سمعه المأمون نظر إليه نظرة كاد أن يصْطَلِمَهُ عليها، فلما حدّث عبدُالله بذلك عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير، قال عمارة: «لقد أحسَنَ إذ لم

⁽۱) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص ١٧٤. والشاعر هو أبو حسان المرار بن سعيد بن حبيب بن خالد ابن نضلة، الفقعسي نسبة إلى أحد أجداده، الأسدي نسبة إلى قبيلته بني أسد بن خُزيمة. شاعرٌ إسلامي من شعراء الدولة الأموية، كان شجاعًا كريمًا من سكان البادية، وكان كثير الشعر، ولكنه كان من الشعراء اللصوص، وقد سجن مرتين. أكثر موضوعات شعره - الذي فقد أغلبه - الموصف والرثاء والفخر والغزل والهجاء. لم أعثر على تاريخ ولادته ولا وفاته.

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ص۱۰.

⁽٣) تقدم الكلام في هذا والتعريف بالشاعر.

يؤدِّبُك، وإذا لم يشتغل هو بالدنيا فمن يشتغل بها؟ هلا قلت كما قال جدِّي جريرٌ في عمر بن عبد العزيز:

• «أو يكون في البيت حِشْقٌ لا طائلَ فيه» (٣)، «الحِشْو» بكسر الحاء، هو الكلام الذي ليس فيه فائدةٌ في الغرض بمعنى المحشو؛ لأنه لا جدوَى له إلا الزيادة في الكلام، كقول مَصْقَلَة بن هبيرة:

⁽١) ديوان جرير (بشرح محمد بن حبيب)، ج٢، ص٧٠٣. وفيه «نصيبه» عوض «لدينه».

⁽٢) روى ابن عبد ربه أن عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير قال: «إني بباب المأمون إذ خرج عبد الله ابن أبي السّمط، فقال لي: علمتُ أن أمير المؤمنين على كماله لا يعرف الشعر. قلت له: وبم علمت ذلك؟ قال: أسمعته الساعة بيتًا لو شاطرني ملكه عليه لكان قليلاً، فنظر إلي نظرًا شزرًا كاد يصطلمني. قلت له: وما البيت؟ فأنشد (وذكر البيت). قلت له: والله لقد حلم عليك إذ لم يؤدبك عليه. ويلك! وإذا لم يشتغل هو بالدنيا فمن يدبر أمرها؟ ألا قلتَ كما قال جدي في عبد العزيز بن مروان:

فَسَلاَ هُسوَ فِي السَدُّنَيَا مُضِيعٌ نَصِيبَه وَلاَ عَرضُ السَدُّنَيَا عَنِ السَدِّينِ شَاغِلُهُ فقال: الآن علمتُ أنني أخطأت. ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج٦، ص٢١٤. وبيت جرير كها أوردناه في الحاشية هو رواية الديوان، وهو الحادي عشر من قصيدة قالها في مدح عبد العزيز بن مروان وقيل عبد العزيز بن الوليد. ديوان جرير، ج٣، ص٣٠٧. وابن أبي السِّمط هو عبدالله بن مروان بن أبي حفصة الأصغر، والسمط كنية لأبيه مروان، ولم أعثر له على ترجمة. أما البيت فقد نسبه العسكري والخفاجي والراغب لمروان ابن أبي حفصة، ونسبه التنوخي والأمدي لابنه عبدالله. شعر مروان بن أبي حفصة، تحقيق حسين عطوان (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨١)، ص١٩٨١ وصن ١٩٨١ التنوخي، أبو علي المحسن بن على: المستجاد من فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي (بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة المجمع العلمي من فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي (بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٤١٤/ ١٩٩٢)، ص٢٤٩؛ الآمدي: الموازنة، ج٢، ص٣٥٥؛ الأصفهاني:

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

ألِكْنِي إِلَى أَهْلِ العِرَاقِ رِسَالَةً وَخُصَّ بِهَا -حُيِّتَ- بَكْرَ بِنَ وَائِل (۱) فقوله «حييت» دعاءٌ لا جدوى له في هذا المقام. ومنه قولُ أبي فراس: وَلَكِنَّنِي -والحَمْدُ لله - حَازِمٌ أَعِيزُ إِذَا ذَلَّتَ لَمُّنَ لَمُ الله وَالله فنا حشو؛ إذ لا جدوى في الغرض. ومن قبيحه قولُ بعضهم: فحمد الله هنا حشو؛ إذ لا جدوى في الغرض. ومن قبيحه قولُ بعضهم: أُمَّ سَلاَم أَثِيبِي عَاشِيقًا يَعْلَيمُ اللهُ يَقِينًا رَبُّ لَهُ أَنْ عَيْشِهِ فِي نَفْسِهُ يَا الله الله عَلَمِيهِ حَسْبُهُ (۱) أَنَّكُم مِنْ عَيْشِهِ فِي نَفْسِهُ يَا الله فاعلميه يا سليمي ».

⁽١) أنشده قدامة بن جعفر في نقد الشعر ص١٧٧. والشاعر هو مصقلة بن هبيرة بن شبل الثعلبي الشيباني، كان من ولاة معاوية وقادته العسكريين، قتل في فتح طبرستان حوالي سنة ٥٠هـ.

⁽٢) البيت هو الثالث من قصيدة قالها أبو فراس يعاتب ابن عمه سيف الدولة، ومطلعها:

أَمَـــا لِجِمِيـــلِ عِنْـــدَكُنَّ ثَـــوَابُ وَلاَ لُمِـــسِيءٍ عَنْـــدَكُنَّ مَتَـــابُ
ديوان أبي فراس الحمدان، ص٥٥.

⁽٣) أنشده قدامة في كتاب نقد النثر، ص٧٤. - المصنف. وهذان البيتان من مقطوعة في أريعة أبيات من الصوت الثقيل الأول، وهو أحدُ المائة صوت من الغناء العربي التي اختارها إسحاقُ بن إبراهيم الموصلي بتكليف من الخليفة العباسي الواثق. وقد ذكرها أبو الفرج الأصفهاني في أخبار الوليد بن يزيد، وهي لأبي سلمى المدني (لم أعثر له على ترجمة) عن ابن خُرداذبه صاحب كتاب «اللهو والملاهي». وتمام المقطوعة:

«إلى غير ذلك مما يحصله لك تأملُك جُمَلَ المحاسن وتفصيلَها، وتتبعُك ما يُضادُها وينافيها، وهذا هَيِّنٌ قريب» (١)،

أي أن المحاسنَ وأضدادَها لا تنحصر فيها ذكره، فقد تُذكرُ بعضُ المحاسنِ ولا تُذكرُ محاسنُ الخلوِّ عنها. والتأملُ ولا تُذكرُ محاسنُ الخلوِّ عنها. والتأملُ في الجميع يحصل للمتأمل انتباهًا إلى إدراك ما عسى أن يغفلَ عنه.

واسم الإشارة في قوله: «وهذا هَيِّنُّ»، راجعٌ إلى المذكور آنفًا من قوله: «واعلم أنه قد يعرف الجيد من يجهل الرديء» إلى قوله: «وهذا هين قريب»، يعني أنه إنها اهتم ببيان المقابح إجمالاً ثم تفصيلاً، لتكون نموذجًا من علل النقد وأسباب السقوط، بحيث يتمكن مزاولها والمتأملُ فيها وفي ما يهاثلها أن يبين وجه رَدَاءَةِ ما يحكم برداءته من الشعر؛ لأن بيان أسباب الرداءة أيسرُ من بيان أسباب الجودة. وقد تقدم قولُ الآمدي في الموازنة: «وأبينُ الرديء وأرذله»(٢).

• «وإنها قلت هذا؛ لأن ما يختاره الناقد الحاذق قد يتفق فيه ما لو سئل عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه، لم يمكنه في الجواب إلا أن يقول: هكذا قضية طبعي، أو ارجع إلى غيري ممن له الدربة والعلم بمثله، فإنه يحكم بمثل حكمي. وليس كذلك ما يسترذله النقد، أو ينفيه الاختيار؛ لأنه لا شيء من ذلك إلا ويمكن التنبية على الخلل فيه، وإقامة البرهان على رداءته، فاعلمه»(٣)،

مُرادُ المؤلف بقوله: «لأنه لا شيء إلا ويمكن التنبيه على الخلل فيه وإقامة البرهان على رداءته فاعلمه»، إظهارُ الفرق بين حالة الحكم بالإجادة وحالة الحكم بالرداءة، فإن الأولى قد يكون الرجوع فيها إلى الطبع والذوق، وإن الثانية لا يعسر

نشرة هارون، ج١، ص١٥.

⁽٢) الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤١١.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٥.

معها الاحتجاج بعلة الرداءة. ولعله يشير بقوله «فاعلمه» إلى الرد على الآمدي، إذ سوّى بين الحالتين في الموازنة، فقال: «وأذكر من علل الجميع ما ينتهي إليه التخليص، وتحيط به العناية. ويبقى ما لا يمكن إخراجه إلى البيان، ولا إظهاره بالاحتجاج. وهو علة ما لا يعرف إلا بالدُّرْبة، ودائم التجربة، وطول الملابسة. وبهذا يفضل أهلُ الحذاقة بكل علم وصناعة مَنْ سواهم ممن نقصت تجربتُه وقلت دربتُه» (۱).

وأما قوله: «فاعلمه»، فإشارةٌ إلى إبطال قول سائله: «مع أنه لا فضيلة لذلك ولا نقيصة لهذا إلا ما فاز به من الجحدِّ عند الاصطفاء والقَسْم.» وقد اكتفى بهذه الإشارة؛ لأن فيهًا بسطًا من القول في أسباب التفاضل والاختيار، غنيَّة عن التصريح بالإبطال. وقد تقدم ذلك عند شرح قول المرزوقي: «وأما غلب على ظنك من أن اختيار الشعراء موقوف على الشهوات...» إلخ.

• «وأما تمنيك معرفة السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب والبلغاء والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين والعلة في نباهة أولئك وخمول هؤلاء ولماذا كان أكثر المفلقين لا يبرعون في إنشاء الكتب وأكثر المترسلين لا يفلقون في قرض الشعر فإني أقول في كل ذلك (٢) بها يحضر، والله ولي توفيقي وهو حسبي وعليه توكلي» (٣)،

جمع المؤلف هذه الأسئلة جمعًا واحدًا؛ لأنه أراد الجوابَ عنها برُمتها، إذ كان بيانُ أسبابها آخِذًا بعضُه بحُجَزِ بعض، كما سيأتي. واعلم أن هذا البحث خارجٌ عن مقام النقد إلى ميدان التفاضل بين الصناعتين وأهلهما، اقتضاه الجوابُ عما أورده السائل.

 ⁽١) الآمدي: الموازنة، ج١، ص٤١١. وانظر أوجه الاختلاف بين النسخ في بعض الألفاظ كما أثبتها
 محقق الكتاب في الحاشية.

⁽٢) كذا في نشرة الدكتور شكري فيصل غير مثبت اختلاف النسخ. والذي في نسخة الآستانة ونسختَيْ تونس: «فإني أقول في كل فصل من ذلك». – المصنف. أقول: وما ذكره المصنف هو ما أثبته الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيقه.

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٦.

• «اعلم أن تأخر الشعراء عن رتبة البلغاء موجِبّه تأخر المنظوم عن رتبة المنثور عند العرب لأمرين: أحدُهما أن ملوكهم قبل الإسلام وبعده كانوا يتبجحون بالخطابة والافتنان فيها، ويَعُدُّونها أكملَ أسبابِ الرئاسة وأفضل آلات الزعامة. فإذا وقف أحدُهم بين السهاطين لحصول تنافر أو تضاغن أو تظالم أو تشاجر، فأحسن الاقتضاب عند البداهة، وأنجع في الإسهابِ وقت الإطالة، أو اعتلى في ذروة منبر فتصرف في ضروب من تخشين القول وتليينه، داعيًا إلى طاعة، أو مستصلحًا لرعية، أو غير ذلك مما تدعو الحاجة إليه، كان ذلك أبلغ عندهم من إنفاق مال عظيم وتجهيز جيش كبير»(۱)

ابتدأ المبحث بالتفضيل بين الكلام النثر والنظم، وبنى تأخر الشعراء عن رتبة الخطباء والكتاب على أساس تأخر المنظوم على رتبة المنثور، فأثار مبحثاً قديمًا خاض فيه الأدباء. وقد احتفل به ابن الأثير في كتابه «الجامع الكبير» فقال: «اعلم أن الأقوال متعارضة في تفضيل كل واحد من هذين القسمين على الآخر، إلا أن المذهب الفحل والقول القوي هو أن الكلام المنثور أفضلُ من الكلام المنظوم...» إلخ (٢).

وأقول: إن مناط التفاضل وموضوعه إنها هو النثر الخاص الذي يُقصد منه تأثّر السامع وإقناعُه بغرض، وذلك هو النثر الذي يُصاغ في قالب البلاغة والفصاحة، كالخُطَب والرسائل والأمثال والقصص التي يُقصد حفظُها والتأدب بها، والأحاجي والنكت المستطر فقة، فيقصد واضعوها التأنق فيها لتكون أبقى في ذهن السامع. فليس من موضوع التفاضل ما يجري بين الناس من المخاطبات في الشؤون المعتادة والمحادثات العادية، ولا نحو كتابة ديوان الجند وكتابة الأموال.

⁽۱) نشرة هارون، ج۱، ص۱٦.

⁽٢) ابن الأثير: الجامع الكبير، ص١٩٧.

والمؤلف بنى تفضيلَ النثر على ما حفَّ بصناعته من العوارض العُرفية والدينية، وذكر لتفضيل النثر على الشعر سببين وعزَّزَهما بثالث، وابن الأثير ذكر أربعة أسباب، واثنان منها محلَّ نظر، وما ذكر المؤلف، واثنان منها محلَّ نظر، وما ذكره المؤلفُ أمتن (١).

وقول المؤلف: «عن رتبة البلغاء»، أراد بالبلغاء غيرَ الشعراء؛ لأن الشعراء وإن كانوا من أهل البلاغة، إلا أنهم لَـ كان لصناعة الشعر اسمٌ خاص من بين الكلام البليغ، شاع إطلاقُ وصف الشعراء عليهم، وبقي وصفُ البلغاء مطلقاً على من عداهم من الخطباء والكتاب، وهو إطلاقٌ قديم مشهور، ومنه قولُ أبي العلاء المعري:

⁽۱) قال ابن الأثير عقب كلمته التي ذكرت آنفًا: «والدليل على ذلك من أربعة وجوه. الأول: أن القرآن ورد نثرًا، وهو معجزة الرسول في ومن المعلوم أن المعجزات لا تجيء إلا من طريق الأصعب. ولما كان النثر من الأقوال الشاقة، أنول الله القرآن الذي هو معجزة على قانونه، وأيضًا فإن أرباب النظر لو أريد حصرهم من أول الزمان إلى وقتنا هذا، لكانوا عددًا يسيرا. وأما أرباب النظم فلو أريد حصرهم، بل حصر أهل عصر واحد منهم، لتعذر حصولُ ذلك. الوجه الثاني: أن النثر ينوب مناب النظم، ولا ينوب النظم مناب النثر. وذلك أنه إذا أخذ معنى وعبر عنه بلفظ من الكلام المنثور، فإنه لا يمكن التعبير عنه بمقدار ذلك اللفظ بالشعر؛ لأن الشعر يحتاج إلى إقامة الوزن، وهذا لا يتم إلا بزيادة لفظ أو نقصان لفظ، وإذا زيد صار من الكلام ما لا حاجة إليه، وإذا نقص صار المعنى ناقصًا. الوجه الثالث: أن النثر لا يُنال إلا بعد تحصيل آلاته المذكورة في صدر كتابنا هذا أو بعضها، وذلك بخلاف النظم فإنه يقوله من لم يحصل من آلاته شيئًا. قلت: ومما يدلك على أن النثر أشق من النظم مأخذًا، أن العرب كانوا أفصح الناس وأكثرهم قدرة على التفنن في الكلام، ومع هذا لم فلم يسمع لأحد منهم نثرٌ إلا لقس بن ساعدة ولأقوام آخرين وهم قليل. وأما النظم فإن جميع العرب كانوا يقولونه. الوجه الرابع: أن الناثر تعلو درجته حتى ينال الوزارة للخلفاء فإن جميع العرب كانوا يقولونه. الوجه الرابع: أن الناثر تعلو درجته حتى ينال الوزارة للخلفاء والملوك، وأما الشاعر فلا تعلو درجته عن رتبة المستعطين.» - المصنف. ساق المصنف كلام ابن الأثير باختصار. الجامع الكبير، ص١٩٥٠.

لاَ تَطْلُسبَنَّ مِسنْ غسيرِ حَسظٌ رُتْبَـةً قَلَمُ البَلِيغِ بِـدونِ حَظِّ مِغْـزَلُ (١) يعني بالبليغ الناثر المتطلِّبَ لرتبة الكاتبة الديوانية أو الوزارة.

وابتدأ المؤلفُ بحالةِ العصر الجاهلي، فقصر كلامَه على الخطباء؛ إذ لم تكن في الجاهلية رسائل. واعتبر المؤلفُ من عصر الجاهلية العصرَ الذي عُنِيَ الأدباءُ بتدوين آثاره دون ما قبل ذلك، فقد قيل إنه مضى عصرٌ كان الشاعرُ فيه يُعَدُّ أرفعَ منزلةً من الخطيب. قال ابنُ رشيق في «العمدة» في باب التكسب بالشعر: إن الشاعر كان «في مبتدأ الأمر أرفعَ منزلةً من الخطيب، لحاجتهم إلى الشعر في تخليد المآثر، وشدة العارضة، وحماية العشيرة، وتهييبهم عند شاعر غيرهم من القبائل، فلا يُقْدِمُ عليهم خوفًا من شاعرهم على نفسه وقبيلته. فلما تكسبوا به، وجعلوه طعمة، وتولوا به الأعراض وتناولوها، صارت الخطابةُ فوقه. "(٢) وهو مأخوذٌ من كلام الجاحظ عن أبي عمرو بن العلاء، كما سيأتي قريبا.

ووقع في كلام المؤلف «الزعامة»، وهي الشرف وسيادة القوم. ووقع فيه لفظ «السَّماطين»، وهو تثنية سماط بكسر السين، وهو الصف. وأراد سِمَاطي المجمع من الناس؛ إذ يقف كلُّ شيعة سماطًا مقابلَ سماطِ ضدهم، ووقع مثلُ هذا اللفظ في

لم أجده في اللزوميات و لا في سقط الزند، وقد ذكر ابن كثير وابن خلكان البيتين التاليين منسوبين للمعري، حيث جاء أولهما مختلفًا قليلاً عما أورده المصنف، وهما:

لاَ تَطْلُب بَنَّ بِآلَ قِ لَ سَكَ رُتُبَ قَ قَلَ مُ البَلِي عِ بِغَ يْ جَدِّ مِغْ زَلُ سَكَ وَهَ فَا أَعْ زَلُ السِّ كَنَ السِّ كَنَ السِّ كَانَ السِّ عَاكَ اللهِ العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٥ م ص٧٥٧؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤١٤ من ١٩٤٤)، ج١، ص١١٤. هذا ومعنى البيت كما أورده المصنف أقوم.

⁽٢) الصحيح أن ابن رشيق لم يذكر هذا الكلام على أنه رأي له، وإنها نسبه لغيره بعبارة «قالوا». القيرواني: العمدة، ج١، ص٨٨. وهذا الرأي لأبي عمرو بن العلاء كها ذكر الجاحظ، وسيورد المصنف كلامه بعد قليل.

«البيان والتبيين» للجاحظ في «باب ذكر ناس من البلغاء والخطباء»(١). ووقع فيه لفظ «الاقتضاب» وهو القطع، واستعاره للكلام الفصل، الذي هو كالحكم.

• «وكانوا يأنفُون من الاشتهار بقَرْضِ الشعر، ويَعُدُّه ملوكُهم دناءة، وقد كان لامرئ القيس في الجاهلية مع أبيه حُجْر بن عمرو حين تعاطى قولَ الشعر، فنهاه عنه وقتًا بعد وقت، وحالاً بعد حالٍ، ما أخرجه إلى أنْ أمر بقتله وقصتُه مشهورة، فهذا واحد»(٢)،

عدَّ المؤلفُ أَنْفَةَ سادةِ العرب في الجاهلية -من الاشتهار بقرض الشعر- تكملةً للأمر الأول من أسباب تأخر الشعراء عن رتبة الكتّاب، وهو عنايتهم بالخطابة على نحو عنايتهم بعد عصر الجاهلية بالكتابة. وكان الأولى للمؤلف أن يجعله من جملة الأمر الثاني؛ لأن الأنفة من قرض الشعر عندهم أوجبَها اعتيادُ الشعراء التلبُّسَ بالأحوال التي هي من شأن أهل البطالة، والتي لا تليق بالسؤدد في عرف زمانهم. ومن ذلك ما سيذكره المؤلفُ عند تعرُّضِه لأحوال الشعراء في مقابلة أحوال الكتّاب؛ إذ لا فرق -في تلك الأحوال - بين شعراء الجاهلية والإسلام، وما قصةُ امرئ القيس مع أبيه إلا من ذلك القبيل. فكان الوجهُ تأخيرَ هذا ليستقيم قولُ المؤلف: «فهذا واحد».

وأشار المؤلفُ إلى قضية امرئ القيس مع أبيه حُجْرٍ ملك بني أسد، وحاصلُها حسبها يؤخذ من «الشعراء» لابن قتيبة و «الأغاني» و «صبح الأعشى»: «كانت الملوكُ تأنف قول الشعر، وكان امرؤ القيس يخالط شُذّاذَ العرب، من طيء وكلب وبكر بن وائل، وكان قد عشِق فاطمة التي لَقَبُها عنيزة، وكان يطلبُها زمانًا، ويطلب منها

⁽۱) وردت هذه اللفظة في كلام لعبد الله بن المقفع في بيان معنى البلاغة ومقاماته. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٨٥.

⁽٢) نشرة هارون، ج١، ص١٦.

غِرَّةً، إلى أن أصاب منها غرةً يوم الغدير بدارة جلجل، وقال فيها القصيدة المشهورة: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ»(١).

فلما بلغ ذلك أباه حجر بن عمرو، وهو ملك بني أسد، نهاه وأغلظ له، وتوعَّده بالقتل فلم ينته، فطرده من وجهه. وقيل إن حجرًا سمع امرأ القيس يترنم في مجلس بقوله:

اسْقِيَا حُجْرًا عَلَى عِلاَّتِهِ مِنْ كُمَيْتٍ لَوْنُهَا لَوْنُ العَلَقُ (٢) فَهَمَّ بِقتله (٣). ولعل القصص متعددة.

• «والثاني أنهم اتخذوا الشعر مكسِبةً وتجارة، وتوصَّلوا به إلى السُوقة، كها توصلوا به إلى السُوقة، كها توصلوا به إلى العلية، وتعرضوا لأعراض الناس، فوصفوا اللئيم عند الطمع فيه بصفة الكريم، والكريم عند تأخر صلته بصفة اللئيم، حتى قيل: «الشعر أدنى مروءة السَّريِّ وأسرى مروءة الدنِيِّ»(٤)، فهذا البابُ ظاهر. وإذا كان شرفُ الصانع بمقدار

⁽١) هذا صدر معلقته وقد سبق توثيقه.

⁽۲) البيت ليس في ديوان امرئ القيس، ولم ينشده غير القلقشندي من المراجع المذكورة في الحاشية الآتية. ويبدو أن من أقدم من ذكره الوزير أبا القاسم الحسين بن علي المغربي في كتابه «أدب الحواص» حسبها نقل عنه ابن العديم في تاريخه، ولكن الجزء الأول الذي وصلنا من هذا الكتاب (بتحقيق حمد الجاسم) ليس فيه ذكر للبيت. ابن العديم، الصاحب كهال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة: بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص١٩٩٤.

⁽٣) الدينوري: الشعر والشعراء، ص٤١-٣٢؛ الأصفهاني: الأغاني، ج٣/ ٩، ص٥٧٥ (نشرة الحسين)، القلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، نشرة بعناية محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ج١، ص٩١.

⁽٤) روى الجاحظ أن أبا عمرو بن علاء قال: «كان الشاعر في الجاهلية يُقدَّم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي كان يقيِّد عليهم مآثرَهم، ويُفخِّم شأنَهم، ويهوِّل على عدوِّهم ومَنْ غزاهم، ويُهيِّب من فرسانهم، ويُحُوِّف من كثرة عددهم، ويهابُهم شاعرُ غيرهم فيراقب شاعرَهم. فلم كثر الشعرُ والشعراء، واتخذوا الشعرَ مكسبةً، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض =

شرف صناعته، وكان النظمُ متأخرًا عن رتبة النثر، وجب أن يكون الشاعرُ أيضًا متخلفًا عن غاية البليغ»(١)،

يعني أن الشعراء في الجاهلية اتخذوا الشعرَ مكسِبة، وتعرضوا به للعطاء -مثل الأعشى والنابغة الذبياني وزهير- فغض منهم. وفي «صبح الأعشى» -في موادِّ البيان- يُروى أن النابغة الجعدي الله «كان سيِّدًا في قومه، لا يقطعون أمرًا دونه، وأن قولَ الشعر نقصَهُ وحطَّ رتبته.» (٢) وبعضُهم تعرَّض به إلى أعراض الناس بالطعن في الهجاء، مثل الزبير بن عبد المطلب (٣) والحطيئة، أي فكره الناسُ ذلك منهم. وسكت المؤلِّفُ عن الذين اتخذوه للغزل واللهو، فشغلهم عن عظائم الأمور.

والحاصلُ أن في نحلة الشعر ما كان مجلبةً للغضّ من أصحابه بالرغم مما يعترفُ لهم به الناسُ من حسن البيان. فقول من قال: «الشعر أدنى مروءة السّرِي، وأسرى مروءة الدني»، قولٌ صادر عمَّنْ لحظ من الشعر بعضَ عوارضه. وإلا فقد كانوا يعدون الشاعرَ ينافح عن القبيلة ويرفع من ذكرها، فقيل كانوا يُولمون إذا نبغ فيهم شاعر، وقد قال النبي عليه: «إن من الشعر لحكمة.»(١٤)

الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر. ولذلك قال الأول: الشعر أَدْنَى مروءةَ السَّرِيِّ وأسرى مروءة الدَّنِي. قال: ولقد وضع الشعر من قدر النابغة الذبياني، ولو كان في الدهر الأول ما زاده ذلك إلا رفعة». الجاحظ: البيان والتبيين، ج١٦ / ١، ص١٦٦ – ١٦٧.

نشرة هارون، ج١، ص١٦-١٧.

⁽٢) القلقشندي: صبح الأعشى، ج١، ص٩١.

 ⁽٣) هو الزبير بن عبد المطلب الهاشمي القرشي الكناني كبير بني هاشم بعد أبيه وسيدهم في حرب الفجار بين كنانة وقيس عيلان، وهو أكبر أعهام رسول الله على وقد أدركه النبي المحلى في طفولته.

⁽٤) أخرج البخاري من حديث عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث عن أبيّ بن كعب أن رسول الله على أخرج البخاري، «المناسلة على المناسلة على المناسلة على المناسلة على المناسلة على البخاري، «كتاب الأدب»، الحديث عريب من هذا الوجه، إنها وأخرجه الترمذي عن عاصم عن زر عن عبدالله، وقال: «هذا حديث غريب من هذا الوجه، إنها رفعه أبو سعيد الأشج عن ابن أبي غنية، وروي من غير وجه عن عبدالله بن مسعود عن النبي عنه الترمذي، «كتاب الأدب»، الحديث ٢٨٤٤، ص٢٦٦؛ وخرج أبو غدة روايات منها الرواية التي أخرجها البخاري عن أبي بن كعب، وما رواه ابن عباس قال: «جاء أعرابي إلى =

وقد تصدَّى عبدُ القاهر في أول «دلائل الإعجاز» لإبطال شُبه مَنْ ساء اعتقادُهم في الشعر، فانظره (۱). قال الجاحظ في البيان: «قال أبو عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يُقدَّمُ على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيِّد مآثرهم، ويُفخم شأنهم ويُهول على عدوهم إنْ غزاهم، ويُهيبُ من فرسانهم، ويُخوف من كثيرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم، فلما كثر الشعرُ والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيبُ عندهم فوق الشاعر. ولذا قال الأوَّل: «الشعر أدنى مروءة السري، ولقد وضع الشعرُ من قدر النابغة الذبياني، ولو كان في الدهر الأول ما زاده ذلك إلا رفعة.» (۲)

وقولهم: «أدنى مروءة السّري»، هو من الدناءة، بمعنى الحِطّة؛ أي هو أحط مروءة السري. فالمروءة أجتهاع الصفات التي تعتبر في الرجال، وقد اشتُقَّت من لفظ المرء، كما اشتقت الرُّجلة من لفظ الرجل. فالشعر من المزايا التي يمتاز بها صاحبُها؛ إذ لا يحصل لكل أحد، فجعلوه أقلَّ كمالاتِ الإنسان الشريف، وجعلوه أشرف كمالاتِ الدَّنِيِّ، وحسبُك بهذا ثناءً عليه. ولكن غرضَ المؤلف التنبية إلى أعراض أوجبت تنقُّصَ الشعر، وأن النثر سالم من تلك الأعراض، وأنه -وإن شغل أصحابه عن عظائم الأمور - لم يخلُ من إفادتهم قبولاً في قومهم، ونفعاً يجره إليهم. وقد قال بعضُ شعراء بكر بن وائل:

أَهْ يَنِي تَغْلَبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرُمَةٍ قَصِيدَةٌ قَالَمًا عَمْرُو بْن كُلُّوم

النبي ، فجعل يتكلم بكلام، فقال رسول الله على: "إن من البيان سحرًا، وإن من الشعر حُكما».» سُنَن أبي دَاوُد، (كتاب الأدب»، الأحاديث ٥٠٠٩-٥٠١، من ٧٨٧-٧٨٤.

⁽١) الجرجاني: دلائل الإعجاز، نشرة شاكر، ص١١-٢٨.

⁽٢) ج١ ص١٧٠ طبع التجارية سنة ٤٥ - المصنف. الكلام لأبي عمرو بن العلاء، وقد سبق توثيقه قبل قليل.

يُفَاخِرُونَ بِهَا مُذْكَانَ أَوَّاهُمُ يَا لَلرِّجَالِ لشعر غير مسؤوم (١)

ووقع في كلام المؤلف «مكسِبة»، وهو بفتح الميم وكسر السين، اسم مصدرٍ لعنى الكسب، أي سبب كسب. ووقع في كلامه لفظُ «السُّوَق»، وهو بضم السين وفتح الواو بوزن صرد، اسم جمع سوقة، والسوقة اسم للجهاعة المنسوبة إلى السوق، وهم العامةُ من الناس^(٢). و «العِلية»، بكسر العين وسكون اللام، الجهاعةُ المعتلُون، أهلُ الرِّفعة والخصوصية.

• "وعما يدل على أن النثر أشرف من النظم أن الإعجاز من الله تعالى جده والتحدي من الرسول النظم وقعا فيه دون النظم، يكشف ذلك أن معجزاتِ الأنبياء عليهم السلام في أوقاتهم كانت من جنس ما كانت أممهم يولعون به في حينهم، ويغلب على طبائعهم، وبأشرف ذلك الجنس. على ذلك كانت معجزة موسى النظم؛ لأنها ظهرت عليه وزمنه زمن السّحر والسّحرة، فصارت من ذلك الجنس وبأشرفه. وكذلك كان حال عيسى النظم؛ لأن زمنه كان زَمنَ الطب، فكانت معجزته وهي إحياء الموتى - من ذلك الجنس وبأشرفه. فلما كان زمن النبي على زمن الفصاحة والبيان، جعل الله معجزته من جنس ما كانوا يُولَعون به وبأشرفه، فتحدّاهم بالقرآن

⁽۱) الأصفهاني: الأغاني، ج٤/ ١١، ص٢٧٦ (نشرة الحسين)؛ وقد أورد الجاحظ البيت الأول دون نسبة. البيان والتبيين، ج٢/ ٤، ص٢٦.

⁽۲) قال المطيري: «قال الجوهري: السوقة الرعية وخلاف الملك. [و]قال ابن منظور: وكثير من الناس يظنون أن السوقة أهل الأسواق. الصحاح واللسان: (سوق). وينظر التكملة للجواليقي.» ويضيف الميساوي: قال الجواليقي بعد أن ذكر جملة من الألفاظ التي يخطئ الناس في معناها: «ومن ذلك السوقة: يذهب عوام الناس إلى أنهم أهل السوق، وذلك خطأ. إنها السوقة عند العرب مَن ليس بملك، تاجرًا كان أو غير تاجر، بمنزلة الرعية التي تسوقها الملوك. وسُموا سوقة؛ لأن الملك يسوقهم فينساقون له، ويصرفهم على مراده. يقال للواحد: سوقة، وللاثنين: سوقة، وربها جُمع شوقه، ثم ساق على ذلك شواهد من الشعر. الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، تحقيق حاتم صالح الضامن (دمشق: دار البشائر، ط١،

كلامًا منثورًا لا شعرًا منظومًا. وقد قال الله عز وجلّ في تنزيه النبي عَلَيْ: ﴿وَمَاعَلَمْنَهُ الشِّعْرَ وَمَا يَلْبَغِي لَهُ وَ السَّا اللهُ عَنْ وَجَلّ في تنزيه النبي عَلَيْ : ﴿وَمَاعَلَمْنَهُ الشِّعْرَ وَمَا يَلْبَغِي لَهُ وَ السَّاءَ ١٩٤٠]، وقال أيضًا: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَبِعُهُمُ الْغَاوُنَ ﴿ اللَّهُ الْمَرْ عَلَى مَا بِينَّاه، وجب أَن فِي كُونَ النّهُ أَرفَعَ شَأْنًا وأعلى سمكًا وبناءً من النظم، وأن يكون مزاولُه كذلك، اعتبارًا بسائر الصناعات وبمزاوليها (١)،

ساق المؤلفُ هذا الكلامَ كتكملةٍ للسبب الثاني في تفضيل النثر على الشعر (٢)، وكان حقُّه أن يُجعلَ سببًا ثالثًا، فقد عده ابنُ الأثير في «الجامع الكبير» سببًا مستقِلاً (٣). وهو أيضًا راجعٌ إلى التفاضل بين الصناعتين، خارجٌ عن مقام النقد. وحاصلٌ بهذا أن فضلَ النثر على الشعر ثبت من عهد الجاهلية، وعززه الإسلام.

نشرة هارون، ج۱، ص۱۷ – ۱۸.

⁽۲) لأبي سليهان السجستاني المنطقي الفيلسوف كلامٌ لطيف في المفاضلة بين النثر والنظم قرر فيه أن «النثر أشرف جوهرًا، والنظم أشرف عرَضًا»، وعلَّل ذلك تعليلاً فلسفيًّا بأن «الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأن الواحد أول، والتابع له ثان.» ثم قال: «ومما يشهد لهذا الرأي الذي نصرناه، والمعنى الذي اجتبيناه، أن الكتب السهاوية وردت بألفاظ منثورة، ومذاهب مشهورة، حتى إن مَنْ اصطفي بالرسالة في آخر الأمر غلبت عليه تلك الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، ولم يستطعه، ولا ألقى إلى الناس عن القوة الآلهية شيئًا على ذلك النهج المعروف، بل ترفع عن ذلك، وخص في عرض ما كانوا يعتادونه ويألفونه، بأسلوب حيًّل سامع، وبرَّد غلة كل مصيخ، وأرشد كل غاو، وقوَّم كل معاند، وأفاد كل لبيب، وأوجد كل طالب، وخسًا كل مُعرض، وهدى كل ضال، ورفع كل لبس، وأوضح كل مشكل، ونشر كل علم، وأفاء كل شارد، وقمع كل مارد.» التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين (بيروت: دار الآداب، ط۲، ۱۹۸۹)، ص٢٢٠ - ٢٢٣ (المقابسة الخامسة والستون)

⁽٣) وفي ذلك يقول: "والدليل على ذلك (أي على تفضيل الكلام المنثور على المنظوم) من أربعة أوجه: الأول أن القرآن الكريم ورد نثرًا، ولو لا فضله وعلو درجته لما نزل كتاب الله على أسلوبه ونهجه، وأيضًا فإن معجزة الرسول على أو نها ألمعيزات لا تجيء إلا من طريق الأصعب، بحيث إنه لا يمكن أحدًا من خلق الله الوصول إليها والإتيان بمثلها. ولما كان النثر من الأقوال الشاقة والأشياء المتصعبة، أنزل الله تعالى القرآن الذي هو معجزة على قانونه». ابن الأثير: الجامع الكبير، ص١٩٧.

وفي نسخة الآستانة بعد قوله: «على أن النثرَ أشرفُ من النظم»، زيادة: «وأن النظم أقصرُ درجة من النثر»، وهي مستغنّى عنها.

 «وأما السببُ في قلة المترسلين وكثرة المفلِقين وعِزِّ من جمع بين النوعين مبرِّزًا فيهما، فهو أن مَبْنَى «الترسُّل» أن يكون واضحَ المنهج، سهلَ المعنى، ممتدَّ الباع، واسعَ النطاق، تدل لوائحُه على حقائقه، وظواهرُه على بواطنه؛ إذ كان مورُده على أسهاع مفترقة من خاصِّي وعامي، وأفهام مختلفة من ذكِيٍّ وغبي. فمتى كان متسهَّلاً متساوَّقًا، ومتسلسلاً متجاوبًا، تساوت الآذانُ في تلقيه، والأفهامُ في درايته، والألسن في روايته، فيسمح شارده إذا استُدعي ويتعجل وافده إذا استُدنِي، وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله وتباعَد أطراف حزونه وسهوله. ومبنى «الشعر» على العكس من جميع ذلك؛ لأنه بُني (١) على أوزان مقدرة، وحدود مقسمة، وقوافٍ يُساق ما قبلها إليها مهيأة، وعلى أن يقوم كلُّ بيت بنفسه غيرَ مفتقر إلى غيره، إلا أن يكون مضمنًا بأخيه وهو عيب فيه. فلما كان مداه لا يمتد بأكثر من مقدار عَرُوضه وضربه وكلاهما قليل، وكان الشاعرُ يعمل قصيدته بيتًا بيتًا، وكلُّ بيت يتقاضاه بالاتحاد، وجب أن يكون الفضلُ في أكثر الأحوال في المعنى، وأن يبلغ الشاعرُ في تلطيفه والأخذ من حواشيه حتى يتسعَ له اللفظ، فيؤديَه على غموضه وخفائه حدًّا يصير المدركُ له والمشرفُ عليه كالفائز بذخيرة اغتنمها، والظافرِ بدفينة استخرجها. وفي مثل ذلك يحسن انْمحاءُ الأثر (٢)، وتباطؤ المطلوب على المنتظر. فكلُّ ما يُحمد في الترسل ويُختار يُذَمُّ في الشعر ويُرفض. فلما اختلف المبنيان كما بينًا، وكان المتولِّي لكلِّ واحد منهما يختار أبعدَ

⁽۱) وفي نسخة «مبنيًّ» وهي القراءة التي أثبتها الأستاذ عبد السلام هارون في المتن، وأشار إلى التي اعتمدها المصنف في الحاشية. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، تحقيق عبد السلام هارون، ج١، ص١٨.

⁽٢) في نسخة «الحِّاء» بإدغام النون والميم. نشرة هارون، ج١٠ ص١٩.

الغايات لنفسه فيه، اختلفت فيهما الإصابتان، لتباين طرفيهما، وتفاوت قُطريهما، فبعد(١) على القرائح الجمعُ بينهما»(٢)،

انتقل المؤلفُ إلى بيان فضل النثر البليغ على الشعر البليغ في عصور دول الإسلام، وجمع هنا الجوابَ عن مسألتين: مسألة السبب في قلة المترسِّلين من الكتاب وكثرة المفلقين من الشعراء، ومسألة السبب في عزة مَنْ يجمع بين الترسل والشعر.

وابتدأ بجواب المسألة الثانية في سبب عزة الجمع بين الترسل والشعر بقوله: «فهو أن مبنى الترسل» إلى قوله «أولى وأخص». وحاصلُ السببِ أن مقتضى الصناعتين مختلف، فكان ذلك الاختلافُ سببًا في نُدرة العقول التي تُجيدُ كلتا الصناعتين؛ لأن العناية بأحد الأسلوبين وإجادتَه تُباعد الفكرَ عن الاهتهام بالآخر والاشتغال به. والانصرافُ والتوجُّهُ إلى إحدى الصناعتين حتى تستوليَ على الذهن هو أمرٌ يتبع اختلافَ توجهِ النفوس وميلها.

وقوله: «فَيسمح شاردُه إذا استُدعي، ويتعجَّل وافدُه إذا استُدني»، بفتح حرف المضارعة في يسمح ويتعجل مبنيين إلى الفاعل. وأراد بـ«الشارد» المعنى العزيز الممتنع، وبـ«الوافد» المعنى السهل. استعار الشارد للنادر لقلة حضوره، واستعار الوافد للسهل؛ لأنه كالذي يأتي بدون استدعاء. واستعار لمحاولة اختراع المعنى النادر وللتمكُّنِ من تقويمه في الذهن فعليُ التعجل والاستدناء؛ لأن الوافدَ يُستدنَى للإكرام والقِرى.

وقوله: «وإنْ تطاول أنفاسُ فصوله ...» إلخ، مبالغةٌ في أحوال تأثير الترسُّلِ على (٣) الأسماع والأفهام، أي تساوت الأفهامُ في درايته، والألسنُ في روايته، في جميع

⁽١) في نسخة «وبعد». المصدر نفسه.

⁽٢) المصدر نفسه، ص١٨-١٩.

⁽٣) الأصح والأفصح أن يقال: «في».

الأحوال، حتى في حالة طول فقراته، وبعد ما بين أوائل قرائنه وأواخرها. فالواو في كلامه واو الحال، وحرف «إن» وصليَّة، مثل «لو» الوصلية، كما هي في قول عمرو ابن معد يكرب:

لَـــيْسَ الجَــالُ بِمِئْ زِ فَاعْلَمْ، وإِنْ رُدِّيتَ بُـرْدَا(١)

وضمائر «فصوله»، و«حزونه» و«سهوله» عائدة إلى الترسل. وأثبت للفصول أنفاسًا على طريقة المجاز العقلي، وإنها هي أنفاس الكاتب والتالي لذلك الترسل. وجعل للترسل حُزونًا وسهولاً استعارةً لأوائل الترسل وأواخره، أوائل كل فقرة منه وأواخرها؛ لأن أول الشيء يُشبِهُ أعلى الأكمة، وآخره يشبه السهل من الجبل.

وعطفُ «وعز» على «قلة وكثرة» عطفُ الفعل على الاسم الشبيه بالفعل، وهو كثير. وجرد «تطاول» من تاء التأنيث؛ لأن فاعله وهو «أنفاس» جمعُ تكسير، فيجوز فيه حذفُ التاء.

وقول المؤلف: «إلا أن يكون مضمنًا بأخيه وهو عيب فيه»، أشار إلى ما يُسَمَّى عند علماء العروض بالتضمين، وهو أن يتوقَف فهمُ معنى البيت على معرفة البيت الذي بعده، وهو عيبٌ في الشعر العربي. ومع ذلك وقع في شعر فحول الشعراء، ووقع لنابغة في عدة قصائد كقوله:

فَهُمْ دِرْعِي الَّتِي اسْتَلْأَمْتُ فِيهَا وَهُمْ أَصْحَابُ يَوْمِ عُكَاظٍ إِنِّي

⁽۱) الشاعر هو أبو ثور عمرو بن مَعْدِيكَرِب الزبيدي، كان من فرسان العرب المشهورين بالبأس في الجاهلية، أدرك الإسلام وقدم على النبي على ثم ارتد بعد وفاته فيمن ارتد من أهل اليمن، ثم هاجر إلى العراق فأسلم، وشهد القادسية وأبلى فيها البلاء الحسن. أما البيت فهو طالع قصيدة مشهورة خالصة النسبة لعمرو، وهي تقع في سبعة عشر بيتًا من مجزوء الكامل، وقد أورها كاملة أبو تمام في «ديوان الحاسة». المرزوقي: شرح ديوان الحاسة، ج١، ص١٧٤ (الحاسية ٣٤)؛ شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط٢، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ص٧٩.

شَهِدْتُ لَكُمْ مَوَاطِنَ صَادِقَاتٍ شَهِدْنَ لَكُمْ بِصِدْقِ الوُدِّمِنِي (١)

وقوله: «كل بيت يتقاضاه بالاتحاد»، وقع في نسخة الآستانة مخالفة بالترتيب وبالإعجام، فكتب: «يتقاضاه كلُّ بيتٍ بالاتخاذ»، بالخاء والذال المعجمتين. والمعنى على نسختَيْ المهملتين؛ أن كلَّ بيتٍ يطالب الشاعر بأن يجعله متحدًا مع الأبيات أقرانه. ففي ذلك التقاضي زيادة كُلْفَةٍ للشاعر وعمل، ليناسب بين البيت وأخيه، كها قال رؤبة: «وقد قلت لو كان له قران»، فتأمل (٢). وأما «الاتخاذ» بالمعجَّمتين فلا يظهر له معنى؛ لأن الشاعر إذا نظم البيت فقد اتخذه، فهذا تحصيلُ حاصل.

وقوله: «وفي مثل ذلك يحسن انمحاء الأثر»: انمحاء الأثر هو زوال آثار السائرين على الطريق، وهو كنايةٌ عن كثرة التَّرْداد على الطريق حتى لا تَبِينَ فيه آثارُ أقدامٍ معينة. وقد جعله تمثيلاً لحالة وفرة المحاولين لانتزاع المعاني وتهذيبها، ولإفراغها في قوالب النظم، بحالةٍ كثرة السائرين في جادَّة الطريق حتى تصيرَ الطريقُ صُلبةً لا تظهر فيها آثارُ أقدام السائرين ولا سنابك الركِّاب، كما يُقال «بيض الطرائق». والمعنى أن في هذا العمل ومثله يحسن الدَّابُ على الطلب، ومحاولةُ الظفَر بالغاية.

وقوله: «وتباطؤ المطلوب على المنتظر»، أي هذا تباطؤٌ حسنٌ غيرُ مذموم، وانتظارٌ لذيذٌ لأجل ما يجده المنتظر في أثناء انتظاره من توسِّم نوال غُنم نفيس، وظهور بشائر اقترابه، كما قال أبو الطيب:

⁽١) وقع سقط وإخال لبعض الشعر في بعض، والصواب:

فَهُ مْ دِرْعِ مِ الَّتِ مِ الْسَتَلْأَمْتُ فِيهَ الْ يَسَوْمِ النِّسَارِ وَهُ مَ عِنِّ مِي وَهُ مَ عَ اللَّهِ وَهُ مَ عَ اللَّهِ اللَّهَ وَهُ مَ عَ اللَّهِ اللَّهُ مُ وَاطِنَ صَادِقَاتٍ أَتَيْ مَنْ فَهُمْ بِ وِدَّ الصَّدْرِ مِنِّ مِي اللَّهُ مُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّ

⁽٢) سبق توثيق كلام رؤبة بن العجاج.

وَمِنَ الْحَدِيْرِ بُطْءُ سَيْبِكَ عَنِّي أَسْرَعُ السُّحْبِ فِي المَسِيرِ الجَهَامُ (١)

• «يكشف ذلك أن الرَّجَزَ وإنْ خالف القصيدَ خالفةً قريبة ترجع إلى تقطيع شأو اللفظ فيه، وتزاحُم السَّجْعِ عليه، قلّ عددُ الجامعين بينها لتقاصر الطباع عن الإحاطة بها. فإذا كان الرَّجَزُ والقصيدُ -مع أنها من واد واحد- أفضت الحالُ بمتعاطيها إلى ما قلتُ على خلاف يسير بينها، فالنثرُ والنظم -وهما في طرفين ضِدَّيْن وعلى حالتين متباينتين- أولى وأخص»(٢)،

كان العربُ قد خصُّوا الرَّجَزَ بأغراض غير مهمة، وهي الحداء، والمتح على المياه، وترقيص الأمهات أطفالهن، وكانوا ينظمونه على حالة عجلة وكيفها اتفق. فلذلك لم يكن يَعباً به الشعراء. وربها ارتجز البطلُ عند الخروج إلى صف المقاتلة، يُرهِبُ الناسَ بها يذكره من بأسه، إلى أن ظهر منهم الرجاز المجيدون، مثل العَجَّاج وأبي النجم. وكانوا كلهم من أهل البداوة، فبقي الرجز شعارَ الأديب البدوي، ولم يبرِّز فيه أهلُ الحضر. وقد عُد من مقدرة بشار بن برد أنه ارتجز بأراجيز فاق فيها مشاهير الرُّجَاز، مثل أرجوزته الطويلة:

يَا طَلَلَ الْحَيِّ بِلَا الصَّهْ فِي الله حَدِّثْ: كَيْفَ عُدْتَ بَعْدِي (٣) وقصتُه فيها مع عقبة بن رؤبة مذكورة في ترجمة بشار (١).

⁽١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٤، ص٢٢٤. والبيت من قصيدة قالها في مدح صديقه أبي الحسن على بن أحمد المري الخراساني، ومطلعها:

لاَ افْتِخَ ارْل إِلاَّ لِمَ سَنْ لاَ يُضَامُ مُ دُرِكٍ أَوْ مُحَ ارِبِ لاَ يَنَامُ

⁽۲) نشرة هارون، ج۱، ج۱، ص۱۹.

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٥٦. وفيه: «الضمد» عوض «الصمد»، و «كنتَ» بدل «عدت». والبيت هو مطلع أرجوزة يمدح فيها بشار عقبةَ بن سلم.

⁽٤) وانظر القصة المشار إليها في: الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٣؛ الأصفهاني: الأغاني، ج٣، ص٤٧١-١٧٥ (نشرة الحسين).

• «وأما السبب في قلة البلغاء وكثرة الشعراء ونباهة أولئك وخمول هؤلاء»(١)،

هذا جوابٌ عن المسألة الأولى في كلام السائل، وأراد بالبلغاء الكتَّابَ البلغاء، كما يبينه قوله: «منها أن المترسل محتاج...» إلخ، ويبينه أيضًا أنه موضوع البحث لقوله في حكاية السؤال: «معرفة السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب والعذر في قلة المترسلين وكثرة المفلقين». وقد تقدم وجهُ هذه العبارة عند شرح قوله: «اعلم أن تأخر الشعراء عن رتبة البلغاء...» إلخ.

وكأن اللام في «البلغاء» للعهد؛ لأنه لما ذكر في صدر المقدمة رغبة السائل الكشف عما تحيَّر فيه قال هنالك: «وقلت أيضًا: أتمنى أن أعرف السبب في تأخر الكشف عما تحيَّر فيه قال هنالك: «وقلت أيضًا: أتمنى أن أعرف السبب في تأخر الشعراء عن رتبة الكتاب البلغاء...» إلخ، وسببُ ذلك كلِّه أن أغلبَ المترسلين كانوا في عِدَادِ كُتَّاب الدولة، فصار الترسُّلُ مُقارِنًا في الأذهان لصناعة الكتابة التي لها نباهةٌ في الدولة. ولذلك لم يتعرض المؤلفُ للخطباء في الإسلام، اكتفاءً بما ذكره من فضل الخطابة في العصر الجاهلي، واعتدادًا بأن الكتابة غطت على الخطابة وغَمَرَ ثما بين أهل الدولة.

و «النباهة» مصدر نَبُه بضم الباء، ويجوز فيها الفتح والكسر، وهي الشرف وعلق القدر. و «الخمولُ» ضِدُّ النباهة، ولم يصرِّح بحركة الخاء منه، ولكن قياسه ضمُّ الخاء؛ لأن مصدر فعل المفتوح العين اللازم يكون على وزن فَعول -بضم الفاء- باطراد، إلا في أفعال الامتناع، وأفعال الاضطراب، وأفعال الأدواء (٢).

«فهو أن المترسِّلَ محتاجٌ إلى مراعاة أمور كثيرة، إن أهملها أو أهمل شيئاً منها، رجعت النقيصةُ إليه، وتوجهت اللاَّئمةَ عليه» (٣)،

نشرة هارون، ج۱، ص۱۹.

⁽٢) راجع في ذلك: البُدير، صلاح بن محمد: حصول المسرة بتسهيل لامية الأفعال بزيادة بَحْرقَ والاحمرار والطرة (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٨).

⁽٣) نشرة هارون، ج١، ص١٩.

يبين كلامَ المؤلف هنا كلامٌ صدر عن ابن الأثير في الفصل الثاني من مقدمة «المثل السائر» إذا قال: «وقد قيل: ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم، حتى قيل: كلُّ ذي علم يسوغ له أن ينسُبَ نفسَه إليه فيقول: فلانٌ النحوي، وفلانٌ الفقيه، وفلان المتكلم، ولا يسوغ له أن ينسب نفسه إلى الكتابة فيقول: فلانٌ الكاتب، وذلك لِا يفتقر إليه من الخوض في كل فن.»(١) وذكر ابنُ الأثير أن فنَّ الكتابة يفتقر إلى سبعة أنواع من الآلات، هي علوم العربية، وعلم اللغة، وأمثال العرب، والاطلاع على تآليف مَنْ تقدمه من أرباب الصناعة المنظومة والمنثورة، ومعرفة الأحكام السلطانية، وحفظ القرآن، وحفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن النبي عليه (١٠).

وقال القلقشندي: "إن كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم، ولا يسعه الوقوف عند فن" ("). وعلى هذا الاعتبار توسع القلقشنديُّ فألف كتابه "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء في عشرين جزءًا. وقال: "واعلمْ أن كاتب الإنشاء وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم، فليس احتياجُه إلى ذلك على حدِّ واحد، بل منها ما يحتاج إليه بطريق الذات، وهي موادُّ الإنشاء التي يستمد منها [ويقتبس من مقاصدها]، كاللغة [التي منها استمدادُ الألفاظ]، والنحو [الذي به استقامةُ الكلام، وعلوم] البلاغة [من المعاني والبيان والبديع التي هي مناطُ التحقيق والتحسين والتقبيح ونحو ذلك مما يجري هذا المجرى]... ومنها ما يحتاج إليه بطريق العَرَض كالطب والهندسة [والهيئة ونحوها من العلوم]؛ فإنه يحتاج إلى الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم، وإلى معرفة المشهورين من أهله، ومشاهير الكتب المصنفة فيه... بل ربها احتاج إلى معرفة مصطلح سفل الناس لكتابة أمور هزلية... " إلخ (أ). وهذا الكلام تقييدٌ لكلام ابن الأثير.

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٢٧.

⁽٢) المصدر نفسه، ص ٢٩، وقد فصل ابن الأثير الكلام على هذه الأشياء في الصفحات ٢٩-٤٨.

⁽٣) القلقشندي: صبح الأعشى، ج١، ص١٨١.

⁽٤) المرجع نفسه، ص ١٨١-١٨٢. وقارن ذلك بها في: ابن الأثير: الجامع الكبير، ص١٢٥-١٤٠.

وأقول: إن الكتَّابَ المشروطةَ فيهم هذه الشروطُ هم كُتَّابُ الرسائل السلطانية، ومَنْ كان في مرتبتهم. وهمُ الذين منهم تُختار الوزراء دون أصنافٍ آخرين من الكتاب، مثل كاتب القاضي، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب الحساب وغيرهم، وهم مراتب، وشروطُهم كذلك، وهي منحصرة فيها به إجادة عملهم.

• «منها تَبيَّنُ مقادير مَن يكتب عنه وإليه، حتى لا يرفع وضيعًا ولا يضع رفيعا. ومنها وزنُ الألفاظ التي يستعملها في تصاريفه، حتى تجيءَ لائقةً بمن يُخاطب بها، مفخِّمةً لحضرة سلطانه التي يصدر عنها. ومنها أن يعرف أحوال الزمان وعوارضَ الحدَثَان، فيتصرَّفَ معها على مقاديرها في النقض والإبرام، والبسط والانقباض. ومنها أن يعلم أوقات الإسهاب والتطويل، والإيجاز والتخفيف، فقد يتفق ما يُحتاج فيه إلى الإكثار حتى يستغرق في الرسالة الواحدة أقدارَ القصائد الطويلة؛ ويتفق أيضًا ما تغني فيه الإشارةُ وما يجري مجرى الوحي في الدلالة. ومنها أن يعرف من أحكام الشريعة ما يقف به على سواء السبيل، فلا يشتطُّ في الحكومة، ولا يعدل فيها يخط عن المحجة؛ فهو إنها يترسل في عهود الولاة والقضاة، وتأكيد ورتق فتوق، واحتجاج على فئة، أو مجادلة لملة، أو دعاء إلى ألفة، أو نهي عن فرقة، أو ورتق فتوق، واحتجاج على فئة، أو مجادلة لملة، أو دعاء إلى ألفة، أو نهي عن فرقة، أو تعزية برزية، أو ما شاكل ذلك من جلائل الخطوب وعظائم الشؤون التي يحتاج فيها إلى أدوات كثيرة ومعرفة مفتنة» (۱).

أشار إلى أشد ما يحتاج إليه كاتب الإنشاء، وهو أهمُّ ما ذكره صاحبُ «صبح الأعشى» آنفا. ومرجع ذلك كله إلى أن يكون ما يصدر عن الكاتب مصادفًا للصواب، سالمًا من أن يرد عليه طعنٌ أو تخطئة؛ لأنه إن عُرِّصت الدولةُ إلى الطعن أو التخطئة فيها يصدر عنه، زالت حُرمَةُ السلطان، أو نُسِب إلى الجور.

نشرة هارون، ج۱، ص۱۹-۲۰.

وأراد به الإطاب الزمان أحوال الناس في زمانه ليخاطبهم بها يناسب عقولهم، ولا يحملهم على ما يَعُدونه إرهاقًا وإعناتا. والمرادُ به النقص إبطالُ عمل عمله الناس، أو تغيير سيرة، أو منعهم عما يريدونه. والمراد به الإبرام الإلزامُ بفعل، والحمل على سيرة خاصة، شبّه الإلزامَ بفتل الحبل وهو الإبرام، وشبّه الإبطالَ بحل الحبل المفتول، قال تعالى: ﴿كَالَتِي نَقَضَتُ غَزّلَها ﴾ [النعل: ١٩٢]. و (البسط التوسِعةُ في شيء، وإظهار الرضا عن حال. و (الانقباض التضييق في التصرف، وإظهار الكراهية من الشيء. و (الإسهاب إكثار الكلام، أي الإكثار في عبارات الرسالة، وأراد به الإطناب؛ لأنه قابله بالإيجاز، وهما وصفان للتراكيب كها هو معلوم في علم المعاني. و (التطويل تطويل الرسالة بإكثار الأغراض، أو بالاستطراد ونحوه، ويقابله التخفيفُ، وهو الاقتصارُ على أقل ما يلزم في الغرض.

وقولُ المؤلِّف: «فهو إنها يترسَّلُ ...» إلخ، تفريعٌ على ما ذكره من قوله: «فهو أن المترسِّلُ محتاجٌ إلى أمورٍ كثيرة...» إلخ، أتى به كالدليل على ذلك الاحتجاج، ولذلك ختمه بقوله: «التي يُحتاج فيها إلى أدواتٍ كثيرة، ومعرفة مفتنَّة.»

• «فلم كان الأمرُ على هذا، صار وجودُ المضطلعين بجودة النثر أعز، وعددُهم أنزر. وقد وسمتهم الكتابةُ بشرفها، وبوأتهم منزلةَ رئاستها، فأخطارُهم عاية بحسب عُلُوِّ صناعتهم، ومعاقد رئاستهم، وشدة الفاقة إلى كفايتهم» (١١)،

جعل السبب في قلة الكتاب هو السبب أيضًا في رفعة شأنهم، وقد يكون للسبب الواحد مسببان فأكثر. وحاجةُ السلاطين والأمراء والسادة إلى الكتاب معلومة، وفي تضاعيف شواهد التاريخ منها كثير. وقصةُ غَناء عبدالله بن المقفع الكاتب عن مخدومه علي بن عبدالله بن عباس في صده كيد السفاح عنه بها كتبه من صيغة الأمان الذي رضيَ السفاح ببذله لعمه علي بن عبدالله بن عباس مذكورة في ترجمة ابن المقفع، ويقال هي كانت سببَ نكبة ابن المقفع (٢).

⁽١) المصدر نفسه، ص٢٠.

⁽٢) كذا قال قال الذهبي. سير أعلام النبلاء، ج٦، ص٢٠٩.

وذكر الحريريُّ في المقامة الثانية والعشرين (الفراتية) بعضَ مزايا الكتاب أهل الإنشاء وبعضَ وجوه الحاجة إليهم، فقال: «والمنشئُ جهينةُ الأخبار، وحقيبةُ الأسرار، ونجيُّ العظهاء، وكبيرُ النُّدماء. وقلمُه لسانُ الدولة، وفارس الجولة، ولقهان الحكمة، وترجمان الهمَّة. وهو البشير والنذير، والشفيع والسفير، به تُستخلص الصياصي، وتُملك النواصي، ويُقتاد العاصي، ويُستدنَى القاصي. وصاحبه بريء من التبعات، آمن كيد السعاة»(۱).

وفي "صبح الأعشى" من كلام أبي جعفر الفضل بن أحمد: «للكتّاب أقرت الملوك بالفاقة والحاجة، وإليهم ألقوا الأعنة والأزمة، وبهم اعتصموا في النازلة والنكبة، وعليهم اتكلوا في الأهل والولد، والذخائر والعقد، وولاية العهد، وتدبير الملك، وقرع الأعداء، وتدبير الفيء، وحياطة الحريم، وحفظ الأسرار، وترتيب المراتب، ونظم الحروب»(٢).

• "والشعراء إنها أغراضُهم التي يسددون نحوها، وغايتهم التي ينزعون إليها، وصف الديار والآثار، والحنين إلى المعاهد والأوطان، والتشبيب بالنساء، والتلطيف في الاجتداء، والتّفنن في المديح والهجاء، والمبالغة في التشبيه والأوصاف. فإذا كان كذلك، لم يتدانوا في المضار، ولا تقاربوا في الأقدار. وإذ قد أتينا بها أردنا، ووفينا بها وعدنا، فإنا نشتغل بها هو القصد من شرح الاختيار، والله الموفق للصواب، والصلاة والسلام على رسوله وآله الأخيار"،

أشار إلى أن أغراض الشعراء وإن كانت رائقةً للنفوس، ومرغوبةً عند أهل الذوق السليم، فإن للكتَّاب المرتبةَ المَهيبة، والآثارَ العجيبة.

⁽۱) الحريري: مقامات الحريري، ص٢١٦.

⁽٢) القلقشندي: صبح الأعشى، ج١، ص٧٣. وأبو جعفر لعل المقصود به الخليفة العباسي الفضل بن أحمد بن عبدالله، المسترشد بالله بن المستظهر بالله بن المقتدي بالله، بويع بالخلافة سنة ١٢ ٥هـ.

⁽٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

فليئس

المحور الرابع في اللغة والأدب

الفرع الأول بحوث وتحقيقات لغوية

1 • 8 9	اللفظ المشترك في اللغة العربية
	الأسباب التي قضت بوقوع المشترك في اللغة
	محاولةُ العرب إيجاد فروق بين الألفاظ المشتركة
	أثر المشترك في التخاطب
	وسائل علاج الأثر السيئ للمشترك
1.70	كيفية استعمال المشترك
١٠٧٨	مثال من المشترك هو أغرب تصرفاته
	المترادف في اللغة العربية
	المبحث الأول : في ما هو الترادف وتحقيقه
	المبحث الثاني: هل المترادف واقع في اللغة العربية
	معنى الوضع
	مذاهب العلماء في إثبات المترادف
11	المبحث الثالث: أسباب وقوع الترادف في اللغة
	المبحث الرابع: فوائد المترادف في اللغة
	التحذير من الغفلة عن الفروق بين الكلمات
1177	عطفُ أحد المترادفين على الآخر
1178	فرق لغوي مغفول عنه: «لا ضرر و لا ضرار»
1100	لفظ «كل» حقيقة في الكثرة أيضًا مثل الشمول
1187	قولهم: «كان مما يفعل كذا»
1157	القصا

1101	
1107	الاقتراح
ا وسطُه حرفُ علةا	صوغُ «مفعلة» من أسماء الأعيان الثلاثية الأحرف م
117	الصوت المجسَّد: تقفية وتأييد
١١٦٨	مراجعة الأستاذ إبراهيم مصطفى
١١٦٨	
و الثاني	الفرخ
علوم البلاغة	دراسات فی
1174	الجزالة
114 *	موجز البلاغة
١١٨٠	استهلال: هذا موجز علم البلاغة
11A1	
11A7	البلاغة
1140	تاريخ علم البلاغة
١١٨٦	فن المعاني
1191	باب الإسناد
17·V	القصر
1711	الإنشاء
3/7/	الوصل والفصل
177	عطف الإنشاء على الخبر وعكسه .
1777	الإيجاز والإطناب والمساواة
\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\\	فن البيان
1777	التشبيه
1781	الحقيقة والمجاز
1371	•
ظاهر	
17 £ V	•
١٢٥٢	
1707	11-1 N NI = 1 12 11-51 2 27

1707	قرار النظارة العلمية
١٢٥٨	أصول الإنشاء والخطابة
1701	أصول الإنشاء
1701	استهلال
177	مقدمة
٧٢٧	كيفيةُ الإنشاء للمعنى
1779	مثال للتمرين
١٢٧٠	أساليبُ الإنشاء
١٢٧٤	القسم الأول: الإنشاء المعنوي
1777	تعريف المعنى وتقسيمه
\ YVV	صفات المعنى
1771	طرق أخذ المعنى
ا ۲۸۰ اه	ترتيبُ المعاني وتنسيقُها وتهذيب
1797	أخذ النتائج من المعاني
1794	مقاماتُ الكلام
١٣٠٣	القسم الثاني: [الإنشاء] اللفظي
١٣٠٦	أحوال الألفاظ المفردة
1811	أحوال الألفاظ المركبة
١٣١٣	تمرين
٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠	السجع والترسل
1770	التمرن على الإجادة
NYX	خاتمة
1779	فن الخطابة
1779	ما هي الخطابة
1777	منافع الخطابة
١٣٣٤	أصول الخطابة
1881	الخطيب
1701	عيوبُ الخطابة
1707	الخطبة
۸۲۳۸	التدرب بالخطابة

الفرع الثالث	
راسات في الأدب والنقد	د

لأبي تمام	مة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة	شرح المقد
	ن المقدمة الأدبية	
١٣٨٨	رح المقدمة الأدبية	نثم



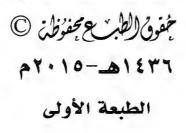
جمعها وقرأها ووثقها محمر (الفه هر (الميساوي

المجكلة الكابيع









رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 7.14/1/41.4

ابن عاشور، محمد الطاهر

توجيهات وأنظار جمهرة مقالات ورسائل ومراجعات ابن عاشور /محمد الطاهر بن عاشور ، ت: محمد الطاهر الميساوي.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٤

() ص.

T-17/7/77.T :. 1.)

يمنع تصوير هذا الكتاب أو استخدامه بكافة أنواع النشر العادي أو الالكتروني، تحت طائلة المسائلة القانونية.



دارالنفائس

ردمك



Email: alnafaes@hotmail.com www.al-nafaes.com



بشار بن برد: حیاته وشعره(۱)

مقدمت:

جلَّ الذي جعل الفصاحة وقفًا على لغة العرب، وسخرها للمولعين فأنطق بها الألسنة من كل حدب، حتى رفع رايتها المجلي والتالي، وتزامل في اقتعاد صهوتها الصميم والأحلاف والموالي، سابقين بها إلى غايات، آتين في سبقهم ببدائع الآيات. وهي بمراسها تُكسب سائسها السبق، وتسيغ من حلق صادحها الشَّرَق. فتراها يهدر بشقشقتها المهريُّ والهجين، وينطبع باسمها الذهب واللُّجين. فإذا حيَّةُ النوبيُّ (٢)

⁽۱) هذه الدراسة قدم بها المصنف بين يدي تحقيقه لديوان بشار، وقد استغرقت مائةً وثلاثة عشرة صفحة من القطع المتوسط. وهي في الأصل بدون عنوان جامع، وقد رأينا العنوان الذي وضعناه لها واف في التعبير عن غرضها. ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلامة سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ط۱، ۲۰۰۸/۱۶۲۹ سنة تصوير عن طبعة الشركة التونسية للتوزيع بتونس والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة تصوير عن طبعة الجزء الأول بمصر الصادرة سنة ۱۹۷۰، ممر ۱۲۰۰. وقد اعتمدنا في ضبط نصها على طبعة الجزء الأول بمصر الصادرة سنة ۱۹۵۰، حيث تبين لنا فيها زيادات على الطبعة التونسية.

⁽٢) حية النوبي هو سحيم، كان مولى لجندل بن مَعبَد من بني الحسحاس بن نفائة بن سعد، من بني أسد، ولذلك نسب حية إلى قبيلة مولاه فقيل: عبد بني الحسحاس. قال عنه أبو بكر الهذلي: "وكان عبدًا حبشيًّا أعجم اللسان ينشد الشعر، ثم يقول: أهْسَنْكُ، والله يريد: أحسنتُ." كان سحيم شاعرًا فصيحًا، من المخضر مين، ولم تكن له صحبة. قيل قتل بسبب تشبيبه بنساء مواليه. ومن شعره في المعنى الذي أشار إليه المصنف قوله:

أَشْعَارُ عَبْدِ بَنِي الْحَسْحَاسِ قُمْنَ لَـهُ عِنْدَ الْفَخَـارِ مَقَـامَ الأَصْلِ وَالْـوَرِقِ إِنْ كُنْتُ عَبْدًا فَنَفْسِي حُـرَّةٌ كَرَمّا أَوْ أَسْـوَدَ اللَّـوْنِ إِنِّي أَبْسِيَضُ الْخُلُـقِ البكري الأونبي، الوزير أبو عبيد: سمط اللآلي، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤/ ١٩٣٦)، ج١، ص٢١؛ الصفدي، صلاح الدين خليل =

يَخْطُرُ بين بني أسد بالشعر الجزل، وإذا بشار فارسيُّ الأصل يصفه بنو عُقيل بالقرم والفحل، وإذا خلفاء الأمة العربية وأُمراؤها يرفعون على أرائكهم من ترقرق بشعره ماء الفصاحة ورواؤها. وما تلك إلا منقبةٌ من مناقبها، تشَرِّف بينهم من قصر به جِذمُه، وتشهد بأن قيمة المرء عندهم نفسُه وعلمه. حتى قال قائلُهم: «إن العباءة لا تكلمك، وإنها يكلمك من فيها» (۱)، وحتى شهدت لهم بتقدير قدر الكهال الدنيا بملء فيها.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد القائل: «إنها المرء بأصغريه» (٢)، صلاةً وسلامًا ينطق بهما المسلم بملء شدقيه، ويعمان صحبَه وآله ومَن انتمى إليه.

ابن أيبك: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٠/١٤٢٠)، ج١٥، ص٧٦؛ ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبدالعزيز الميمني (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠)، ص٥-٦ وص٥٥.

⁽۱) روى ابن قتيبة: «نظر معاوية [بن أبي سفيان] إلى النخّار العذري الناسب في عباءة فازدراه في عباءة، فقال: يا أمير المؤمنين إن العباءة لا تكلمك، وإنها يكلمك مَن فيها». الدينوري، أبو محمد عبدالله ابن مسلم بن قتيبة: عيون الأخبار (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٩٦)، ج١، ص٢٩٧. وعبارة «في عباءة» الواردة بعد قوله: «فازدراه» وردت هكذا في الأصل، ويبدو أنها زيادة.

⁽٢) جذا اللفظ أورده العجلوني، وقال: «أي بلسانه وقلبه. قال النجم: ذكره السيوطي في مختصر النهاية من زياداته عليها، ونقل تفسيره المذكور عن الفارسي وابن الجوزي.» العجلوني، إسهاعيل بن المحمد: كشف الحفاء ومزيل الإلباس عها اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ)، الحديث ٢٥٠٥، ج٢، ص٢٩٦. والصواب أنه ليس بحديث، وإنها هو قولة لشقة بن ضمرة بن جابر النهشلي قالها حين مثل بين يدي المنذر بن ماء السهاء لأمر طلبه فيه فجرت مثلاً، قال المفضل الضبي: «وأرسل المنذر إلى الغِلمة (أي الغلام) وقد مات ضَمرة، وكان ضمرة صديقًا له (يعني للمنذر)، فلها دخل عليه الغلِمة أيعني شقة بن ضمرة] وكان يسمع بشقة ويُعجبه ما يبلغه عنه، فلها رآه المنذر قال: تسمع بالمُعَيْدِيِّ خير من أن تراه [ازدراءً له لما رأى من قصر قامته]، فأرسلها مثلاً... قال له شقة: أسعدك إله لك أن القوم ليسُوا بجُزْر، يعني الشاء، إنها المرء بأصغريه بقلبه ولسانه. فأعجب الملك [المنذر] كلامُه، وسره ما رأى منه، فسهاه ضمرة باسم أبيه فهو ضمرة ابن ضمرة، وذهب قوله: إنها يعيش الرجل بأصغريه، مثلاً.» الضبي، المفضل: أمثال العرب ويليها أسرار الحكهاء لياقوت المستعصمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، العرب ويليها أسرار الحكهاء لياقوت المستعصمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، العرب ويليها أسرار المناء، المياه، ج١، ص١٣٥.

أما بعد، فليس بخافٍ على أحد ممن زاول أدب اللغة العربية مزاولة مغرم، ما يجده الأديب من الحسرة على نَزارَة ما بين يديه من شعر بشار بن برد، ذلك الشاعر القرم الذي هو فاتح باب شعر المولّدين وخاتم عصر الشعراء المتقدمين، وذلك الشعر الذي هو مظهر من مظاهر تحول الشعر العربي من طور إلى طور، والذي يعد بحقّ واسطة عقدين تضم حواليهم سِمطَي الشعر القديم والشعر الجديد. ويزيده كَلفًا به وتعطشًا إليه ما يُرى من تَهمُّم أئمة البلاغة لالتقاطه، بعد انفصام عقده وانفراطه.

من أجل ذلك لم يزل ولا يزال المتأدبون يشدون بها تناله أيديهم من شعره، فيزينون به مدوَّنَاتِهم، ويرصعون بفرائده مجموعاتهم. فها خلا غرضٌ من أغراض الشعر إلا وضعوا على رأس مباحثه تاجًا من فرائد بشار، ثم تراهم يتساقطون على التقاط جواهره تساقط الطير حيث يُلتقط الحب، سواء في ذلك الحكيم والبليغ والخليع وصريع الحب. وكأنك لا يغيب عنك تلهفهم على ما تلاشى منه، وتبجحُهم بها يحصلونه تبجحًا له كنه.

وإذ كنت قد حظيت باقتناء جزء ضخم من ديوانه، أحببت أن أعلق عليه شرحًا يقرب للمجتني بعضَ معانيه ونكته؛ لأني رأيتُ شعرَه مفعًا بخصائص اللغة العربية ونكت بلاغتها، ومحتاجًا إلى بيان ما فيه من غريبها، فعلقت عليه هذا الشرح متوسطًا بين التطويل والاختصار، بينتُ فيه غريبَ لغته وخفيَّ معانيه، ونكت بلاغته وأدبه، وما يشير إليه من عادات العرب وتاريخهم وعادات عصره وتاريخ الرجال والحوادث التي تضمنها شعره بالصراحة أو الإشارة.

وخصصت الاستعمال العربي الفصيح بالبيان، وذكرت في طالع كل قصيدة الغرض أو الحادثة التي قيلت فيها مما ذكره علماء الأدب والتاريخ مع زيادة بيان لما أهملوه، واصطلحت على أن غرض القصيدة إذا كان مذكورًا في أصل الديوان أضعه في الشرح بين هلالين، وإذا لم يكن مذكورًا وذكرته أنا لم أضعه بين الهلالين، ليعلم المطلع أن تعيين الغرض مرويًّ في كتب الأدب أو مستخرجٌ من القصيدة نفسها.

ولما رأيت أبناء الأدب العربي في غالب البلاد قد زهدوا في علم العروض والقافية نبهت في كل قصيدة على بحرها وعروضها وضربها، ولم أبين الزحاف والعلة العارضة في الأبيات إلا في مواضع جديرة بالبيان، ثقة بأن التنبيه على بحر القصيدة وعروضها وضربها يفتح للمطالع طريق البحث عن معرفة ما يعتور بعضها من زحاف أو علة.

ولِا في نسخة الديوان من التحريف والتصحيف عُنِيتُ بالتنبيه على ذلك غالبًا في ضبط بعض الكلمات الذي الخطأ فيه واضح، فإني أعرض عن التنبيه عليه لكثرة ذلك في خط ناسخه، ولا سيها رسمه ونقطه وضبطه. والقصد من ذلك أن يعلم المتأمل ما ثبت في الأصل، فعسى أن يكون من بعض المطلعين قولٌ فصل ورأي جزل. مكللاً ذلك بوضع مقدمة وافية التعريف بها تهم معرفته من ترجمة بشار وأحواله وأدبه ومكانته من العربية والبلاغة وذكر ديوانه وما لحقه، ومذيلاً إياه بجزء يحتوي على ما ألتقطه من شعره في كتب الأدب مما ليس محويًا للجزء من الديوان.

ورجائي من أهل الأدب ورواته، وأطباء اللسان وأُساته، أن يقدُرُوا قدر ما بذلت من الجهد، وألا يكون نقدُهم إلا كها تكون إبر النحل دون الشهد.

نسب بشار:

هو بشار بن بُرد بن بَهْمَن (وقیل ابن یرجوخ) بن أذرکند بن بَیْبرسان (وقیل شروستان) بن بهمن بن دارا بن فیروز بن کردیه بن ما هیّذار (أو ماهیفان) بن ناذان (دادان) ابن بَهْمن بن أذرکند بن حسیس بن مَهْرَاز بن خُسْرُوان بن أخشیت بن شهزاذ ابن بُنْدار بن سیحان (بنداراسیحان) بن مَکرز بن أذریرس بن بشتاسف الملك (أو یستاسب) بن لَمْرَاسف الملك (أو یهراسب) بن فتوخی (أو فنوخی) بن کیْشَن (أو کیمنش) ابن کبانیه (أو کیابنه) بن کیْقبّاذ الملك بن رای بن بوذكاب بن ماشوی بن نوذ (أو نوذر) ابن منوشهر الملك بن کبانیه بن منشخُورانا بن بدك بن بروسبح (کذا) إبراهیم الخلیل. وقد بینتُ ضبطَها فی أول شرح الدیوان.

هذ سياقُ نسبه، مأخوذًا كاملُه من أول الديوان في ورقة ١ منه -وهو موافقٌ في بعضه لما في ترجمته من كتاب «الأغاني» - ومن تاريخ الخطيب البغدادي، إذ لا توجد سلسلةُ نسبِه كاملةً إلا في هذا الديوان (١) -ونَجد في بعض الأسهاء مخالفةً بين ما في الديوان وما في «الأغاني» وتاريخ الخطيب - ومن ترجمة «الشاهنامه» (٢) في

⁽۱) انظر الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٦ (نشرة الخسين)؛ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد مدينة السلام، ج٢، ص١٦٠ وقد استشعر ابن خلكان صعوبة ضبط أساء جدود بشار، فقال عند ترجمته له: «ذكر له أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني ستة وعشرين جدًّا أساؤهم أعجمية، فأضربت عن ذكرها لطولها واستعجامها. وربيا يقع فيها التصحيفُ والتحريف، فإنه لم يضبط شيئًا منها، فلا حاجة إلى الإطالة فيها بلا فائدة.» ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١، ص٢٧١-٢٧٢.

⁽٢) الشاهنامه لفظة فارسية معناها «كتاب الملوك» أو «ملحمة الملوك»، وهي من تأليف أبي القاسم منصور بن حسن بن شرفشاه، لقب بالفردوسي نسبة إلى فردوس، بمعنى البستان. ولد الفردوسي على الأرجح في أواخر العقد الثالث من القرن الرابع الهجري لأسرة تنتمي إلى طبقة الدهاقين (ملاك الأراضي وأصحاب الضياع) في قرية تسمى «باج» في طوس. وفضلاً عن المكانة الاقتصادية كانت هذه الطبقة التي ينتمي إليها الفردوسي حاملة للسنن والأعراف والتقاليد الفارسية الأصيلة، كما كانت حافظة وناقلة للأخبار والقصص والأساطير القديمة، فكانت بذلك تقوم بوظيفة الحفاظ على الثقافة الفارسية في جوانبها المختلفة. قضى الفردوسي سني شبابه في تتبع أخبار ملوك الفرس وسيرهم المتناثرة في المصادر المكتوبة، وخاصة الكتاب البهلوي «خوتاي نامك». واطلع على الشاهنامات النثرية السابقة، وأحاط بالكثير من الروايات الشفهية للحوادث الحماسية الإيرانية القديمة التي كانت تدور على ألسنة الرواة والقصاصين، ولا سيها من طبقة الدهاقين والأشراف والسدنة. وكذلك كان الفردوسي ذا معرفة واسعة وعميقة بالأدب العربي والثقافة الإسلامية، عالمًا بالبلاغة وعلم الكلام والفلسفة. وفي نظمه للشاهنامة يقال إن الشاعر دقيقي المتوقَّى سنة ٣٥٨ه كان قد شرع في نظم شاهنامته ولم يكمل منها إلا حوالي ألف بيت، فحدا ذلك الفردوسيُّ لإكمالها، فاستغرق ذلك منه ثلاثين سنة أسفرت عن الشاهنامة المنسوبة إليه والمحتوية على أكثر من ستين ألف بيت قدمها إلى السلطان محمود بن ناصر الدين سبكتكين الغزنوي (٣٨٧-٤٤١هـ). ولما لم ينل الفردوسي ما كان يتوقعه من جائزة، هجا السلطان، ثم فر من غزنة إلى موطنه الأصلي خوفًا من بطشه، وبقي هناك حتى وفاته سنة ١١٤هـ. ويقال إن السلطان المذكور ندم على ذلك، وأرسل الجائزة إلى الفردوسي في طوس، ولكن حين وصلت الجائزة إلى إحدى بوابات المدينة كانت جنازة الشاعر تشيع من بوابة أخرى، فقدمت الجائزة إلى ابنته التي

أسهاء مَنْ عدَّ في أجداده من ملوك الفرس، وقد وضحتُ ذلك في شرح ديباجة الديوان (١١).

وفي هذه السلسلة أفرادٌ من ملوك الفرس، فلذلك كان بشار يفتخر بمَحْتِده. وسيأتي أن أباه هو أول من أسلم، وهم لم يذكروا ماذا كان اسمه قبل إسلامه، وأحسب أن اسمه يرجوخ. ولذلك وقع اضطرابٌ في سياقة نسب «برد»: هل هو برد بن بهمن أو ابن يرجوخ؟ فلعل ذلك من وجدانهم اسمَ يرجوخ عقب اسم برد على وجه البدلية، فظنه بعضُ الناقلين اسمَ والد بُرد. وتسميةُ العبيد ببُرد معروفةٌ عند العرب، فقد كان ليزيد بن مُفرِّغ الحميري(٢) من شعراء صدر الدولة الأموية غلامٌ اسمه بُرْد، باعه أو بيع عليه في دين، فأسف على بيعه، فقال:

أوقفتها على إعمار المدينة. وتعرض الشاهنامة لخمسين من ملوك الفرس في ثلاث مراحل (الأسطورية، والبطولية أو الحماسية، والتاريخية). ويقدم الفردوسي في كل مرحلة تفصيلاً عن الحياة الثقافية والسياسية وطبيعة الحضارة والاجتماع. وتتميز شاهنامة الفردوسي بجمعها تاريخ المبعثر بين الروايات الشفهية والمدونات الجزئية في نسيج واحد مترابط الأجزاء والعناصر وفق رؤية كلية لتطورها وتعاقب أطوارها. وقد شاعت الشاهنامة وترجمت إلى العديد من لغات المسلمين، وعني بها الدارسون والباحثون لما تنطوي عليه من قيمة أدبية وتاريخية وثقافية عالية.

⁽۱) قال المصنف في الموضع المشار إليه: «ساق جامعُ الديوان نسب بشار بها هو مثبت هنا [أي في المقدمة]، فذكر له تسعة وثلاثين أبًا، وهذا بما انفرد به جامع الديوان، ورفعه إلى الخليل إبراهيم السلام تبعًا لطائفة من مؤرخي العرب الذين يَرجعون بنسب الفرس إلى إبراهيم، وهو وهم. وقد أتت هذه الأسهاء في الديوان باللفظ والضبط الذي تراه فيه، فلم يكن بد من مقابلتها بها ذكره أبو الفرج الأصفهاني والخطيب البغدادي ومترجم الشاهنامه، مشيرًا إلى ما في الأغاني بحرف غ وإلى ما في ترجمة الشاهنامه بحرف ش، وجاعلاً أرقامًا عددية على الأسهاء في نسخة الديوان، وأمثالها على الأسهاء الواردة بخلاف ما في نسخة الديوان. ولم أعثر على سلسلة نسب بشار إلى هذه الغاية إلا في ديباجة هذا الديوان، واعتمدت ذلك في ذكر نسبه في المقدمة، وقد وقف أبو الفرج عند طراسف.» ديوان بشار بن برد، ج 1 / ١، ص ١٢٥ (الحاشية).

⁽٢) هو أبو عثمان يزيد بن زياد بن ربيعة (أو مفرغ)، شاعر غزل، وهو الذي وضع «سيرة تبع وأشعاره». كان من أهل تبالة، استقر بالبصرة. كان هجاءً مقذعًا، وفد على مروان بن الحكم. توفّي سنة ٦٩هـ.

وَشَرَيْ تُ بُرِدًا لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ بُرْدٍ كُنْتُ هَامَهُ (١)

وبشار من الموالي، من أبناء الفرس بلا خلاف. قال أبو الفرج عن مُحيد بن سعيد قال: «كان بشار من شَعب أدريرس بن يستاسب الملك بن لهراسب الملك» (٢٠). وهو من خراسان، وقد افتخر بذلك في شعره فقال:

وإنِّي لِلَّنْ قَومٍ خُرَاسِانُ دَارُهِم كرامٍ وفَرْعِي فيهم ناضِرٌ بَسَقْ وإنِّي لِكِنْ قَومٍ فَرَعِي فيهم ناضِرٌ بَسَقْ وذكر ذلك الجاحظ في «البيان والتبيين» (٣). وقال أيضًا:

مِنْ خُرَاسَانَ وَبَيْتِي فِي النَّرَى وَلَدَى المَسْعَاةِ فَرْعِي قَدْ بَسَقْ (٤) وَلَدَى المَسْعَاةِ فَرْعِي قَدْ بَسَقْ (٤) وقال أيضًا:

أَبِي خَرَاسَانُ وَأَدْعُ وعَامِرًا أَكْ رَمَ حَيٍّ أَوَّلاً وَآخِ رَا^(ه) وقال أيضًا:

نَمَتْ فِي الكِرَامِ بَنِي عَامِرٍ فُرُوعِي وَأَصْلِي قُرَيْشُ العَجَمْ (٦)

⁽۱) شريت: أي بعت. - المصنف. الجمحي: طبقات الشعراء، ص١٩٣ - ١٩٥ ا الأصفهاني: الأغاني، ج٦/ ١٨، ص٢١٦ (نشرة الحسين)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٦، ص٣٤٦ (وهو ينقل عن الأصفهاني). والبيت من مقطوعة من مجزوء الكامل، قالها ابن المفرِّغ في عباد بن زياد بن أبيه.

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٥٣٥؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٦٤١ (نشرة الحسين).

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٤؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٣٥. والبيت من الطويل.

⁽٤) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٤؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٣٤. والبيت من الرمل.

⁽٥) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢١٧.

⁽٦) وقال (من المتقارب) في البيتين اللذين قبله:

وَنُبُّ تُ قَوْمًا بِهِمْ جِنَّةٌ يَقُولُ وِنَ مَنْ ذَا وَكُنْتُ العَلَمْ وَنُبُّ تُ قَوْمًا بِهِمْ جِنَّةٌ يَقُولُ وِنَ مَنْ ذَا وَكُنْتُ العَلَمْ العَلَمْ العَلَمْ = الاَ أَيُّمَا السَّائِلِي جَاهِلاً لِيَعْرِفَنِي أَنَا أَنْفُ الكَرْمَ =

قيل: أراد بقريش العجم أشراف الفرس، وقيل: أراد موالي قريش من الفرس، نقله الخفاجي في «شفاء الغليل» عن ابن المعتز في كتاب البديع (۱). وقيل: قريش العجم هم الأكراد (۲)، ولا يصح هذا؛ لأن بشارًا وصم الأكراد بقطع الطريق في قصيدته التي طالعها: «بكِّرا صاحبَيَّ قبلَ الهَجير» التي امتدح بها سَلم بن قتيبة أنه أراد ما قاله عبدالله بن مسلم بن قتيبة في كتاب «الرد على الشعوبية»: إن أهل خراسان «لمَ يزالوا في ملك العجم لقَحًا، لا يؤدون إلى أحد إتاوة ولا خراجا» (١). وقد كانت قريش تلقب باللقاح؛ لأنهم لم يدينوا لَمِلِكِ من الملوك.

وأما رفع نسبه إلى إبراهيم الخليل الخليل الخليل من أغلاط ثلة من المؤرخين والقصاصين القاصرين الذين توهموا أن الفرس من ذرية إبراهيم، وذلك لم يقله أحدٌ من علماء الأنساب. والمظنون أن ذلك من موضوعات بعض مؤرخي الفرس في الإسلام، إذ يرمون التقرب من العرب.

⁼ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٣ (نشرة الخسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٧٨ –١٧٩.

⁽۱) الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: شفاء الغليل فيها في كلام العرب من الدخيل، تحقيق محمد كشاش (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨/١٤١٨)، ص٣٤. هذا ولم يذكر ابن المعتز الذي أورد البيت كونَ المقصود بقريش العجم هم فارس. ابن المعتز، أبو العباس عبدالله: البديع، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، ١٤١٠/١٤١٠)، ص١٠١.

⁽٢) الخفاجي: شفاء الغليل، ص٣٤.

 ⁽٣) هو سَلْم بن قتيبة الباهلي، ومن ولد أمير خراسان قتيبة بن مسلم، وقد ولي هو إمرة البصرة سنة
 ١٤٥ في خلافة المنصور. وما ذكره المصنف من هجو بشار للأكراد هو قوله:

وَمَقَامِ الأَكْرَادِ فِي شَدَفَقِ الصَّبْدِ حِمَالَى رُكْنِهَا قِيَامَ النُّسُورِ ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص١٨٩.

⁽٤) أورد المصنف كلام ابن قتيبة بتصرف يسير، ولفظه: «ثم يتلو في شرف الطرفين أهلُ خراسان، أهلُ الدعوة وأنصارُ الدولة، فإنهم لم يزالوا في أكثر ملك العجم لقاحًا، لا يؤدون إلى أحد إتاوة ولا خراجا.» ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله: «كتاب العرب أو الرد على الشعوبية»، ضمن كتاب رسائل البلغاء، جمعها محمد كرد على (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٩٣١/١٣٣١)، ص٢٩٣.

وكان بشارٌ مولًى لبني عُقيل بن كعب من بني عامر، وقع أبوه بُرد في الفَيْء في سبي المهلب من أعجام ما وراء النهر في حدود سنة ٨٠ه، وأصله من طخرستان (١)، فصار عبدًا لخِيرَةَ القُشَيرية زوج المهلب بن أبي صُفرة، ثم وهبته مولاته خيرةُ لامرأة من بني عُقيل، وتزوج عند امرأة المهلب. وكان برد طيَّانًا (١) حاذقًا، وُلد له بشار وهو عند العُقيلية، وأعتقت العقيلية بشارًا بعد موت أبيه، فصار مولى عُقيل، ولذلك كان أئمةُ الأدب يلقبونه ببشار العقيلي (٣). وقد قال في شعره:

إِنَّنِي مِنْ بَنِي عُقَيْلِ بنِ كَعْبٍ مَوْضِعَ السَّيْفِ مِنْ طُلَى الْأَعْنَاقِ (١) وقال:

وَقَامَتْ عُقَيْلٌ مِنْ وَرَائِيَ بِالقَنَا حِفَاظًا وَعَاقَدْتُ الْهُامَامَ الْمُحَجَّبَا(٥)

وفي البيان للجاحظ عن حمّاد عَجْرَد (٦) أنه كان يقول: إن بشارًا مولى لبني سَدُوس، وكان مولى امرأة منهم يقال لها: أم ظِباء (٧). والتحقيق أن بشارًا كان ينزل

⁽١) ويقال: طُخَارُستان وهي من نواحي خراسان، وأشهر مدنها الطالقان. - المصنف..

⁽٢) الطيان: من يعالج الطين فيضربه لبنًا للبناء.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٦ –١٣٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٢ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٣٧.

⁽٤) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٤ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٣٧.

⁽٥) البيت من قصيدة طالعها:

خَلِ لِيَ قُومَ ا فَاعْ نِهِ رَا أَوْ تَعَتَّبُ وَ لاَ تَعْ ذُلاَنِي أَنْ أَلَ لَذَ وَأَطْرَبَ ا ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص ٢٧٠.

⁽٦) هو حمّاد عجرد أبو عمرو حماد بن عمر بن يونس بن كليب السوائي مولاهم الواسطي أو الكوفي، الشاعر المُفْلِق. نادم الوليد بن يزيد، ثم قدم بغداد زمن المهدي. كان بينه وبين بشار بن برد مزاح وهجاء فاحش، وكان قليل الدين ماجنًا، وقد اتهم بالزندقة. مات سنة ١٦١ه، قتله محمد بن سليمان أمير البصرة على الزندقة، وقيل: مات في سفر. ويقال هلك سنة ١٥٥ هـ، وقيل بعد ذلك.

⁽V) الجاحظ: البيان والتبين، ج١/١، ص٤٣.

في بني سدوس كما في أمالي الشريف المرتضى، وليس مولًى لهم (١). وكيف يكون مولاهم، وقد افتخر على أبي المنذر جرير السدوسي بقوله:

أَمِثُ لَ بني مُضَرِو وائِلٌ فَدَيْتُكَ مِنْ فَاخِرٍ ما أَجَنْ ؟ (٢)

وربَّمَا انتسب بشارٌ إلى ولاء قَيس عَيلان، وقد افتخر بهم وبمواقعهم، وأدخل نفسَه فيهم في قصيدته التي طالعها: «جفا وده فازورَّ أو مَلَّ صاحبُهْ.» (٣) وفي قوله مع قيس:

وَمَا نَلْقَامُهُمُ إِلاَّ صَادَرْنَا بِرِيٍّ مِنْهُمُ وَهُمُ مَ حِرَارُ^(٤) وَمُا انتَاؤه إلى بني عامر فكثيرٌ في كلامه، وقد قال:

نَمَتْ فِي الكِرَامِ بَنِي عَامِرٍ فُرُوعِي وَأَصْلِي قُرَيْشُ العَجَمْ (٥)

قال الصفدي في شرح رسالة ابن زيدون: «كان بشار يتلوّن في ولائه؛ فتارة يدعي لقيس، وتارة يدعي لغيرهم.» (١) وإن الذي يسمع بشارًا ينتسب إلى عُقيل

⁽١) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٥٦.

⁽٢) قوله: «فديتُك» تهكم، وقرينة ذلك قوله: «مَا أَجن». - المصنف. ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص ٢١٩.

⁽٣) والنصف الثاني للبيت هو: «وأَزْرَى به أَنْ لا يَزَالَ يُعَاتِبُهْ». ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٥٣٥.

⁽٤) الأصفهاني: الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٣١. والبيت من قصيدة مطولة (هي من بحر الوافر) قيلت في عهد مروان بن محمد في الفخر بمضر وانتصارهم لخلفاء بني أمية وقتل إبراهيم الإمام العباسي، وذلك قبل انتصار العباسيين.

⁽٥) المصدر نفسه، ج٢/٤، ص١٧٩.

⁽٦) لم أعثر على هذا الكلام عند الصفدي في تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيد/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩). وقد يكون المصنفُ نقله عن غيره. على أننا نقرأ عند الأصفهاني ما يأتي: "وكان بشار كثيرَ التلوُّن في ولائه، شديدَ الشغب والتعصب للعجم؛ مرةً يقول يفتخر بولائه في قيس»، ثم ذكر أبياتًا له في ذلك، "ومرة يتبرأ من ولاء العرب فيقول...»، ثم أورد أبياتًا له في ذلك، إلخ. كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٣٩ (نشرة العاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٣ (نشرة الحسين). وهو ما يبدو أن المصنف قد اعتمد عليه.

ابن كعب، وإلى بني عامر، وإلى قيس عَيلان، يظن ذلك تلوناً. والحق أن ذلك ليس من التلون في ولائه؛ لأن بني عُقيل بن كعب هم من بني عامر بن صعْصعة، وبنو عامر بن صعصعة هم من قبائل قيس عَيلان بن مضر، إذ عُقيلٌ هو ابن كعب بن ربيعة بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خَصْفَة بن قيس عَيلان، ويقال: قيس بن عيلان ابن مضر. فما قاله الصفدي قصورٌ في تقصي أنساب العرب.

اسمه وكنيته ولقبه:

صرح بشار باسمه في موضعين فيها بين أيدينا من شعره: الأول قولُه في ورقة ٢٥٦: «ليس ابن نهيا من رجال بشار»(١)، والثاني قولُه (في الملحقات):

إِذَا أَنْشَ لَ خَمِ اذٌّ فَقُ لُ أَحْسَ نَ بَشَ ارُ (٢)

⁽١) من قصيدة من بحر الرجز (مقطوع العروض والضرب)، قالها بشار في هجو حماد عجرد، أولها: مَهْ للَّهِ هِجَائِي يَابْنَ شَخْصِ النَّجَّارُ مَا نَفَ رُّ يُدُدْعَى لَمُّهُمْ بِالْحُرَارْ وتمامُ البيت الذي استشهد المصنف بشطره الثاني هو:

اقْعُدْ فَقَدْ دُ قَدَالَ رُوَاةُ الأَشْعَارُ لَدِيسَ ابْنُ غَيْدًا مِنْ رِجَالِ بَشَّارُ ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢١٨. ولفظة «ورقة» - مُتْبَعةً برقم معين هنا وفيها سيأتي - هي إحالة من المصنف على مخطوطة ديوان بشار، ونحن نحيل إلى النسخة المحققة من الديوان في طبعتها المصورة الصادرة عن دار السلام بالقاهرة.

⁽۲) الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٩٠. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص ٨٧. وقال المصنف في تعليق على هذا البيت (الحاشية رقم ٢): «أخذ أبو نواس هذا البيت فزاد عليه بيتين آخرين فقال في داود بن رزين الشاعر، وكان يسرق من شعر بشار:

وكان بشار يُكنَّى أبا معاذ، وكان يُلقَّب بالمرعَّث (بفتح العين المشددة)، والرَّعَث (بالتحريك) الاسترسال والتساقط، أو هو مشتق من رَعْثَة الديك وهي اللحمة الحمراء المتدلية على حنك الديك. وقيل: لُقِّب بذلك بسبب وقوع هذه الكلمة في شعره، إذ يقول:

قَــالَ رِيـمُ مُرَعَّـثُ سَـاحِرُ الطَّـرْفِ وَالنَّظَـرْ لَسْــتَ وَالله نَـائِلِي قُلْـتُ أُو يَغْلِـبَ القَـدَرْ(١)

فيكون من جملة الشعراء الذين لُقبوا بكلمات وقعت في أشعارهم. وقيل: لأنه حين كان صغيرًا كان في أذنيه قُرطان، والقُرط يسمى الرَّعثة. وقيل لأنه كان لقميصه جَيْبانِ يمينًا وشهالاً، فشُبِّهت تلك الجيوبُ بالرَّعثة (٢)، يدل لهذا قولُه في ورقة ١٤٨:

لَّسَا رَأَتْ لَمْحَـةً مِنِّسِي مُرَعَّثَـةً خُضْرًا وَحُمْرًا وَصُفْرًا بَيْنَهَا جُدَدَا قَالُتُ لُحَدِّدًا وَاللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللللْمُ اللَّهُ الللللِّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللللّهُ الللّهُ الللللّهُ اللللّهُ الللللّهُ الللّهُ الللللّهُ الللّهُ اللّهُ الللللّهُ الللّهُ الللل

وانظر الأبيات الثلاثة في: ديوان أبي نواس. نشرة بعناية وشرح محمد أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨)، ص ١٨٩٠؛ ديوان أبي نواس (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص ٣٣٨، وسيذكرها المصنف في موضع قادم.

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٤ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٩٤-٩٥.

⁽٢) قال الجاحظ: «وكان لجِرُبَّان قميص بشار الأعمى وجُبهته لبنتان، فكان إذا أراد نزع شيء منها أطلق الأزرار فسقطت الثياب على الأرض، ولم ينزع قميصه من جهة رأسه قط.» البيان والتبين، ج٢/٣، ص٧٥. وفي كتاب الأغاني (ج٣، ص٠٤١): «إنها سُمِّي بشارٌ المرعَّث؛ لأنه كان لقميصه جيبان: جيبٌ عن يمينه وجيب عن شهاله، فإذا أراد لُبسه ضمه عليه من غير أن يدخل رأسه فيه، وإذا أراد نزعَه حلَّ أزراره وخرج منه. فشُبهت تلك الجيوب بالرعثات لاسترسالها وتدليها، وسمي من أجلها المرعَّث.» وقال أيضًا: «لُقِّب بشارٌ بالمرعَّث لأنه كان في أذنه وهو صغير رعاث. والرِّعاث: القرَطَة، واحدتها رعثه، وجمعها رعاث ورعثات. ورَعَثاتُ الديك: اللحم المتدلي تحت حنكه.» ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص ١٤١. والبيت من قصيدة طويلة من بحر الخفيف.

وقد لقب نفسه بالمرعَّث في هذا البيت في الديوان، وفي قوله المشهور:

أَنَا الْمُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذَرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي (۱) وفي قوله في ورقة ٤١:

حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ بَيْنَهُمُ: شَغَفُ «المُرَعَّثِ» دَاخِلُ الحُّبِّ (٢) وقوله في ورقة ١٣٢:

فُتِنَ الْمُرَعَّثُ بَعْدَ طُولِ تَصَاحِ وَصَبَا وَمَلَّ مَقَالَةَ النُّصَّاحِ (٣)

والأقرب أنه يلقب به؛ لأنه كان في أذنه رعثة. وذلك يكون لأحد سببين: أحدهما أن بعض النساء يجعل قرطًا للولد الذكر يزعمون أن ذلك يطيل حياته فتفعله المقلاتُ (٤) ليعيش ولدُها، فلعلَّ أمَّه كانت ثكِلت أولادًا قبله. والسببُ الثاني

⁽۱) المصدر نفسه، المصدر نفسه، ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٣٦. قال المصنف في حاشية على هذا البيت: «أحسب أن هذا البيت هو عينه البيت الواقع في الديوان عدد ٧٧ ورقة ٩ بلفظ: للداني والنائي، في حرف الهمزة، فاشتبه على ناقليه. ويجوز أن يكون أعاده بشار في قصيدة نونية.» والبيت المقصود هو قول بشار (الديوان، ج١/١، ص١٤٨):

أَنَا الْمُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدِ ذَرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ وَلِلسَّانِي ولِلنَّائِي ولِلنَّافِي وهو من قصيدة من بحر الوافر يهجو فيها أبا هشام الباهلي.

⁽٢) والبيت من قصيدة من البحر الكامل قالها في عبدة، وطالعها: أَفِـــــــدَ الرَّحِيـــــلُ وَحَثَّنِـــــي صَـــــحْيِي والــــنَّفْسُ مُشْـــــرِفَةٌ عَـــــلَى النَّحْـــبِ المصدر نفسه، ج١/١، ص٢٣٩.

⁽٣) المصدر نفسه، ج١/٢، ص٩٣. والبيت من قصيدة من البحر الكامل. وقوله كذلك من قصيدة دالية يتشبب فيها بمحبوبته سلمي:

قال: أَذْرَى الْمُرَعَّاثُ السَّمْعَ فَانْهَ لَلْهُ الْسَلَّمْعَ فَانْهَ السَّمْعَ فَانْهَ السَّمْعَ فَانْهَ السَّمْعَ فَانْهَ السَّمْعَ فَانْهَ السَّمْعَ فَانْهُ السَّمْعِ فَانْهُ السَّمِ السَّمِ الْعَلَمْ السَّمِ السَّمُ السَّمُ السَّمُ السَّمُ السَّمُ السَّمُ السَّمِ السَّمُ السَّمِ السَّمُ السَّمُ السَّمِ ا

⁽٤) المقلات: المرأة التي لا يعيش لها ولد، أو التي تضع واحدًا ثم لا تحمل. يقال: أقلتت فهي مقلت ومقلات.

أن الفُرس كان من عادتهم ثقبُ أذن المملوك النفيس، ووضع قُرط ذهب في أذنه، ولذلك يُلقَّب الماليك عندهم بمثقوبي الآذان، كما جاء في بعض فقرات السعدي في كتاب «جلستان»(١).

وفي هذا المعنى قول عمر ابن الوردي(٢):

مَــرَّ بِنَـا مُقَـرَّطٌ وَوَجْهُـهُ يَحْكِـي القَمَـرْ قُلُــةُ يُحْكِـي القَمَـرْ (٣) قُلْــتُ: أَبُــو لُؤْلُــؤَةَ مِنْـةُ خُـنُوا ثَـأَرُ عُمَـرْ (٣)

(۱) وجلستان أو كلستان (لفظة فارسية معناها حديقة الورد) عنوان ثاني كتابين شهيرين للشاعر والفقيه الفارسي المتصوف سعدي الشيرازي (أبي عبد الله أو أبي محمد عبدالله بن مشرف الدين ابن مصلح الدين المتوفى سنة ٢٥١/ ١٢٩٢) ألفه عام ٢٥٦ه بينها ألف أولهما وعنوانه بوستان (أي البستان) عام ٢٥٥ه، وقد ضمهنها الكثير من الأشعار والحكم والأمثال.

(۲) هو أبو حفص زين الدين عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس بن الوردي، الشافعي المعري الحلبي البكري القرشي، يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق ... وُلد في معرة النعمان بسورية سنة ١٣٤/ ١٩٤٨ كان فقيها، أديبًا، شاعرًا، مورّخاً. تفقه في مدينة هماة على القاضي شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم ابن البارزي وغيره. وأخذ في مدينة حلب عن الفخر خطيب جبرين، وناب في الحكم بها. وولي قضاء مَنْيج وشيزر، ثم تركه. شهر بقصيدته اللامية التي أولها: «اعتزل ذكر الأغاني والغزل». كانت بينه وبين صلاح الدين الصفدي مناقضات شعرية لطيفة وردت في كتاب «ألحان السواجع بين البادئ والمراجع» للصفدي (صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بتحقيق الدكتور محمد عبدالحميد سالم). من مصنفاته ديوان شعر مطبوع، فيه بعض من نظمه ونثره، وكتاب «تتمة المختصر» الذي يعرف بتاريخ ابن الوردي، وهو مطبوع وقد جعله ذيلاً لتاريخ أبي الفداء وخلاصة له، و «تحرير الخصاصة في تيسير الخلاصة» نثر فيه ألفية ابن مالك في النحو (مخطوط)، و «الشهاب الثاقب» في التصوف (مخطوط).

(٣) هذا الرجز مختلف في نسبته، فابن العماد الحنبلي الذي أورده بهذا اللفظ نسبه إلى عمر ابن الوردي، والسخاوي والصفدي اللذان تباينت روايتهما له اختلفا في نسبته إلى غيره، فبينها نسبه أولهما إلى عمر بن عبد الله بن عامر الأنصاري الأسواني المولود بأسوان عام ٧٦٧هـ، نسبه الآخر إلى علاء الدين الوادعي في آخر ترجمة عمر بن الخطاب الله (وذكرا أنه قاله على لسان صديق له هام بغلام مليح في إحدى أذنيه لؤلؤة)، وقد روياه على النحو الآتي مع اختلاف يسير:

كَ مْ قُلْ تُ لِّ مَ الْقَمَ لِي مُقَرْطَ قُ يَحْكِ فِي القَمَ لِ عَلَمَ اللَّهُ مُ اللَّهُ مُ اللَّهُ اللَّاللَّ اللَّهُ اللَّا اللّهُ اللَّالِمُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللل

فلعل هذه العادة نقلت في العرب، فعمل بها موالي بشار في أذن بشار.

أهل بشار:

أم بشار رومية كانت أمّة لرجل في الأَزد، زوجتها بردًا مولاتُه خيرةُ القُشيرية، وقد قال بشار:

وَقْيصَ لُ خَ اللهِ إِذَا عَ لَدْتُ يَوْمً انسَبِي (١)

قيل: إن مولى أم بشار الأزديَّ لَهَا ولدت بشارًا أمُّه أعطاها الأزديُّ في صداقٍ ساقه لامرأة من بني عُقيل تزوجها الأزدي، فأعتقت العقيليةُ بشارًا لكونه أعمى (٢). ووقع في هجاء هجاه به حمادٌ في الأغاني ما يدل على أن اسم أمِّ بشار غزالة (٣). وكان

(۱) ديوان بشار بن برد، ج ۱/۱، ص ٣٨٩. والبيت من قصيدة من مجزوء الكامل يفتخر فيها بشار بالفرس ويذكر نصرهم لبني العباس. ومما جاء في هاته ستْرًا لما فيها من شعوبية قوله:

- (٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٢ (نشرة الحسين).
- (٣) المرجع نفسه، ج١٤، ص٣٤٦-٣٤٥؛ وكذلك الجاحظ: كتاب الحيوان، ج١، ص٣٥٤ وج٤، ص٤٥٣ وج٤، ص٤٥٣ وج٤، ص٤٥٣ و

ابن العهاد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (بيروت/دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٤-١٤١٤هـ)، ج٨، ص٢٧٦ (وفيه «مقرطق» عوض «مقرط»)؛ السخاوي، شمس الدين محمد عبد الرحمن: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١)، ج٦، ص٣٩٠؛ الصفدي: كتاب الوافي بالوفيات، ج٢٢، ص٢٢٨ (وفيه «قد» عوض «كم»)؛ ديوان ابن الوردي، تحقيق أحمد فوزي الهيب (كويت: دار القلم، ط١، كال ١٩٨٦)، ص٨٤ (الملحق: وفيه «مقرطق» عوض «مقرط»، و«هذا» بدل «قلت»، ويبدو أن المحقق اعتمد على رواية ابن العهاد مع بعض التغيير).

له أخوان، يسمى أحدهما بِشْرًا، والآخر بُشيرًا، وكانا قصَّابَين، وكان بشار بارًّا بها^(۱). وذكر والذي حققه الجاحظ في «البيان والتبيين» أنها أخواه لأمه، لا لأبيه (^{۲)}. وذكر الجاحظ في «كتاب الحيوان» أن أخويه أحدُهما حنفيٌّ والآخر سَدوسي، وبشارًا عُقيلي، أي: بالولاء جميعهم، وذكر كلامًا لأخيه بِشر يؤذن بأنه كان عربيَّ الفصاحة (۳).

قلت: وقد مدح بشارٌ أحدَ أخويه بقصيدة، وذكر فيها أنه كفاه عن التكسب بالشعر والتعرض للملوك^(١). قالوا: وكان أخوا بشار مَتُوفَين^(٥) أيضًا: أحدُهما أعرج، والآخر ناقص اليد. وقد قال حماد عجرد في بشار وأخويه:

لَقَدْ وَلَدَتْ أَمُّ الأُكَيْمِ فِ أَعْرَجُ اللهِ وَآخَرَ مَقْطُوعَ القَفَا نَاقِصَ العَضُدُ (٢) وقال صفوان الأنصاري يخاطب أمَّ بشار:

وَلَدْتِ خُلْدًا وَذَيْخًا فِي تشتُّمِهِ وَبَعْدَهُ خُرِزًا يَشْتَدُّ فِي العَضْدُ

⁼ زَحَرَتْ كَ مِ نَ جُحْ رِ اسْ تِهَا فِي الحُصَّ خَارِثَ تَ غَزَالَ فَي الحُصَّ خَارِثَ تَ غَزَالَ فَ وَمعنى زحرته: ولدته، والحش بفتح الحاء وضمها: البستان، والنخل المجتمع.

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٩٠ (نشرة الحسين).

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٩. قال أبو عثمان الجاحظ: «وكانوا ثلاثةً مختلفي الآباء والأم واحدة، وكلهم وُلد زَمِناً.»

⁽٣) قال الجاحظ: «وقال بشرٌ أخو بشار -وكانوا إخوةً ثلاثة لأم، واحد حنفي، وواحد سدوسي، وبشار عقيلي، وإنها نزل في بني سدوس لسبب أخيه- وقد كان قيل لأخيه: لو خيرك الله أن تكون شيئًا من الحيوان أيَّ شيء كنت تتمنى أن تكون؟ قال: عقاب. قيل: ولم تمنيت ذلك؟ قال: لأنها تبيتُ حيث لا ينالهًا سبعٌ ذو أربع، وتحيد عنها سباعُ الطير.» كتاب الحيوان، ج٧، ص٣٧.

⁽٤) تجدها في ورقة ٧٢ من الديوان. - المصنف. ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٣٢١-٣٢٢.

⁽٥) أي: مصابين بآفة.

⁽٦) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٩. (البيت من الطويل).

ثَلاَثَةٌ مِنْ ثَلَاثٍ فُرِّقُوا فِرَقًا فَاعْرِفْ بِذَلِكَ عِرْقَ الْحَالِ مِنْ وَلَـدْ(١)

وزوجةُ بشار آسْمُها أُمامة، كذا وقع في شعرِ هجاه به حماد عجرد في ترجمة حماد من الأغاني^(۲). وولد لبشار ابنٌ اسمه محمد توفي صغيرًا، وجزع عليه جزعًا شديدًا، ورثاه بقصيدة في ورقة ٥٥^(٣). ويظهر أن بشارًا لم يترك عقبًا، أو انقطع عقبُه قريبًا من وفاته؛ لأن طاهر بن الحسين لما دخل العراق سأل: «هل بقي من ولد بشار أحد؟ فقالوا (له): لا»، وكان همَّ أن يصِلَهم (٤). ووُلدت له بنت، وماتت فرثاها (٥).

(۱) المرجع نفسه، والبيتان من البسيط. والخلد ضرب من الجرذان يولد أعمى. والذيخ ذكر الضّباع، وهو أعرج. والخزر ذكر الأرنب، وهو قصير اليدين سريع العدو بحيث لا يلحقه الكلب في الصَّعُد. وتفسير هذه الكلمات للجاحظ، وقد ساقه المصنف في متن الكلام، ورأينا وضعه في الحاشية أولى. وصفوان بن صفوان الأنصاري ذكره الجاحظ في «البيان والتبيين» أكثر من خمس مرات وروى له شعرًا، كما ذكره ثلاث مرات في كتاب الحيوان، وقال عنه في موضعين (ج٧، ص٢٧ و١٤): «وكان من رواة داود بن يزيد»، و«وكان عند داود بن يزيد بالمولتان». هذا ولم أعثر له ترجمة مع طول التفتيش، كما أن العلامة عبدالسلام هارون – عليه رحمة الله – لم يترجم له.

(٢) ذكر الأصفهاني عن أبي معاذ النميري أن بشارًا ولد له ابنٌ فقال فيه حماد:

سَــــائِلْ أُمَامَـــةَ يــــابْنَ بُــرْ و مَــنْ أَبُــو هَـــذَا الغُـــلاَمِ

كتاب الأغاني، ج ١٤، ص ٣٦٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج ٥/ ١٤، ص ٤٦٤ (نشرة الحسين).

أما البيت الذي ذكر فيه بشار اسم ابنه فهو:

كَالَّيْ غَرِيبٌ بَعْدَ مَوْتِ مُحَمَّدٍ وَمَسا الْمَوْتُ فِينَسا بَعْدَهُ بِغَرِيبِ ديوان بشار بن برد، ج 1/ ١، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٤) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٨٤ (نشرة الحسين).

(٥) ومما قاله فيها:

يا بِنْتَ مَنْ لَمَ يَكُ يَهُوى بِنَّا حَتَّى حَلَلْتِ فِي الحَشَى وَحَتَّى لأَنْتِ خَيْرٌ مِنْ غُلِلْمٍ بَتَّا

مَا كُنْتِ إِلاَّ خُسَا أَوْسِتًا فَتَتِّ قَلْبِي مِنْ جُوى فَانْفَتَا يُصْبِحُ سَكْرَانَ وَيُمْسِي بَهْتا = وقالوا في صفة جنازته: إنها لم يسر وراءها «أحد إلا أمة له سوداء سندية.» (1) وفي الموشح للمرزباني في ترجمة العباس بن الأحنف عن عمر بن شَبَّة قال: «رآني محمد بن بشار بن برد، وأنا أكتب شعر العباس بن الأحنف (٢)، وكنت أقرأ عليه شعر أبيه، فقال: والله لا أقرأتك شعر أبي وأنت تكتب هذا» (٣). فدل على أنه كان له ولدٌ عاش بعده، فلعله تركه صغيرًا وشب، ثم مات ولم يخلف عقبًا؛ لأن العباس بن الأحنف نشأ بعد بشار.

مولده ونشأته ووفاته:

ولد بشار بالبصرة، وكان مولده سنة ست وتسعين تقريباً. ونشأ بالبصرة واشتهر شعرُه فيها، وسكن حرّان مدة. وتنقل في البلاد مدة، ثم رجع إلى البصرة،

⁼ ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤، ص٣٥-٣٦؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٢٩-٢٣٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين). وبت: انقطع عن العمل، ومنه قولهم: سكران بات، أي منقطع عن العمل بالسكر. ويقال أيضًا: بت الرجل يبت بتوتًا، هزل فلم يقدر على القيام. والبهت: الدهش والتحير أو التعب، واستعمالُ المصدر هنا مكانَ اسم الفاعل للمبالغة في الوصف. (من حاشية محقق كتاب الأغاني، نشرة القاهرة).

⁽١) المصدر نفسه، ص٢٤٨.

⁽۲) هو أبو الفضل العباس بن الأحنف بن الأسود الحنفي، شاعر رقيق الغزل. قال عنه البحتري: إنه أغزل الناس. أصله من بني حنيفة، ولكن أهله كانوا يقيمون بالبصرة. نشأ في بغداد وفيها اشتهر. اتصل بهارون الرشيد ونال عنده حظوة. خالف الشعراء في طريقتهم فلم يتكسب بالشعر، وكان أكثرُ شعره في الغزل والنسيب والوصف، ولم يتجاوز ذلك إلى المديح والهجاء. وفي ذلك يقول الجاحظ فيها رواه عنه ابن أخته يموت بن المزرع: «لولا أنَّ العباس بن الأحنف أحذقُ الناس وأشعرُهم وأوسُعهم كلامًا وخاطرًا، ما قدر أن يَكثرُ شِعرُه في مذهب واحد لا يجاوزه؛ لأنه لا يهجو، ولا يمدح، ولا يتكسب ولا يتصرف. وما نعلم شاعرًا لزم فنًا واحدًا فأحسن فيه وأكثر.» ويقول: «ولقد شهدتهم (يعني رواة الشعر) وما هم على شيء أحرصُ منهم على نسيب العباس بن ويقول: «ولقد شهدتهم (يعني رواة الشعر) وما هم على شيء أحرصُ منهم على نسيب العباس بن بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب.» البيان والتبين، ج٢/٤، ص١٤ وانظر كذلك: الأصفهاني: بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب.» البيان والتبين، ج٣/٤، ص١٤ و١٠ كتاب الأغاني، ج٨، ص٢٦٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/٨، ص٢٦٤ -٤٨٤ (نشرة الحسين).

كما سيأتي، ثم سكن بغداد. وتوُفِي في بغداد سنة سبع، وقيل: ثمان وستين ومائة، على ما حققه الخطيب في تاريخ بغداد (١). وقيل: سنة ست وستين ومائة؛ قاله ابن الأثير في الكامل، ولا يصح (٢).

وشاخ حتى ابيضٌ رأسُه ولحيته، قيل: نيف على التسعين (بتقديم التاء) وقيل على السبعين (بتقديم السين)، والأول تحريف من قلم الناسخ. ثم لا شك أن بشارًا حين تُوُفِّي تجاوز السبعين، يشهد لذلك قولُه في قصيدته التي طالعها: «أباهلَ إنِّي للحروب عدَادُ»، وهي في هجاء أبي هشام الباهلي، فقال فيها:

وَحَسْبُكَ أَنِّي مُنْذُ سِتِّين حِجَّةٍ أَكِيدُ عَفَاريتَ العِدَا وأُكَادُ (٣)

فلا شك أن يكون ابتداء كيده بعد بلوغ عشر سنين. ومهاجاته لأبي هشام الباهلي كانت في عصر المهدي العباسي، كما يدل عليه قولُه في قصيدته التي هجا بها أبا هشام الباهلي التي طالعها: «أباهلَ إنِّي حِينَ لاَحَ قَتِيرِي»؛ إذ يقول في إعراضه عن فُحش القول:

فَقُلْتُ مَعَاذَ الله لَسْتُ بِفَاعِلٍ خَهَانِي أَمِيرُ الْوُمِنِينَ أَمِيرِي (٤)

ومعروفٌ أن الذي نهاه هو المهدي. ومما يزيد تحديدَ عمر بشار ضبطًا أنه مدحَ المهدي سنة ثلاث من خلافته -أعني سنة إحدى ومائة- بالقصيدة التي قال فيها (على رواية الأغاني):

وأَخْرَجَنِي مِنْ وِزْرِ خَمْسِينَ حِجَّةٍ فَتَّى هَاشِمِيٌّ يَقْشَعِرُّ مِنَ الـوِزْرِ (٥)

⁽١) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٦١٧.

⁽٢) ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٥٤.

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص١٠٢ (والقصيدة من بحر الطويل).

⁽٤) ديوان بشار بن برد، + 7/7، - 17/8 (والقصيدة من بحر الطويل).

⁽٥) الموجود في الديوان «من وزر سبعين حجة»، ورواية الأصفهاني أصح، ويعضدها البيت الذي من القصيدة الدالية. - المصنف. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص ٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ =

ولا شكَّ أنه يعتبر في الوزر من وقت تكليفه وبلوغه مبلغ الرجال، فنأخذ خسًا وستين سنة من قبل سنة ١٦١ه، فيكون مولد بشار سنة ست وتسعين أو خس وتسعين أو سبع وتسعين، وسنذكر سببَ وفاته، وصفة قتله.

صفته:

كان بشارٌ ضخمًا، عظيم الخَلق، مفرط الطول، عظيم الوجه، أعمى، أكمه، جاحظ العينين قد تغشاهما لحمٌ أحمر، فكان قبيحَ العمى مجدورَ الوجه. وقد ضُرب المثلُ بقباحة عينه، فقالوا: «كعين بشار بن برد»، ذكره الثعالبي في ثهار القلوب، قال: «وفي عين بشار يقول مخلد بن علي السلامي، وهو يهجو إبراهيم بن المدَبِّر ويدعو عليه:

رأَيْتُكُ لا تُحُب السودَّ إلا إذا ما كان مِنْ عصَب وجِلْدِ أَيْتُكُ عَنْ بَشَار بنِ بُرْدِ (١) أرانِي اللهُ وجهَ كَ جَاحِظِيَّا وعَيْنَ كَ عَيْنَ بَشَار بنِ بُرْدِ (١)

وكان قد ولد أعمى، فهو أكمه. وفي ذلك قال:

فَجِئْتُ عَجِيبَ الظَّنِّ لِلْعِلْمِ مَوْئِلاً لِقَلْبٍ إِذَا مَا ضَيَّعَ النَّاسُ حَصَّلاً(٢) عَمِيتُ جَنِينًا وَاللَّكَاءُ مِنَ العَمَى وَعَاضَ ضِياءُ العَيْنِ لِلْعِلْم رَافِدًا

⁼ الأغاني، ج١/٣، ص٦٩٩ (نشرة الحسين). ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٤٨. أما البيت الذي أشار إليه المصنف فلعله الذي جاء فيه قول بشار: «مُنْذُ سِتِّين حِجَّةٍ» من القصيدة التي قالها بشار في هجاء أبي هشام الباهلي.

 ⁽١) الثعالبي: ثهار القلوب، ص٢٢٤. وصدر البيت الثاني على غير ما ذكر المصنف، ونصه: «أراني اللهُ عِزَّكَ في انْحِناءٍ».

⁽٢) الأصفهاني: في كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٦ (نشرة الحسين). الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٦١٦. وللبيتين ثالث يصف فيه بشار شعره فيقول:

وَشِعْرِ كَنَوْرِ السَرَّوْضِ لاَءَمْتُ بَيْنَهُ بِقَوْلٍ إِذَا مَسا أَحْدَزَنَ الشِّعْرُ أَسْهَالاً ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٥٨.

وكان إذا أراد أن يُنشد شعرًا صفق بيديه، وتنحنح وبصق عن يمينه وعن شهاله، ثم ينشد. قال الجرجاني في كتاب «الكنايات» عن أبي عبيدة: «كان بشار إذا أراد الشعر نفث» (۱)، وقال أُبان بن عبدالحميد: «حضرتُ بشارًا يومًا في دهليزه كأنه جبل نفخ فيه الروح» (۲). ووصف بشارٌ لحِية نفسه، فقال على لسان جارية:

يُلْصِ قُ بِي لِحْيَةً لَـ هُ خَشُنت ذَاتَ سَوَادٍ كَأَنَّهَا الإِبَرُ (٣)

(٢) لم أجد هذا الكلام المنسوب لأبان بن عبدالحميد اللاحقي، ولكن أورد الأصفهاني حكايةً في المعنى نفسه عن علي بن الصباح عن بعض الكوفيين قال: «مررت ببشار وهو متبطّع في دهليزه كأنه جاموس، فقلت له: يا أبا معاذ، من القائل:

في حُلَّت ي جِسْمُ فَتَ عَى نَاحِلِ لَوْ هَبَّتِ السَرِّيحُ بِهَ طَاحَا قَالَ: أَنا؛ قلت: فيا حملك على هذا الكذب؟ والله إني لأرى أن لو بعث الله الرياحَ التي أهلك بها الأمم الخالية ما حركتك من موضعك. فقال بشار: من أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة؛ فقال: يا أهل الكوفة لا تدَعُون ثقلكم ومقتكم على كل حال!» كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٤-٢١٥ (نشرة الحسين).

(٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص١٥٥. والبيت من قصيدة تشتمل على ستة وعشرين بيتًا من بحر المنسرح، قالها في وصف «تغريره ببنت غريرة، وحيرتها فيها تعتلُّ بها لأهلها لما أبقى لها في جسدها من أثر، وقد وصف فيها حال المخلَّقين. «المصدر نفسه، ص١٥٣ (حاشية محقق الديوان وشارحه). الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٧٣ (نشرة الحسين). وطالع القصيدة:

قَدْ لاَمَنْ يِ فِي خَلِيلَةِ يِ عُمَرُ وَاللَّوْمُ فِي غَدِّرُ كُنْهِ فِي عَدَّرُ لَكُنْهِ فِي غَدَّرُ الأصفهاني في ترجمة مطيع بن إياس - وقد نسب إليه ستة أبيات من أول هذه القصيدة ووسطها - أن عمر هذا هو عمر بن سعيد، وأنه كان صديقًا لمطيع، وذكر أن عمر عاتب مطيعًا =

⁽۱) قال الجرجاني: «حكى أبو عبيدة قال: كنت أقود بشارًا فمررنا على باهلة، فسلم فلم يردّوا، فالتفت إليَّ وقال: من فيهم؟ قلت: عمرو الظالمي، فنفث، وكان إذا أراد الشعر نفث...» الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن بن محمد: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء، ويليه كتاب التعريض والكناية لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ٥٠٤/ ١٩٨٤)، ص٠٢. وقريبٌ من هذا ما ذكره الأصفهاني عن الأصمعي قال: «وكان إذا أراد أن ينشد صفق بيديه وتنحنح، وبصق عن يمينه وشهاله، ثم يُنشد فيأتي بالعجب.» كتاب الأغاني، ينه ص١٤١ وكذلك ص٥٤٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢١ (نشرة الحسين).

عمى بشار:

بشار في عداد شعراء كثيرين أُصيبوا بالعمى، وأولُ شعراء التاريخ في العميان الشاعر اليوناني هوميروس صاحب أناشيد الإلياذة والأوديسة. ومن الشعراء العميان في الجاهلية معن بن أوس.

ومن الشعراء العميان في الإسلام حسان بن ثابت، وأبو العباس الأعمى السائب المكي، وصالح بن عبد القدوس، وأبو العيناء محمد بن قاسم، والمؤمّل، وأبو العلاء المعري، وابن العلاف الحسن النَّهْرواني، والرَّقِّي أبو شَبَانَة (۱) ربيعة بن ثابت، وسعادة الحمصي واسمه سعيد، وسليان بن مسلم بن الوليد ابن صريع الغواني، وقال الجاحظ في كتاب الحيوان: «وكان أخا مسلم بن الوليد الأنصاري» (۲)، وابن الموصلايا العلاء بن الحسن البغدادي (۳)، وموفق الدين مظفر المصري، وسبط وابن الموصلايا العلاء بن الحسن البغدادي (۱)، وموفق الدين مظفر المصري، وسبط التعاويذي محمد، والعكود على بن جبلة، وأبو الزهر ثابت الهجّاء، ومحمد بن خلصة النحوي الشاعر، وأبو بكر الأشعردي محمد بن عبدالعزيز، والصّر صَري

في أمر قينة كان يهواها حتى اشتهر بها، وأنه قال له: «إن قومك يشكونك ويقولون: إنك تفضحهم بشهرتك بهذه المرأة، وقد لحقهم العيب والعار من أجلها»، فقال مطبع الأبيات المشار إليها. وقد جاء آخر البيت في هذه الرواية بلفظ «ضجر» بدل «قدر». كتاب الأغاني، ج١٣، ص٢٨٦ (نشرة المسين).

⁽۱) جاء عند البغدادي: أبو أسامة بدل «أبو شبانة»، وهو ربيعة بن ثابت. البغدادي، عبدالقادر بن عمر: خزانة الأدب، ج٦، ص٢٧٧ وما بعدها وكذلك ج١٣ (الفهارس: فهرس الأعلام)، ص٢١٧.

⁽٢) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٤، ص١٩٥.

⁽٣) هو العلاء بن الحسن بن وهب البغدادي ابن الموصلايا (١٠٢١/٤١٢ – ١٠٢١/٩٩)، منشئ دار الخلافة. كان نصرانيًّا وأسلم على يدي المقتدي بالله. خدم الخلفاء خُسًّا وستين سنة، واستنيب في الوزارة مدة، وكفّ بصره في أواخرعمره. له رسائل وأشعار مدونة. وقد حقق رسائله عصام مصطفى عبدالهادي عقله، وصدرت سنة ٢٠٠٣ عن مركز زايد للتراث والتاريخ بمدينة العين بعنوان «رسائل أمين الدولة ابن الموصلايا».

يحيى البغدادي، وهمام بن غانم (١) السعدي البغدادي، وكان مجدورَ الوجه مثل بشار، وشافع بن علي العسقلاني ثم المصري.

ومن المغاربة الأُعَيني التُّطيلي أحمد الإشبيلي، وابن البقال عبد العزيز الخشني القيرواني، ومحمد بن جابر الأندلسي، وعلي بن عبدالغني الحصري القيرواني، وابن الخواض القيرواني.

وكان بشار يَعُد للعمى محاسن منها ما ذكرناه آنفًا، ويأتي بعضُها في ذكر مُلحه (٢).

ومن اللطائف ما في الأغاني في ترجمة أبي زكار الأعمى، عن حماد بن إسحاق، قال: «غَنَّى عَلَويه يومًا بحضرة أبي، فقال أبي: مَه! هذا الصوت معروف في العمى، الشعر لبشار الأعمى، والغناء لأبي زكار الأعمى»، وأول الصوت: «عميت أمري» (٣). ومع أن بشارًا كان أعمى، فإنه لم يكن يأتي في شعره بها يناسب العمى، فإذا قرأتَ شعرَه لم تشعر بأنه أعمى، وذلك من فرط دقة علمه ووصفه للأشياء، إلا قوله في ورقة ١٧٨:

وَعَسِيَرَنِي الأَعْدَاءُ وَالعَيْبُ فَسِهِمُ وَلَسَسَ بِعَادٍ أَنْ يُقَالَ ضَرِيرُ وَعَلَيْ اللَّعْدِيرُ وَعَ وَالتُقَدِي فَاللَّهُ عَمَى العَيْنَيْنِ لَسَسْ يَضِيرُ وَأَدُّ اللَّهُ عَمَى العَيْنَيْنِ لَسَسْ يَضِيرُ وَأَدُّ اللَّهُ عَمَى العَيْنَيْنِ لَسَسْ يَضِيرُ وَأَيْ إِنَّا إِلَى تِلْسَانَ العَمَى أَجْرًا وَعُصْمَةً وَالتَّقَدِيرُ وَإِنِّي إِلَى تِلْسَانَ العَمَى أَجْرًا وَعُصْمَةً وَالتَّوْمِينَ اللَّهُ اللْهُ اللَّهُ اللَّلِي اللَّهُ اللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُعْمِينَ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللِّهُ اللَّهُ اللْمُعُلِمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُعْلِمُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ الْمُعْلِمُ اللْمُعِلَى الْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ الْمُلْمُ ا

الوطواط، أبو إسحاق برهان الدين الكتبي: غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٤٢٩ / ٢٠٠٨)، ص٢٤٤. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٦٥ (الملحقات).

⁽۱) جاء عند الصفدي همام بن غالب بدل غانم. الصفدي، صلاح الدين بن أيبك: نكت الهميان في نكت العميان في نكت العميان (القاهرة: المطبعة الجمالية بمصر، ١٣٢٩/ ١٩١١)، ص٣٠٥.

⁽٢) ومما قاله بشار في محاسن العمى:

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٧، ص٢١٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/ ٧، ص١٦٦ (نشرة الحسين). «غَنَّى علويه يومًا بحضرة أبي، فقال أبي: مه! هذا الصوت معرقٌ في العمى. الشعر لبشار الأعمى، والغناء لأبي زكار الأعمى، وأول الصوت: عميت أمري». وفيه «معرقٌ» بدل «معروف».

فَاتَيْتُهُنَّ مَعَ الْجَرِيِّ يَقُودُنِي طَرِبًا وَيَالَكَ قَائِدًا وَمَقُودَا(١)

لباسه:

كان يلبس قميصًا وجبة، ويجعل لهما جُرُبّانين في وجه الصدر النحر، أي جيبين، ويجعل الجيبين واسعين، ويجعل للجيبين لِبْنتَين، أي: رقعتين من القماش واللون^(۲)، ويشد اللبنتين بأزرار، فإذا أراد أن ينزع القميص أو الجبة أطلق الأزرار، فيسقط القميص أو الجبة على الأرض، ولا ينزع قميصه من جهة رأسه قط، كذا في البيان للجاحظ^(۳). قال في الأغاني: «وكان لبشار أخوان [يقال لأحدهما: بِشر، وللآخر: بُشير، وكانا قصابَيْن]، وكان بازًا بهما»، «وكان إخوته يستعيرون ثيابه فيوسخونها وينتنون ريجها، فاتخذ قميصًا له جيبان وحلف ألاً يعيرهم ثوبًا من ثيابه، فكانوا يأخذونها بغير إذنه، فإذا دعا بثوبه فلبسه فأنكر رائحته، فيقول إذا وجد رائحة كريهة من ثوبه: أينها أتوَجَّهُ أَلْقَ سَعْداً. فإذا أعياه الأمر، خرج إلى الناس في تلك الثياب على نَتْنها ووسَخها، فيقال له: ما هذا يا أبا معاذ؟ فيقول: هذه ثمرة صلة الرحم!» (3)

خلق بشار:

كان بشارٌ سيّئ الخلق، سريعَ الغضب، سريعَ الهجاء، متجاهرًا بالسكر، مفتخرًا بالزنَى، وكان من خلقه محبة اللذات والتنعم. وقد عرفه الناس بذلك، ولذلك قال في ورقة ١٨٢:

دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص۲۳۱.

⁽٢) اللبنة بكسر اللام وسكون الموحدة: الرقعة، وقولهم: من القهاش واللون، أي من قهاش القميص ولونه.

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج٢/ ٣، ص٧٥.

⁽٤) كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٩٠ (نشرة الحسين). وقد سقنا كلام الأصفهاني كما هو دون إصلاح ما يبدو فيه من أخطاء واضحة.

لَيْسَ النَّعِيمُ وَإِنْ كُنَّا نُزَنَّ بِهِ إِلاَّ نَعِيمَ سُهَيْلٍ ثُمَّ حَسَادِ (١)

[وكان] قوي الرد على من خالفه، كثير المحادثة، كثير فلتات اللسان. وكان بذيء اللسان، شديد الأذى. قال الخطيب في «تاريخ بغداد» عن أبي عبيدة: «كان بشار يقول الشعر وهو صغير، وكان لا يزال قومٌ يشكونه إلى أبيه، فيضربه، حتى رقّ عليه من كثرة ما يضربه.»(٢)

ويظهر من أخباره الآتية أنه كان شجاع القلب، قليل الاكتراث بالمخاطر، قويّاً في الثبات على رأيه، وكان نزَّاعًا إلى العصيان والثورة. قال في الأغاني: كان يُفسد موالي العرب عليهم، ويدعوهم إلى الانتفاء منهم، ويرغبهم في الرجوع إلى أصولهم وتركِ الولاء. وقد ذكروا من شعره قولَه يريد نفسه، أو يخاطب بعضَ الموالي:

مَوْلَى العُرَيْبِ فُجُدْ بِفَضْلِكَ وَافْخَرِ أَهْلِ العُرَيْبِ فُجُدْ بِفَضْلِكَ وَافْخَرِ أَهْلِ الفَعَالِ وَمِنْ قُرَيْشِ المَعْشَرِ] شُبْحَانَ مَوْلاكَ الأَجَلِ الأَكْبَرِ (٣)

أَصْبَحْتَ مَوْلَى ذِي الجَلاَلِ وَبَعْضُهُمْ [مَـوْلاَكَ أَكْرمُ مِنْ تَمِيمٍ كُلِّهَا فَارْجِعْ إِلَى مَـوْلاَكَ غَـيْرَ مُـدَافَعٍ

⁽١) هذا البيت هو الأول من أبيات أربعة من بحر البسيط. ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٦٠.

⁽٢) وفيها حكاه أبو عبيدة شيءٌ من طرافة تجعل من المناسب سوق الحكاية كاملة، قال: «كان بشار يقول الشعر وهو صغير، وكان لا يزال قومٌ يشكونه إلى أبيه، فيضر به، حتى رقّ عليه من كثرة ما يضربه. وكانت أمه تخاصمه في ذلك، فكان أبوه يقول لها: قولي له يكف لسانه عن الناس. فلما طال ذلك عليه، قال ذات ليلة: يا أبت لم تضربني كلما شكوني إليك؟ قال: فما العمل؟ قال: احتج عليهم بقول الله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلاعَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاعَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ [الفتح:١٧]. فجاؤوه يومًا فقال لهم هذا القول، فقالوا: فقه برد أضرٌ علينا من شعر بشار.» الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٢١١.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٤ (نشرة الخسين). وقد ساق المصنف كلام الأصفهاني بمعناه لا بلفظه. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٧٥-٧٦.

بداهم جوابه وملحه:

جلس يومًا عند المهدي أمير المؤمنين ومعه أبو دُلامة، فافتخر بشار بحب النساء إياه، فقال أبو دُلامة: «كلا! لوجهُك أقبحُ من ذلك ووجهي مع وجهك»، فقال بشار: «كلا! والله ما رأيتُ رجلاً أصدقَ على نفسِه وأكذبَ على جليسه منك.»(١)

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٣٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٣ (نشرة الحسين).

⁽۲) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/١ ص٢٥٦-٢٥٧ (نشرة الحسين). ما بين الحاصرتين زيادة من «كتاب الأغاني» لم يوردها المصنف، وما بين القوسين زيادة من المصنف. ومن طرائفه أيضًا ما رواه حماد بن إسحاق عن أبيه قال: «دخل يزيد بن منصور الحميري على المهدي، وبشارٌ بين يديه يُنشده قصيدة امتدحه بها. فلما فرغ منها أقبل عليه يزيد بن منصور الحميري، وكانت فيه غفلة، فقال له: يا شيخُ، ما صناعتك؟ فقال [بشار]: أثقُبُ اللؤلُوء فضحك المهدي ثم قال لبشار: أُعزُبْ ويلك، أتتنادر على خالي! فقال له [بشار]: وماذا أصنع به! يرى شيخًا أعمى يُنشد الخليفة شِعرًا ويسأله عن صناعته!» المصدر نفسه، ص١٥٩.

ومدح المهدي بقصيدة فلم يُجزه، فقيل له: «إنه لم يستجد شعرك، فقال: والله لقد قلتُ شعرًا لو قيل في الدهر لم يُخْشَ صَرْفُه على أحد، ولكنا نكذِبُ في القول فنُكذَبُ في الأمل.»(١)

وقال له أبان بن عبدالحميد: «يا أبا معاذ، أنت القائل:

إِنَّ فِي بُــرْدَيَّ جِسْمًا نَـاحِلاً لَـوْ تَوَكَّانِ عَلَيْهِ لانْهَـدَمْ (٢) وأنت القائل:

فِي حُلّت عِ جِسْمُ فَتَّى نَاحِلِ لَوْ هَبَّتِ الرّيحُ بِ وَاحَا

قال: نعم، قال: فها حملك على هذا الكذب؟ والله إنّي لأرى لو أن الله بعث الرياحَ التي أهلك بها الأممَ الخاليةَ ما حرّكتْك من موضعك! ولكنْ ما سلب الله سراجَيْ أحدٍ إلا عوّضه الله منهها ذكاء قلب أو شجا صوت، فها الذي عوضك الله منهها؟ فقال بشار: عدم النظر إلى ابن فاعلة مثلك منذ أربعين سنة!»(٣)

⁽١) المصدر نفسه، ص٢١٦؛ وانظر كذلك ص٠٤٢.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٨.

⁽٣) من مجموعة عتيقة أظنها لأبي القاسم الأصفهاني بخزانة جامع الزيتونة، عدد ٤٥١٦. - المصنف. والأصفهاني هو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصفهاني، وهو غير الراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني. له كتاب «الحجة في بيان المحجة» و«الواضح في مشكلات شعر المتنبي»، وله يُنسب كتاب «درة التنزيل وغرة التأويل» في التفسير الذي ينسب كذلك للراغب الأصفهاني وللخطيب الإسكافي. وذكر أبو الفرج الأصفهاني رواية قريبة من هذه نسبها إلى بعض الكوفيين. كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٥-٢١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٣٥-٦٦ الكوفيين. وذكر القالي في ذيل أماليه أن رجلاً قال لبشار: «إنه لم يذهب بصرُ رجل إلا عُوض من بصره شيئًا، فها عوضت أنت من بصرك؟ قال: أن لا أراك فأموت غيًّا.» كتاب الأمالي، ص٣٥٥.

وكان بشارٌ يعطي أبا الشَّمَقْمَق^(۱) الشاعر مائتي درهم كلَّ سنة، فقال له أبو الشمقمق في بعض السنوات: أين الجِزْية؟ فقال: أَوَ جزية هي؟ قال: نعم، قال بشار: أنت أفصحُ مني وأعلم بمثالب الناس؟ قال: لا، فلِمَ أُعْطِيك؟ قال: لئلا أهْجُوَك، قال: إن هجوتني هجوتُك، فقال أبو الشَّمَقْمَق:

إنِّي إِذَا مَا شَاعِرٌ هَجَانِيَهُ وَلَجَّ فِي القَوْلِ لَهُ لِسَانِيَهُ أَنْ إِذَا مَا شَاعِرٌ هَجَانِيَهُ وَلَجَّ فِي القَوْلِ لَهُ لِسَانِيَهُ أَذْ خَلْتُهُ فِي أَسْتِ أُمِّهِ عَلاَنِيَهُ بَشَّارُ يَا بَشَّارُ يَا بَشَّارُ اللَّهُ الرُّ

فوثب بشارٌ ووضع يده على فم أبي الشَّمَقْمَق، ولم يتركه ينطق ببقية البيت؛ لأنه علم أنه سيقول: «يا ابن الزانية»(٢).

واستصنع بشارٌ قباء عند خياطٍ أعور، فلما أتاه به قال الخياط: «يا أبا معاذ هذا القباء لا تدري: أقباء هو أم دُوَاج؟ فقال بشار: لأقولنّ فيك بيتًا لا يدري سامعُه ألك دعوتُ أم عليك؟ وقال:

خَاطَ لِي عمرُ و قَبَا لَيْ تَ عَينَيْ فِ سَوَا قُبُاطَ لِي عمرُ و قَبَالَ يُسْ يُدُرى أَمَدِيحٌ أَمْ هِجَا؟»(٣)

وإن التعمق في اكتناه خُلق بشار يُنبئ بأنه كان مضطربَ النزعة، جارياً وراء ظِلال الدول والمذاهب، لا قرارَ له في شيء من ذلك، سعيًا وراء منفعته ووجاهته. ولم يكن ذلك بالذي يهز المتقلدين للشوكة والدولة، لعلمهم بأنه ليس مِّنْ يُحشى

⁽۱) هو أبو الشمقمق مروان بن محمد، ولد سنة ۱۱۲ / ۷۳۰ وتوُقِيَّ سنة ۲۰۰ / ۸۱۵. شاعر هجاء، بخاري الأصل، من موالي بني أمية. عاصر شعراء عدة وهجاهم، كبشار بن برد وأبي العتاهية وأبي نواس ومروان بن أبي حفصة وحماد عجرد. لقب بأبي الشمقمق لطوله، كان عظيم الأنف قبيح المنظر. عاش أبو الشمقمق في البصرة، وزار بغداد في أول خلافة هارون الرشيد.

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٤-١٩٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٨٦ (نشرة الحسين). الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ج٢، ص٧٦٦.

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات) ص١٤.

انْحرافُه ولا مِمَّنْ تَنفعُ عصبيتُه، وما هو إلا شعره يُسيِّر به حسن سمعة الممدوح. وذلك مما يكتفي به القائم بالدولة؛ لأن تأثيرَ الأقوال تأثير وقتي يحصل منه المقصود في وقت صدوره، فقد كان بشار من أنصار الدولة الأموية، وله مدائح في مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين، ثم مدح خلفاء العباسيين وعرض بالأمويين.

قالوا: لَــَا ثار إبراهيم بن عبدالله بن الحسن بن عليّ علَى المنصور مدحه بشار بقصيدة هجا فيها أبا جعفر المنصور، وهي التي طالعها:

أَبَا جَعْفَرٍ مَا طُولُ عَيْشٍ بِدَائِمِ وَلاَ سَالِمٌ عَالَمٌ قَلِيلٍ بِسَالِمُ وَلَا سَالِمٌ عَنْ مَضِيمٍ وَضَائِمِ (٢) فَلَسْتَ بِنَاجٍ مِنْ مَضِيمٍ وَضَائِمِ (٢) فَلَسْتَ بِنَاجٍ مِنْ مَضِيمٍ وَضَائِمِ (٢) وقال فيها في مدح إبراهيم [أبا مسلم الخراساني]:

مِنَ الفَاطِمِيِّنَ اللَّعَاةِ إِلَى الْهُدَى جِهَارًا وَمَنْ يَهْدِيك مِثْلُ ابْنِ فَاطِم! (٣)

فلم انتصرت جنودُ المنصور على إبراهيم في تلك السنة خاف بشار، فغَيَّر تلك القصيدة وجعلها مدحًا في المنصور وهجاء لأبي مسلم الخراساني، فصيّر أوله: «أبا

⁽۱) سلامة هي أم أبي جعفر المنصور، قال ابن حزم إنها «أم ولد بربرية، قيل نَفزية، وقيل صُنهاجية.» ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢)، ص٠٢.

⁽٢) في الديوان بتحقيق المصنف لا يأتي الثاني من هذين البيتين مباشرة بعد الأول (والمخاطب فيه أبو مسلم بدل أبي جعفر)، وإنها يفصل بينهما عشرة أبيات. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٩٥-١٩١.

⁽٣) المصدر نفسه، ص١٩٣. وقد أورد المصنف الأبيات في الديوان في صورتها المعدلة في مدح المنصور على النحو الآت:

مِ ــنَ الْهَاشـــمِيِّينَ الـــدُّعَاةِ إِلَى الْهُــدَى جِهَارًا وَمَـنْ يَهُدِيكَ مِثْلُ ابْـنِ هَاشِـمِ! ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٩٣. والبيت من قصيدة من خسة وعشرين بيتًا من بحر الطويل.

جعفر» «أبا مسلم»، وصير «يابن سلامة» «يابن وشيكة» وهو اسم أم أبي مسلم، وصير قوله: «مثل ابن فاطم» «مثل ابن هاشم» (۱).

وهكذا ذُكرت هذه القصة في كتب الأدب، وهي لا توافق تاريخ ظهور إبراهيم بن عبدالله بن الحسن ومقتل أبي مسلم، فإن أبا مسلم قتل سنة ١٣٧ه وظهور إبراهيم كان سنة ١٤٥ه بجهات البصرة. فالظاهر أن القصيدة وضعها حين ظهر محمد بن عبدالله بن الحسن، وظن بشار أنه يتم له الأمر، فلما رأى اختلال أمره أخفاها ثم غيرها قريبًا في نكبة أبي مسلم.

مجلس بشار:

كان لبشار في داره مجلسان: مجلس يجلس فيه بالغَداة يسميه «البَرَدان» (٢) ومجلس يجلس فيه بالعَشِيِّ اسمه: «الرقيق» (٣). وفي كتاب النزهة لحفيد وكيع بن خلف (٤) في الورقة ٤: حضر بشار مجلسًا فقال: «لا تجعلوا مجلسًنا هذا شعرًا كلّه، ولا غناءً كله، ولا حديثًا كله، ولكن تناهبوه، فإن العيش فرصة.»

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٦ -١٥٨ و٢١٣ -٢١٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٥٥ - ٢٥٦ (نشرة الحسين).

⁽٢) سهاه بموضع خارج بغداد يسمى البردان - بفتح الباء وفتح الراء. وقد عسكر به المهدي حين تجهز لغزو الروم سنة ١٦٣هـ - المصنف.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٦، ص١٦٩ و٢٤٢ و٢٤٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٦، ص ٦٦٣ و٨٤٧-٧٤٩ (نشرة الحسين).

⁽٤) كتاب نفيس في الصحبة والأصحاب، يوجد في خزانة كتبي بخط عتيق نسخ سنة ٦٣ هـ، ولم أقف على اسم مؤلفه، إلا أنه يقول: «حدثني جدي وكيع بن خلف.» - المصنف. وهو أبو محمد الحسن ابن علي بن وكيع التنيِّسي (نسبة إلى تنيس، قرية من قرى مصر)، توفي سنة ٣٩٣هـ. من مؤلفاته: «المنصف بين السارق والمسروق منه» (طبع سنة ١٩٩٤ بتحقيق عمر خليفة بن إدريس)، و«كتاب الإخوان» (وهو الذي أشار إليه المصنف)، و«نظم الدر والعقيان»، وكلاهما مخطوط.

اعتقاد بشار:

ليس البحثُ في اعتقاد بشار شديدَ الصلة بتعريف قيمة أدبه وشعره؛ فإن لدينا من بلغاء شعراء العربية مَنْ هو مشرك، وهم معظمُ شعراء الجاهلية، ومَنْ هو مؤمن، وهم معظمُ شعراء الإسلام، ومن هو متديِّنٌ بغير الإسلام كالأخطل والسموأل، ومنهم من شرب من الصفو والكدر كلبيد وحسان، وكل هؤلاء لا نجد لاعتقادهم أثرًا في رفعة شعرهم.

غير أن الناس قد عُنُوا في قرون الإسلام الأولَى بالخوض في عقائد أصحاب الشهرة ونحلهم ومذاهبهم، فأصبح هذا البحث من تكملة تراجم أولئك المشاهير. وبشار ممن أخذ بأوفر حظ من هذا الخوض منذ القدم؛ لأن لاعتقاده أثرًا في حياته، فكان حقًّا علينا أن نتابع الباحثين من رجال الأدب، فنشفع القول ببيان عقيدة بشار ومقدار إيهانه من الصلابة.

إذا أردنا استخراج عقد بشار من شعره لم نجد في شعره أثرًا من الدلالة على ما يكنه اعتقاده من إيهان أو إلحاد، كها لا نجد في شعر معظم الشعراء آثارًا على عقائدهم ونحلهم. ولولا أن الشرك كان عادةً من عادات العرب، انتظمت عليه أمورُهم، لما كان في شعر شعراء الجاهلية أثرٌ من آثار الشرك إلا نادرًا، بل إن الموجود في شعر بشار من جانب الاعتقاد هو ما يجري على عقائد المسلمين الخالصين.

وبالرغم مِمَّا أُلصق بشعر بشار من أبيات مصنوعةٍ قَصَد بها أعداؤه إلحاقَ الأذى به في حياته أو تبرير صَنيع الذين فتكوا به في مماته، فنحن مُلْجَؤُون حين البحث عن عَقْد بشار إلى اقتناص ذلك من مجموع ما يُؤْثَرُ عنه من الأقوال والنزعات وغيرها، عَلَى ما في معظمها من الرَّيب، وأنها -وإن كانت قد أُلصقت به - لا تُشبه نظمَ شعره.

كان الرميُ بالزندقة والإلحاد قد طلع قرنُه من أثناء القرن الأول الإسلامي، ثم بلغ أشده في العصر الذي عاش فيه بشار، بها عظم من المخالفات الاعتقادية

والتعصبات المذهبية وقضاء الأوطار السياسية. وكان مبدأ ظهور الدولة العباسية بُوقًا نفخت فيه تُهمُ الإلحاد زفيرها، وضربت عليه السياسةُ طبلَ نفيرها؛ إذ أراد دعاةُ العباسية أن يحلوا من قلوب الأمة محلَّ الدولة الأموية، وكانت الأموية قد أينعت محبتُها في قلوب أوليائها، وهم الجم الغفير، بها كان لخلفائها وأمرائهم من الأواصر العربية، وما شبّ في عصرهم من النهضة الأدبية، وما ملك قلوبَ عامتهم من المكارم والعطايا الذهبية.

وكان ينازع العباسيين في الدعوة دُعاةُ الطالبيين، وكان الطالبيون أهلَ سخاء وتسامح، ولم يكن لدُعاة العباسية من هذه الوسائل ما هو قُرَابٌ (١) لما ارتكزت عليه الصلةُ الأموية والقرابة الطالبية، فابتكروا في إيجاد جاذبة هي أعلى وأعظم من كل ما كان يَجلب للأمويين والطالبيين قلوبَ الناس.

هنالك كان ابتكار الجاذبة الدينية: من متّ بأقرب قُربَى إلى الرسول عَلَيْهُ، وتظاهر بتأييد الإسلام، ورَمْي أضدادهم بالاستخفاف بهذا الجانب. وإن أحق من يرمونه بهذه الهناة من كان من ملوك الأموية وشيعتها، كها نسبوا إلى الوليد بن يزيد من التجاهر بالمُرُوق ما لا يروج على ذي عقل حصيف صدوره من خليفة المسلمين. وكان المهدي العباسي قد انبرى لتطهير مملكته من المخالفين، وشدّد التنقيبَ على الذين يُنسَبون إلى الزندقة. ولا شك أنه كان يُرائي بذلك، فإن بشارًا مدحه بقوله:

يَصُبُّ دِمَاءَ الرَّاغِبِينَ عَنِ الْهُدَى كَمَا صُبَّ مَاءُ الظَّبْيَةِ الْتَرَجْرِجُ (٢)

وأحسب أن المهديَّ كان يريد الاستعانة بذلك على إماتة نزعة التظاهر بالعصبية الفارسية والشعوبية، فكانوا يَصِمون أبناءَ الفرس بالزندقة، ويتهمونهم بأنهم يُسرّون عقيدة دينهم الأول، ولذلك سَمَّوا الإسرار بالكفر زندقة، مشتقة من

⁽١) قُرَاب: أي قريب من.

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص ۲۳.

اسم الزند، وهو كتاب دين الفرس القديم كما سيأتي. وقد جاء في حوادث سنة ١٦٣ ه أن المهديَّ لَـمَّا خرج إلى غزو الروم وبلغ إلى حلب، أرسل فجمع مَنْ بتلك الناحية من الزنادقة، فقتلهم وقطع كتبَهم بالسكاكين (١). وأقام لهذه الأعمال خطةً يُسمَّى صاحبُها صاحب الزنادقة، وقد وَلِيَها عثمان بن نَهيك وعمر الكَلْوَاذاني (٢)، ومحمد بن عيسى بن حمدويه، فقتل من الزنادقة خلقًا كثيرا (٣).

وذكر ابن الأثير في حوادث سنة ١٦٦ه أن المهدي «أخذ داود بن رَوح بن حاتم، وإسهاعيل بن مجالد، ومحمد بن أبي أيوب المكي، ومحمد بن طيفور في الزندقة، فاستتابهم وخلى سبيلهم، وبعث داود إلى أبيه وهو بالبصرة، وأمره بتأديبه» (٤). وذكر في حوادث سنة ١٥٥ه أن عبدالكريم بن أبي العَوجاء حُبس بالكوفة على الزندقة في زمن أبي جعفر المنصور، حَبسه عاملُ الكوفة محمد بن سليان بن علي بن عبدالله بن عباس، ثم قتله بدون أمر المنصور، وغضب المنصور على عامله وعزله (٥).

وذكر صاحبُ الأغاني أن علي بن الخليل الشاعر رُميَ بالزندقة لاتصاله بصالح بن عبدالقدوس، ثم ثبتت براءته فأطلق (٢). وقتل المهدي صالح بن عبدالقدوس الشاعر في سنة ١٦٧ه على تهمة الزندقة، مع ما أفصح صالح عنه من البراءة وصحة الإيمان (٧).

⁽١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٤٤.

⁽٢) بفتح الكاف وسكون اللام وفتح الواو بعدها ألف ثم ذال معجمة بعدها ألف، منسوب إلى بلد يسمى بكَلْوَاذَى قرب بغداد. المصنف. جاء هذا البيان بين قوسين في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولى.

⁽٣) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٥٨.

⁽٤) المرجع نفسه، ج٥، ص٢٥٣.

⁽٥) المرجع نفسه، ص٢٠٧.

⁽٦) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج ١٤، ص ١٧٥ – ١٧٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج ٥/ ١٤، ص ٣٤٩ (نشرة الحسين).

⁽٧) ما قاله المصنف بشأن قتل المهدي صالحَ بن عبدالقدوس هو ما ذكره الصفدي. وذكر ابن المعتز روايتين: الأولى أن الذي قتله المهدي، والثانية أنه هارون الرشيد، وقال: هذا الوجه «عندي =

أقول إثمامًا لذكر الزندقة: وفي سنة ١٦١ه قتل المهدي محمد بن أبي عبيدالله وزير المهدي على تهمة الزندقة، ثم قتل الهادي سنة ١٦٩ه علي بن يقطين من الزنادقة الذي ذكره بشار في بعض شعره (١)، ويعقوب بن الفضل بن عبدالرحمن [بن عباس] بن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطب، وكان أقر بالزندقة لدى المهدي فسجنه؛ لأنه كان أقسم ألا يقتل هاشميًّا، وعهد للهادي أنه إنْ ولِي الخلافة يقتله. ومن الزنادقة أحد أو لاد داود بن علي بن عبدالله بن عباس، شجن ومات في السجن سنة الزنادقة أحد أولاد داود بن علي بن عبدالله بن عباس، شجن ومات في السجن سنة ١٦٩هـ وكان يونس بن [أبي] فروة ويزيدُ بن الفيض قد اختفيا منذ زمن المهدي، ولم يزالا مختفيين حتى سنة ١٧٥ه.

وكان الخلفاء قد يُظهِرون الشدة في ذلك، ويشايعون أميال العامة، ذكر ابن الأثير أن المنصور لما غضب على محمد بن سليان بن علي عامِلِه على الكوفة، لقَتْلِه عبد الكريم بن أبي العوجاء على تهمة الزندقة، كتب المنصور كتابًا يهدد فيه محمد بن سليان ويأمر بعزله، وأخبر بذلك عمه عيسى بن علي، فقال له عيسى: "إن محمدًا إنها قتله على الزندقة، فإن كان أصاب فهو لك، وإن أخطأ فعليه، ولئن عزلته على إثر ذلك ليذهبن بالثناء والذكر ولترجعن بالقالة من العامة عليك، فمزق الكتاب»(٢).

أُثْنِي عَلَيْكَ بِهَا لاَ مِنْكَ تُولِينِي عَلَيْكَ بُولِينِي عَنِّي وَزَادَكَ خَرُّا يَا ابْنَ يَفْطِينِ وَلَا أُرِيسَدُكَ يَسوْمَ السدينِ لِلسدِّينِ وَلاَ أُرِيسَدُكَ يَسوْمَ السدينِ لِلسدِّينِ

حَتَّى مَتَى لَيْتَ شِعْرِي يَا ابْنَ يَقْطِينِ أَمَا ابْنَ يَقْطِينِ أَمَا عَلِمْ الْحَتَ جَازِاكَ صَالِحَةً أَنِي أُرِيسَدُكَ لِلسَدُّنيا وَزِينَتِهَا وَزِينَتِهَا وَزِينَتِهَا وَيَنتِهَا وَرِينَتِهَا وَلِينَتِهَا وَرِينَتِهَا وَلِينَتِهَا وَلِينَتِها وَلَيْنَتِها وَلِينَتِها وَلَيْنَتِها وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَتِها وَلِينَا لَها وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَتِها وَلِينَا لَها وَلِينَا لَها وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لَها وَلِينَا لِينَا وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لَها وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لَها وَلَيْنَا وَلِينَا لِينَا لَيْنَا لَيْنَ سُعِينَا وَلِينَا لَعْلَى اللَّهَا لَيْنَا لَهَا لَهَا إِلْمُ اللَّهَا فَيْنَا وَلِينَا لَها وَلِينَا لَهُ اللَّها وَلَوْنِينَا إِلَيْنَا اللَّهَا لَا لِينَا لَيْنَا اللَّهِ اللَّهَا لَيْنَا اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهَا لِينَا لَا اللَّهَا وَلَا لَالْمُعْلَى اللَّهِ اللَّهِ اللَّهَا لَا لِللْمُعْلَى اللَّهَا لَا لِللْمِنْ لِلْمُ لِللْمُعْلِيلِيلُوا لِللْمُعْلِيلِيلُوا لِللْمُعْلِيلُوا لِللْمُعْلِيلُوا لِللْمِنْ لِيلْمُ لِلْمُعْلِيلُوا لَهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ لِيلِيلُوا لِللْمُعْلِيلُوا لَلْمُعْلِيلُوا لِللْمُعْلِيلُولُوا اللّهُ الللّهُ اللّهُ

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٠٧. وتمام كلام ابن الأثير أن المنصور لَــــ ابلغه مقتلُ ابن أبي العوجاء على يد محمد بن سليهان، غضب وقال: «والله لقد هممت أن أقيده به (يعني أن يقتل محمد بن سليهان بابن أبي العوجاء)، ثم أحضر عمه عيسى بن علي وقال له: هذا عملك أنت، أشرت بتولية هذا الغلام الغر، قتل فلانًا بغير أمري، وقد كتبت بعزله وتهديده، فقال عيسى: إن محمدًا إنها قتله على الزندقة، فإن كان أصاب فهو لك، وإن أخطأ فعليه. ولئن عزلته على أثر =

⁼ أثبت من الأول.» الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، ص١٧١؛ ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص١٧٠؛ ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص٩١-١٩.

⁽١) وذلك كما في قوله:

والزندقة اسم اشتقه العرب من كلمة «زندو» - بالفارسية - الدالة على كتاب السفر المقدس الذي يقال بالفارسية «الزندوفستا»، وهو كتاب ماني الذي يُدعى أتباعُه المانوية (1). ويقال لهم الثنوية؛ لأنهم يثبتون إلهين اثنين. فقالوا: تزندق إذا اعتقد اعتقاد مجوس الفرس، أي انتسب للزندو. ثم اشتقوا منه «زندقة» للاعتقاد، و«زنديق» للمعتقد، ثم أطلقوه على من يُسِرُّ هذا الاعتقاد، فلا يسمّون المتظاهر بالمجوسية زنديقاً. ثم صار اسم الزندقة اسمًا علَميًّا في الفقه، يدل على مَنْ يُظهر الإسلام ويبطن الكفر، سواء كان كفره باعتقاد المجوسية الفارسية أم بالدهرية أم بغير ذلك، ولذلك قالوا: الزنديق يرادف المنافق، وخصّوا المنافق بمبطن الكفر في زمن الرسول النفي والزنديق بمبطن الكفر بعد ذلك الزمن.

وكان عِمَّا يَصير به المرءُ معرَّضًا إلى تهمة الزندقة أن يكون فارسيَّ الأصل، أو أن يُؤْثَرَ عنه بُغْضُ العرب، أو أن يكون من أهل الخلاعة والمجون أو المزح في الأمور الراجعة إلى العبادات، أو أن يكون منكِرًا لشيء من أصول الشيعة العباسية، أو أن يكون لا يحفظ من القرآن شيئًا – فقد أُخِذ بذلك محمد بن أبي عبيدالله وزير المهدي، حسبها ذكره ابن الأثير في حوادث سنة ١٦١ه (٢). هذا والمهديُّ لم يكن له من أصالة الرأي ما كان للمنصور والسَّفاح، فأغْرَق في تقصِّي أحوال الناس والرمي بالزندقة.

ذلك ليذهبن بالثناء والذكر، ولترجعن بالمقالة من العامة عليك، فمزق [المنصور] الكتاب». وهذا
 يعني -على عكس ما ذكر المصنف من قبل- أن المنصور لم يعزل محمد بن سليمان.

⁽۱) الزندقة -كما ذكر المصنف- اسم اشتقه العرب من كلمة (ندو» الفارسية، الدالة على كتاب الفرس المقدّس الذي يقال له «الزندوفستا» (Zindvesta) وهو كتاب ماني (Mani) بن فاتك الحكيم المولود سنة ٢١٥ أو ٢١٦ بعد ميلاد المسيح الملح، والذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور سنة ٢٧٥م. وقد أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح، ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام، وتعرف نحلته بالمانوية (Manicheism) وبها يسمى أتباعه (Manicheists)، ويقال لهم كذلك الثنوية؛ لأنهم يثبتون إلهين. وقد كان القديس أوغسطين من أتباع هذه الديانة قبل اعتناقه المسيحية.

⁽٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٣٨-٢٣٩.

وقد كان تلقيبُ أبي جعفر المنصور ابنَه محمدًا بالمهدي تمَهيدًا إلى تأييد الدولة به، وإيهام أنه المهديُّ الذي يزعمه الشيعة والذي جعلوا ظهوره فيها يسمونه بآخر الزمان من أصول اعتقادهم وتأييد الدين به، ووضعوا في ذلك آثارًا رَوَوْها. يدلنا على ذلك أن بعض السلف كان يُنكر هذا اللقب، فقد ذكر الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف من "إحياء علوم الدين" أن ابن أبي ذئب وسفيان الثوري حضرًا مجلسًا وعَظَ فيه ابنُ أبي ذئب أبا جعفر المنصور، وقال له في آخر الموعظة: والله إني لأنصحُ لك من ابنك المهدي، فلها انصرف ابن أبي ذئب قال له سفيان: لقد سرَّ ني ما خاطبت به هذا الجبَّار، ولكن ساءني قولك له: "ابنك المهدي"، فقال ابن أبي ذئب: "يغفر الله لك يا أبا عبدالله، كلنا مهديُّ، كلنا كان في المهدي".

فأراد المهدي أن يَظْهرَ في مظهر المؤيِّد للدين، المحيي لعقيدة الإسلام وسيرة السلف، فأظهرَ من ذلك ثلاث خلال شهد بها التاريخ، وهي: [الأولى] الشدة في تقصي الزندقة، و[الثانية] الإعراض عن الشعر الغزلي، حتى نهى بشارًا عن الغزل (٢)، وحتى أعرض شاعره أبو العتاهية عن ذلك الشعر وقَصَر شعرَه على الزهد والحكمة (٣). والثالثة إفراطه في الغيرة على النساء وإغلاظ الحجاب، ليحقق بذلك أنه المهدي المنتظر. ولذلك ظهر في زمانه الحديث الموضوع: «المهدي منا، واسمه يواطئ اسمي، واسم أبيه يواطئ اسم أبي» (١)، والخليفة المهدي اسمه محمد ابن عبدالله، وهو ابن عم الرسول، فهو منه. وقد مدحه ابن الموقل محمد بن مولى الأنصار بقوله:

⁽۱) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۲۰۰۲/۱٤۲۳)، ج۲، ص٤٦٤–٤٦٥.

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٦-١٨٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٧٦ (نشرة الحسين).

⁽٣) لم أتمكن من توثيق هذا الذي قرره المصنف هنا.

⁽٤) انظر مناقشة المصنف لهذا الحديث وأمثاله في مقال «المهدي المنتظر» من المحور الثاني.

إِلَى القَائِمِ المَهْدِيِّ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي بِكُلِّ فَلاَةٍ آلُهُا يَتَرَقُّ رَقُ (١)

ومعلومٌ أنهم يرمون بذلك إلى إيهام أن الناس قد فسدوا، والباطل قد عمّ في زمن بني أمية، فلا جَرَمَ أن يكون المهديُّ العباسيّ مجدِّدَ الدين ومالئ الأرضِ عدلاً بعد أن مُلتَتْ جورًا، كها جاء في الأثر الموضوع (٢). والعامّةُ لا يُدركون من معنى العدل إلا مثلَ هذه الظواهر؛ لأنهم في غفلةٍ عن جزئياتِ الحوادث ودقائق الجور والعسف. وقد أشار بشارٌ إلى شيءٍ من ذلك في مديحه للمهدي (٣). وقد قال بشار يمدحه (في الورقة ٢٦٧):

وَعنْدَكَ عَهْدٌ من وَصَاةِ مُحَمَّد فَرَعْتَ بَهَا الأَمْلاَكَ منْ وَلَدِ النَّضْرِ (١)

يُحْشِ عِلَى الله الله على هذا البيت: «أشار بقوله: يَحْشِ لِمَنَا وَذَاكَ، إلى ما رُوي في بعض قال المصنف في تعليقه على هذا البيت: «أشار بقوله: يَحْشِي لِمِنَا وَذَاكَ، إلى ما رُوي في بعض الأخبار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله على قال: «إن في أمتي المهدي فيجيء إليه الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله والمال يومئذ كُدُوس»، وفي رواية عن أبي هريرة قال: قال رسول الله على: «يكون في أمتي المهدي والمال كدوس، يقوم الرجل فيقول: يا مهدي أعطني، فيقول: خذ»، وهي أحاديث ضعيفة. وقد أعلمناك في المقدمة أن المهدي كان يلم على أنه المهدي المنظر، وكان ذلك شائعًا بين أنصاره ومداحيه.» ديوان بشار بن برد، ج١/١، مرح على المنسرح، قالها بشار في مدح المهدي في السنة الثاني من خلافته. (انظر القصيدة في المصدر نفسه، ص ٢٤٣ـ ١٤٣). وانظر مناقشة شاملة لأحاديث المهدي في الفرع الأول من المحور الأول من هذا المجموع.

(٤) قال المصنف في التعليق على هذا البيت: «يعني أن المهدي الذي جاء في الآثار التي كانت رائجةً يومئذ مثل ما نسبوه إلى النبي ﷺ: المهدي منا -أو من ولد العباس- اسمه كاسمي، واسم أبيه =

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٨٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/١، ص٧٥١ (نشرة الحسين). وابن المولى هو محمد بن عبدالله بن مسلم بن المولى، مولى الأنصار. شاعر مجيد من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية.

⁽٢) يشير المصنف بذلك إلى الأثر التالي من الآثار الواردة في المهدي: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم، لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كها مُلِئتْ جورا»، وقد سبق كلامه عليه في المحور الأول من هذا المجموع.

 ⁽٣) انظر البيت التاسع من ورقة ٧٨ والتعليق عليه. - المصنف. جاءت هذه الإحالة في المتن ورأينا وضعها في الحاشية أولَى. والبيت هو:

كان بشار من شيعة الأموية؛ نبغ في زمانها، وامتدح خلفاءها وأمراءها، ثم كان من شيعة إبراهيم بن الحسن بن علي، وكان من المتساهلين في دينهم المتظاهرين بالفواحش. فحقيقٌ بمن وُسِم بهاتين الوصمتين أن تتطرّقَ إليه الظنونُ، وأن تُنْسَب إليه الزندقة في مظهر ذلك المجون.

نَسَبَ بشارًا الذين كفَّروه (۱) إلى دين الثنوية والمجوسية والبَرْهُمِيَّة والسُّمنية، ونُسب في إسلامه إلى الرفض وإلى الشعوبية وإلى مذهب الرجعية (۲) القائلين بأن على بن أبي طالب سينزل مرة ثانية كما ينزل عيسى، وأن جميع الأمة كفروا حين عَدَلوا عن بيعة على بعد رسول الله على ونُسب إلى الإلحاد المحض والتعطيل، وسنفصل ذلك.

والذي أذهب إليه أنه كان مستهترًا غير محترز في أقواله في مجالسه من لوازم مفضية إلى الإلحاد، يجري ذلك منه مجرى المزح والهزل، كما يجري لأبي نواس الحسن ابن هانئ ومحمد بن هانئ الأندلسي وأضرابها. ولكن ضَرَاوة لسانه على الأمراء والكبراء والعلماء والشعراء أغْرَتْ به الجميع، وجعلت التهمة إلى صوت المهيب به تَرِيع.

وقد اتفق الرواة على أن بشارًا كان متضلِّعًا في علم الكلام، معدودًا من متقنيه. قال صاحب الأغاني: «كان بالبصرة ستةٌ من أصحاب الكلام: عَمرو بن عبد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القُدّوس، وعبد الكريم ابن أبي العوجاء، ورجلٌ من الأزد -قال أبو أحمد: يعني جرير بن حازم - فكانوا

كاسم أبي، أو أراد ما يتقوله بنو العباس أن النبي شي أوصى للعباس أن الخلافة في بنيه، وأن العباس كان قد عدهم، وتوارثوا رواية عدتهم بينهم. وكل ذلك من الموضوعات التي روجت لإقامة دولتهم». ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٥٥ (الحاشية رقم ٣). وانظر تعليقًا مماثلاً في ص١٧٩ (الحاشية ٣).

⁽١) في الطبعة المصرية: «نُسِبَ بشارٌ في تكفيره»، ووجدنا ما جاء في الطبعة التونسية أرشق فأثبتناه.

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۲/۳، ص٥٥٥.

يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده. فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصحَّحا التوبة، وأما بشار فبقي متحيِّرًا مُخلِّطًا، وأما الأزدي فهال إلى قول السُّمَنِيَّة.)(١)

واتفق الرواة على أن بشارًا كان يختلط بمن اشتهر بالخوض في العقائد، فقد حكى الشريف المرتضى في أماليه قال: «قال [عمرو بن بحر] الجاحظ: كان مُنقذ بن [عبدالرحمن بن] زياد الهلالي، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد (الحارثي)، وحفص ابن أبي وَدّة، وقاسم بن زُنْقُطة، وابن المقفّع، ويونس بن أبي فروة، وحاد عَجْرَد، وعلي بن الخليل (الشاعر)، وحماد [بن أبي ليل] الراوية، وحماد بن الزَّبْرِقَان (١)، ووالبَةُ ابن الحباب، وعهارة بن حمزة بن ميمون (الهاشمي)، ويزيد بن الفيض، وجميل ابن محفوظ [المهلبي]، وبشار بن برد [المرعّث]، وأبانُ (بنُ عبدالحميد) اللاَّحِقي، يجتمعون على الشراب وقول الشعر، ويهجو بعضهم بعضًا، وكلُّ منهم متَّهَم في دينه. (١)

وفي كتاب «الحيوان» للجاحظ عدّ بعض هؤلاء، وزاد آخرين، ومنهم: يونس ابن هارون وعُبادة، وعهارة بن حربية، وذكر أن يونس بن هارون كتب كتابًا في مثالب العرب وعيوب نسبها إلى الإسلام، كتبه لملك الروم، وأن بشارًا كان ينكر

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٦-١٤٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٨-٦٤٩ (نشرة الحسين).

⁽٢) قال أبو الفرج الأصفهاني في ترجمة حماد عجرد: «كان بالكوفة ثلاثة نفر يقال لهم الحمادين: حماد عجرد، وحماد الراوية، وحماد ابن الزَّبْرِقان، يتنادمون على الشراب، ويتناشدون الأشعار، يُرمَوْن بالزندقة جميعًا، وأشهرُهم بها حماد عجرد.» كتاب الأغاني، ج١٤، ص٣٢٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٥/١٤، ص٣٢٥ (نشرة الحسين).

⁽٣) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٤٨، وانظر كذلك ص٥٥٠ حيث قال: «والمشهورون من هؤلاء [الزنادقة] الوليد بن ييد بن عبد الملك، والحهادون: حماد الراوية، وحماد بن الزبرقان، وحماد عجرد، وعبدالله بن المقفع، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وبشار بن برد، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد الحارثي، وصالح بن عبد القدوس الأزدي، وعلي بن خليل الشيباني.»

على هؤلاء (١). وزاد في «الأغاني» أن مطيعًا ويحيى (بن زياد الحارثي) وابن المقفع ووالبة (بن الحباب) وعهارة كانوا «يتنادمون ولا يفترقون، ولا يستأثر أحدُهم على صاحبه بهالٍ ولا ملك، [وكانوا جميعًا يرمون بالزندقة]» وكانوا في أيام الوليد بن يزيد (٢). وأقول: ذكر صاحبُ الأغاني في ترجمة إبراهيم بن سَيَابة أنه كان يتحكك ببشار، وأنه كان زنديقاً (٣).

نأخذ من متفرق أخبار بشار ما يدل مجموعُه على أنه قد عرَّض نفسه لبَغْضاء كثير من أهل الدولة والرأي والعلم واللسان، فكان قد تعرّض إلى يعقوبَ بن داود بها سنذكره في سبب قتله، وتعرض إلى أبي جعفر المنصور قبل ذلك بها قلبه في أبي مسلم الخراساني، وتعرض إلى واصل بن عطاء الغزَّال رئيس المعتزلة وهو إمام جماهير من العلهاء والعامة، وتعرض إلى سيبويه (٤). وكان هو مِمَّنْ رَمَى أعداءه

⁽۱) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٤، ص٤٤٧-٤٤٨. وقد جاء في غرر الفوائد ودرر القلائد للشريف المرتضى (ج١، ص١٤٨) أن الكتاب ليونس بن أبي فروة.

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١٣، ص٢٧٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٥/ ١٣، ص١٨٤ (نشرة الحسين). وقد ساق المصنف كلام الأصفهاني بتصرف يسير تقديهًا وتأخيرًا، وما بين قوسين إضافة من المحقق، أما ما بين المعقوفتين فمن كلام أبي الفرج الذي لم يذكره المصنف.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، صفحة ١٨ جزء ١٢ طبع بولاق. - المصنف. قال في ترجمته: «إبراهيم ابن سَيَابة مولَى بني هاشم، وكان يقال: إن جده حجام أعتقه بعضُ الهاشميين. وهو من مقاربي شعراء وقته، ليست له نباهة ولا شعر شريف، وإنها كان يميل بمودته ومدحه إلى إبراهيم الموصلي وابنه إسحاق، فغنيا في شعره ورفعا منه، وكانا يذْكُرانه للخلفاء والوزراء ويذكِّرانهم به إذا غنيا في شعره، فينفعانه بذلك. وكان خليعًا ماجنًا، طيب النادرة، وكان يُرمَى بالأُبنة.» كتاب الأغاني، ج١/٣، ص٥٠٥ (نشرة الحسين). وانظر ما أشار إليه المصنف من زندقته وتحككه ببشار ص٠٩-١٩.

⁽٤) ذكر أبو الفرج الأصفهاني أن بشارًا بلغه أن سيبويه عاب عليه بعض الأشياء في شعره فهجاه بقوله:

يِّةِ مَسَا الَّسِذِي تَحَدَّثْتَ عَسَنْ شَسَّمِي وَمَسَا كُنْسَتَ تَنْسِلُهُ رُا فِي مَسَاءَتِي وَأُمُّسِك بالمِصْرَيْن تُعْطِسِي وَتَأْخُسِلُ =

أَسِبْوَيْهِ يَابْنَ الفَارِسِيَّةِ مَا الَّذِي أَسِبُويْهِ مَا الَّذِي أَظَلْتَ تُغَنِّبِي سَادِرًا فِي مَسَاءَتِي

بسهام الإلحاد، مثل فِعله مع حماد عجرد وعبد الكريم بن أبي العَوْجاء (١)، فها كان بالذي يخرج من هذه المعمعة سالماً من سهام أعدائه، وقد قيل في المثل: ضعيفان يَغلبان قويا.

وقد أصاب أعداؤه شاكلته بها رَموه؛ لأنهم أقدرُ على تزويق تهمتهم منه وترويجها بين العامة، إذ كان في شغل شاغل بالإكباب على السكر ولهو النساء. ولقد وجدوا له أكبرَ من ذلك مما يثير غضب العامة، وهو ثرثرته في أعراض الناس من جهة نسائهم، فأصبح مركوزًا في يقين العامة أن بشارًا زنديقٌ ملحد مخلِّق أزواج الناس عليهم (۲). ومثل هذه الظَّنَّة لا يستخفّ بها الخلفاء وولاة الأمور، إذ كانوا يومئذ في طالعة دولة لهم جديدة، وكانوا متصنعين في التحبب إلى العامة، ليُنسوهم عَهْدَهم من حب بني أمية، وكانوا مُظْهِرين أنهم أنصارُ الدين وهداةُ الأمة وورثةُ النبوة.

ولهذا نرى في ترجمة بشار وفي شعره أن المهديَّ كان ينهاه المرةَ بعدَ المرَّة عن التعرض إلى النساء في شعره (٣). وهل تظن من ذلك أن غيره من الشعراء لم يكن

ثم قال: «فتوقاه سيبويه بعد ذلك، وكان إذا سئل عن شيء فأجاب عنه ووجد له شاهدًا من شعر بشار احتج به استكفافًا لشره». كتاب الأغاني، ج٣، ص٠٢١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٩٢ (نشرة الحسين). وقد رد المرزباني ذلك بعد أن ذكر القصة وسياق البيتين، حيث قال: «قال ابن مهدي: وحدثني أبو هِفّان، قال: حدثني أبو مُلحم، قال: كان بالبصرة امرأةٌ يقال لها الفارسية مشهورة بالزنا، فكان أهلُ البصرة إذا أرادوا أن يزنُّوا [أي يتهموا] قالوا له: يابن الفارسية. فإلى هذا ذهب بشار، وكان أشدَّ عصبية للفرس مِنْ أن يقول هذا.» الموشح، ص٢٨٧.

⁽۱) انظر نهاذج من هجاء بشار لحماد عجرد وعبد الكريم بن أبي العوجاء في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٦٤-٢٧٠؛ ج٢/٤، ص٣١، ٤٩، ١٣٠-١٣٨، ١٣٩-١٣٩.

⁽٢) أي أنه يفسد النساء على أزواجهن.

⁽٣) وفي ذلك يقول بشار:

تَجَالَلْتُ عَنْ فَهْرٍ وعن جارَتَيْ فهر وعارضي وعارضي وعارضي منادح وعارضي منادح تَرَكُ الصَّلَاةِ رُضَابَها تَرَكُ

وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بالسَّلاَمِ وَبِالْهَجُر فَقُلْتُ هََا: لاَ أَشْرَبُ المَاءَ بِالحَمْرِ ورَاعَيتُ عَهْدًا بَيْنَنَا لَيْسَ بِالخَبْرِ =

يأتي الغزلَ في شعره حتى يخصه المهدي بالغلظة في النهي؟ ولكنك تستطلع من ذلك سرَّ إلحاح المهدي عليه في ذلك، ليسُدَّ ذريعة تحكك الناس ببشار وطلب عقوبته عقاب الملحدين. وقد كان أقوى الناس تهيُّؤًا لالتصاق هذه التهم بهم مَنْ كانوا من أبناء الفرس لأسباب:

أولها أنهم كانوا عريقين في المانوية؛ قال علي بن منصور بن القارح في الرسالة التي كتب بها إلى المعَرّي: «وإنها نسبوا بشارًا إلى دين المانوية؛ لأنه في الأصل فارسيُّ يتعصَّب للفرس وأحوالهم»(١).

وثانيها أن معظم شيعة الأموية من العرب كانوا يغارون منهم أن جاؤوهم فاتحين مع بني العباس.

وثالثها أن الخلافة العباسية أخذت تتحفز إلى قطع شوكة الفرس، تخلصًا من إدلالهم على الخلافة، وطمعهم في وضع الخليفة تحت نير تصرفهم. وقد أبرقت بارقة خضْدِ شوكتهم بنكبة صاحب الدعوة أبي مسلم الخراساني. ولذلك نجد التهمة

ت وَلَـــوْلاَ أَمِـــيرُ المُــؤِمِنِينَ مُحَمَّــدٍ لَقَبَّلْتُ فَاهَـا أَوْ جَعَلْتُ بَهـا فِطْـرِي الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٩-٢٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٩٨- ١٩٥ (نشرة الحسين)؛ الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٢١٦. وانظر القصيدة كاملة في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٤٥-٢٥٩.

⁽١) لَم أجد هذا الكلام في رسالة ابن القارح أثناء كلامه على بشار، فقد قال عنه: «وقتل المهدي بشارًا على الزندقة. ولمَّا شهر بها وخاف، دافع عن نفسه بقوله:

يَ ابْ نَ نِهْ يَ ارَأْسِي عَ لَيَ ثَقِيلُ وَاحْ يَهَالُ الرَّأْسَ يْنِ عِبْ عُقِيلُ وَاحْ يَهَالُ الرَّأْسَ يْنِ عِبْ عُقِيلُ فَ الْعَلَمْ الله فَصَادْعُ غَلَمْ يَرِي إِلَى عِبَ ادَةِ رَبَيْ وَاحْ يَهِ الله الله ابن القارح، تحقيق عائشة عبدالرحمن «بنت الشاطئ» (القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٣)، ص٠٣. ويبدو أن المصنف أخذه من كلام المعري خلال دفاعه عن المتنبي من تهمة الزندقة حيث قال: «وقد كانت ملوك فارس تقتل على الزندقة والزنادقة هم الذين يسمون الدهرية لا يقولون بنبوة ولا كتاب. وبشارٌ إنها أخذ ذلك من غيره.» المرجع نفسه، ص٤٢٩.

التي تُلصق بالمتهمين أيامئذ غالبُها تهمةَ الزندقة واللمز باعتقاد الإلهين: إله الظلمة وإله النور.

وقد أُلصق ببشار القولُ بتفضيل النار على الطين؛ لأنها نورٌ والطين ظلمة، ثم القول بتفضيل إبليس على آدم؛ إذ إبليس مخلوق من نار وآدم من طين. وإليك شواهد ذلك: ذكر الشريف المرتضى في أماليه عن الصباح الكوفي، قال: «دخلت على بشار بالبصرة، فقال لي: يا أبا علي، أما إني قد أوجعتُ صاحبكم وبلغتُ منه -يعني حمّادًا- فقلت: بهاذا يا أبا معاذ؟ فقال: بقولي فيه:

يابْنَ نِهْيَا رَأْسٌ عَلَيٌ ثقيلٌ واحْتِهَالُ الرَّأْسَيْنِ خَطْبٌ جَلِيلُ واحْتِهَالُ الرَّأْسَيْنِ خَطْبٌ جَلِيلُ فَادْعُ غَيْرِي إِلَى عِبَادَة رَبَّيْ وَاحِدٍ مَشْعُولُ فَادْعُ غَيْرِي إِلَى عِبَادَة رَبَّيْ وَاحِدٍ مَشْعُولُ

فقلت: لم أَدَعُهُ في عهاه؟ ثم قلت له: قد بلغ حمادًا هذا الشعرُ، وهو يَرويه على خلاف هذا، قال: فما يقول؟ قلت: يقول:

فَادْعُ غَايْرِي إِلَى عِبَادَة رَبَّيْ وَاللهُ ابنُ الفاعلة!»(١) قال: فلم سمعه أَطْرَقَ، وقال: أحسنَ والله ابنُ الفاعلة!»(١)

⁽۱) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٤٩ - ١٥٠. هذا وقد روى أبو الفرج الأصفهاني أن أبا نواس قال: «كنت أتوهم أن حماد عجرد إنها رُمي بالزندقة لمجونه في شعره، حتى حُبِستُ في حبس الزنادقة، فإذا حماد إمامٌ من أئمتهم، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرؤون به في صلاتهم. قال: وكان له صاحبٌ يقال له حُريث على مذهبه، وله يقول بشار حين مات حماد على سبيل التعزية له:

بَكَ عَرَيْ ثُنَ فَ وَقَرْهُ بِتَعْزِيَ فَ وَقَرْهُ بِتَعْزِي فَ تَفَاوَضَ اللهِ بَا فَي نِسَائِهِ اللهِ ال

مَاتَ ابْنُ نَهْ اوَقَدْ كَانَا شَرِيكَ يْنِ
وَحَلَّلِلاً كُلُلَ شَيْءٍ بَدِيْنَ رِجْلَيْنِ
تَرَاكُبَ اثْنَدِيْنِ يَرْجُو قُوقَةَ اثْنَدِيْنِ
تَوَاكُبَ اثْنَدِيْنِ يَرْجُو قُوقَةَ اثْنَدِيْنِ
تَفَرَّقَا وَهَوَى بَدِيْنَ الطَّروفَيْنِ =

وعن أبي عبيدة قال: «هجا حماد عجرد بشارًا بأبيات، منها:

وَالله مَا الجِنْزِيُرِيُ رِفِي نَتْزِ هِ بِرُبْعِ هِ فِي النَّتْنِ أَوْ خُمْسِ هِ النَّ عَنْ أَوْ خُمْسِ هِ النَّ عَنْ أَوْ خُمْسِ هِ النَّ مَنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مِنْ مَسِّ هِ وَمَشُّ هُ أَلْسَيْنُ مِنْ مَنْ مَسِّ هِ وَوَجْهُ هُ أَخْسَ نُ مِنْ مِنْ وَجْهِ هِ وَنَفْسُ هُ أَفْضَ لُ مِنْ نَفْسِ هِ وَوَجْهُ هُ أَخْسَ نُ مُسِّ فَيْسِ هِ وَعَسْ هُ أَخْسَ نَ مُ مِنْ جِنْسِ هِ وَعُسْ هُ أَكْرَمُ مِنْ جِنْسِ هِ اللّهِ مَنْ جَنْسِ هِ اللّهِ مَنْ عُلْمِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهُ اللّهُ اللّهِ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللللللللللللللللللللل

فقال بشار: ويلي على الزنديق! لقد نفث بها في صدره، قيل: وكيف ذاك؟ قال: ما أراد إلا قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقَنَا ٱلْإِنسَانَ فِي آخْسَنِ تَقُويمِ ﴿ الله الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقَنَا ٱلْإِنسَانَ فِي آخْسَنِ تَقُويمِ ﴿ الله الله عالى: ﴿لَقَدْ خَلَقَنَا ٱلْإِنسَانَ فِي آخْسَنِ تَقُويمِ ﴿ الله الله الله الله على الل

يعني أنه كان يقول بقول الثنوية في عبادة اثنين، فتفرقا وبقي بينها حائراً. قال: وفي حماد يقول بشار
 أيضًا ونسبه إلى ابن نهيا:

يَابْنَ غِينَا رَأْسٌ عَلَى عَبِينَ ثَقِيلُ وَاحْتِهَالُ السَرَّ وُوسِ خَطْبُ ثقيلُ ادْعُ غَلَيْ الْمَنْ غُولُ ادْعُ غَلَيْ الْمَنْ غُولُ اللَّهِ عَلَيْ الْمَنْ غُولُ اللَّهِ عَلَيْ الْمَنْ الْمَاعِ هَاد هذه الأبيات لبشار في الناس، وجعل فيها مكان «فإني بواحد مشغول»، «فإني عن قال: فأشاع حماد هذه الأبيات لبشار في الناس، وجعل فيها مكان «فإني بواحد مشغول»، «فإني عن واحد مشغول»، ليصحح عليه الزندقة والكفر بالله تعالى. فها زالت تلك الأبيات تدور في أيدي الناس حتى انتهت إلى بشار، فاضطرب منه وتغير وجزع، وقال: أشاط ابن الزانية بدمي، والله ما قلت إلا «فإني بواحد مشغول»، فغيرها حتى شهرني في الناس بها يهلكني.» الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١٤، ص٢٥١-٤٣٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٥/١٤، ص٢٥١-٤٣٥ (نشرة الحسين). وانظر الأبيات الثلاثة في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٥٧-١٥٨. وانظر ما قاله المصنف في الفروق بين الروايات المختلفة لهذه الأبيات والوجه فيها في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٥٥ (الحاشيتان ٢ و٣).

⁽۱) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج۱، ص۱۵۰؛ وانظر كذلك: الثعالبي: ثهار القلوب، ص۲۰۳-٤٠٤. وأول كلام أبي عبيدة كها أورده الشريف المرتضى: «كان حماد عجرد يُعيِّرُ بشارًا بالقُبح؛ لأنه كان عظيم الجسم، مجدورًا، طويلاً، جاحظ العينين، قد تغشاهما لحم =

الغزّال، وكان مدح واصلاً (١)، فلما أظهر بشارٌ مذهبه هتف به واصل فقام بتكفيره وقعَد، وقال بشار فيه:

مَا لِي أُشَايِعُ غَزَّالاً له عُنُق كَنِقْنِ قِ اللهَ وَلَى وَإِنْ مَشَلاً عُنُقَ اللهَ عُنُونِ وَ اللهَ عُنُونَ وَ اللهَ اللهَ اللهَ اللهَ اللهَ اللهُ ال

يريد الإنكارَ على المعتزلة حيث كفَّروا الخوارج. وبشار يتوهم أو يُوهم أن المعتزلة ما حَمَلهم على ذلك إلا أن الخوارج كفَّروا عليًّا هُم، فقال واصل: «أما لهذا الأعمى المُلحِد، أما لهذا المَشَعْفِ المكنَّى بأبي معاذ من يقتله؟»(٢) فكان غضبُ واصل عليه سببًا في نفيه عن البصرة، فسكن حرَّان إلى أن توُفِي واصل، فرجع بشار إلى البصرة سنة ١٣١ه، فقال فيه صَفْوان:

تَكَلَّفُوا القَوْلَ والأَقْوامُ قد حَفَلُوا وحَبَّرُوا خُطَبَا نَاهِيكَ مِنْ خُطَبِ فَقَدَامَ مُ مُرْجَلِ القَينِ لَمَا حُفَّ باللهبِ فَقَدَامَ مُ مُصَرْبَّ فِلاَ تَغْلِقُ بَهِ بَدَاهَتُ مُ كَمِرْجَلِ القَينِ لَمَا حُوفَ باللهبِ وَجَانَب الرَّاءَ لَمْ يَشْعُرْ بها أحدٌ قبل التصفُّحِ والإغراقِ فِي الطَّلبِ الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٤-٢٥؛ الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص٥٥١؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٨-٢٠.

(٢) ساق المصنف كلام الجاحظ والبيتين اللذين هجا بها بشارٌ واصلَ بن عطاء بتصرف مع تقديم وتأخير. انظر البيتين في البيان والتبيين، ج١/١، ص١٨ وبقية الكلام في ص٢٤. وعبارة «كان بشارٌ في أول أمره صديقًا لواصل بن عطاء» ليست من كلام الجاحظ وإنها هي للأصفهاني أدمجها المصنف في كلام الجاحظ تصرفًا منه في عبارة هذا الأخير: «وكان بشار كثيرًا المديح لواصل بن عطاء قبل أن يدين بشار بالرجعة». وقد ساق المصنف عبارة الأصفهاني بتصرف يسير. كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٥ و ٢٤١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٣، ص١٤٨ و ٢٠١ (نشرة الحسين). وأورد الشريف المرتضى كلام واصل على النحو الآتي: «أما لهذا الأعمى المُلجِد! أما لهذا المشَنَّفِ المُحتنى بأبي معاذ من يقتله!» الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٥٥.

⁼ أحمر، فلما قال حماد فيه»، ثم ذكر الأبيات. والبيتان اللذان بين معقوفتين لم يذكرهما المصنف. وانظر القصيدة كاملة عند الجاحظ: كتاب الحيوان، ج١، ص٠ ٢٤١-٢٤١.

⁽١) ومما مدح به بشار واصلاً قوله:

رَجَعْتَ إِلَى الأَنْصَارِ مِنْ بَعْدِ وَاصِلٍ وَكُنْتَ شَرِيدًا فِي التَّهَائِمِ والنُّجْدِ(١)

ثم لم يلبث أنْ غضِب عليه عمرو بن عبيد إمام المعتزلة، فنُفيَ أيضًا عن البصرة ودخل بلدانًا، ثم رجع إلى البصرة عقب وفاة عَمرو بن عبيد سنة ١٤٣ه (٢). وسيأتي في سبب قتله أنه تحكك بيعقوب بن داود ليُحرج عليه المهدي.

أضف إلى ذلك ما يتقوّله عليه أعداؤه من أقوال تُختلق، وتُشاع في الناس، وتُنسب إليه. من ذلك ما زعموا أن جارية غَنَتْه شيئًا من شعره، فطرب وقال: «هذا والله [يا أبا عبدالله] أحسن من سورة الحشر.» (٣) وقال في بيتين غَنتها مرة جارية: «هذا والله أحسنُ من فُلْجِ يوم القيامة.» (٤) ونسبوا إليه بيتًا ذكره المبرّد في «الكامل» والجاحظ في «البيان»:

الأَرْضُ مُظْلِمَةٌ وَالنَّارُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مَعْبُودَةٌ مُذْ كَانَتِ النَّارُ (٥)

⁽١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٨ و٢٨.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٥-٢٥. هذا ولم يذكر الجاحظ قصة عودة بشار إلى البصرة بعد وفاة واصل بن عطاء، وإنها قال: «فلها انقلب عليهم [أي المعتزلة] ومقاتله لهم بادية، هجوه ونفوه، فها زال غائبًا حتى مات عمرو بن عبيد»، وكانت وفاة عمرو سنة ١٤٣ أو ١٤٤ه.

⁽٣) وفي رواية أخرى: «هي والله أحسن من سورة الحشر». الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٩٣ (نشرة الحسين).

⁽٤) المصدر نفسه، ص ٢١٥ (نشرة القاهرة)؛ ج١/٣، ص ٧٠٥ (نشرة الحسين).

⁽٥) قال المبرد: «ويُروَى، لا بل كأنه لا يشكُّ فيه [قال محقق الكتاب: كذا، وأغلب الظن أن عبارة «كأنه لا يشكُ فيه يست من كلام المبرد] أن بشارًا كان يتعصب للنار على الأرض، ويصوِّبُ رأي إبليس -لعنه الله - في امتناعه من السجود لآدم الله ويروى له»، ثم ذكر البيت. الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص١٤٢؛ الجاحظ: البيان والتبين، ج١/١، ص١١٨؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٥ (نشرة الحسين). والبيت من بحر البسيط.

وقد ذكر الأستاذ أبو منصور عبد القاهر البغدادي (١) في كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» قصيدةً لصفوان الأنصاري ردًّا على بشار في قوله بتفضيل النار (٢). وجاء في «رسالة الغفران» للمعري مما نسب إلى بشار:

إِبْلِيسُ أَفْضَلُ مِنْ أَبِيكُمْ آدَم فَتَنَبَّهُ وايَا مَعْشَرَ الفُجَّارِ النَّالُ الْفَصَلُ مِنْ أَبِيكُمْ آدَم وَالطِّينَ لاَ يَسْمُو سُمُوَّ النَّارِ (٣) النَّالُ وَأَدَمُ طِينَةٌ وَالطِّينُ لاَ يَسْمُو سُمُوَّ النَّارِ (٣)

ولا يكاد الذكيُّ الفطنة السليم الذوق يقرِّ ذلك، وتروج عنده صحةُ نسبة مثل هذا الشعر إلى بشار لا معنَّى ولا لفظًا، ولا في مجاري أرباب العقول، فإنا لو تنزّلنا إلى تصحيح احتمال أنه كان يعتقد مثل هذه السخافات -بعد نشأته في الإسلام وتضلعه في علم الكلام - أليس ينهاه نُهاه عن التصريح بها يراه؟

فأما اتهامُه في المذاهب والنحل الإسلامية، فقد قيل إنه كان رافضيًّا يدين بالرَّجعة (والرَّجعةُ بفتح الراء عند جمهور أهل اللغة، وحكى عياض في شرح صحيح مسلم في المقدمة جوازَ كسرِ الراء)(١٤). وفسروها بأنها قولُ الرافضة بأن عليًّا في السحاب، وأنه لا يجوز الخروجُ مع أحد من أبنائه وولده حتى ينادي من السهاء أن اخرجوا مع فلان، ويتأولون قوله تعالى: ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَى يَأْذَنَ لِيَ آلِيَ ﴾

 ⁽١) هو عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأشعري المتوفى سنة ٤٢٩، وكتابه هذا طبع بمطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ على تحريف كثير. - المصنف.

⁽٢) الإسفرائيني، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق مجدي فتحي السيد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ)، ص٣٦-٤٤. وقد أورد الجاحظ كذلك القصيدة المذكورة، وهي تحتوي على ٣٢ بيتًا من بحر الطويل. البيان والتبين، ج١/١، ص٢٦-٢٨.

⁽٣) المعري: رسالة الغفران، ص٣١٠ (وفيها: «الأشرار» بدل «الفجار»)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص ٥٢ (الملحقات).

⁽٤) اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ط١، ١٤١٩ /١٩٩٨)، ج١، ص١٤٢ - ١٤٣٠.

[يوسف: ٨٠] على هذا المعنى. وفسّرها أبو منصور البغدادي بأنها رجعة عليّ برجعة الأموات، وذلك في الدنيا قبل يوم القيامة، وهو رأي الكاملية من الرافضة (١).

ونُسب إلى الشعوبية، ولعلها كانت تبدو منه في محادثاته ومجالساته. ونسب إلى التشيع، وشعره شهيدٌ بذلك، وقد كان التشيع شائعًا بعد سقوط الدولة الأموية. ولا أشك في أن بشارًا كان من المتعصِّبين إلى بني أمية، وأن إظهارَه التشيعَ مصانَعةٌ وتقيّة. وقد نُسب إلى الإلحاد والتعطيل والدهرية.

ونُسب إلى الرفض، فقد ذكر الأستاذ أبو منصور في كتاب «الفرق بين الفرق» أن بشارًا كان من الكامليّة، وهم أصحابُ أبي كامل الذي كان يدين بتكفير الصحابة لتركهم بيعة عليّ وبتكفير علي لتركه قتالهم (وهم الذين لم يقولوا بجواز التقيّة مثل بقية الشيعة) قال: «[وحكى أصحابُ المقالات عن بشار أنه] ضم إلى ضلالته هذه ضلالتين أخريين: إحداهما قولُه برجعته (يعني علي بن أبي طالب) إلى الدنيا قبل يوم القيامة، كها ذهب إليه أصحابُ الرجعة من الرافضة، الثانية قوله بتصويب إبليس في تفضيل النار على الأرض.»(٢)

وأما ما نسبوه إليه من الشعوبية -وهي كراهيةُ العرب وتحقيرُهم - فالظاهر أن بشارًا كان ينزع إلى ذلك بعد أن أعتد له أعداؤه ومنافسوه التحقيرَ بالولاء، فألجأه ذلك إلى الابتداء بالافتخار بنسبه الفارسي، ثم بالتبرم من الولاء. فلذلك كان يقابل محقِّري نسبه العجميّ بالافتخار بالعَجَم، ويقابل محقِّريه من القحطانيين بالفخر والانتهاء إلى ولاء مُضَر، ولا سيها عند شبُوب حيّة اليمنيين والمضريين في عهد انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسين؛ إذ كانت شيعةُ بني أمية من مضر وشيعة بني العباس من الأمويين إلى العباسين؛ إذ كانت شيعةُ بني أمية من مضر وشيعة بني العباس من

⁽١) الإسفرائيني عبدالقاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٤٢.

⁽٢) المرجع نفسه، ص٤٢-٤٣. وما بين معقوفتين لم يورده المصنف.

حمير واليمن. ولكنه لم يكن مع ذلك يتنقّص العرب، كيف وإنها قيمته من العربية؟ ويُشْبه بشارٌ في الشعوبية إسماعيلَ بن يسار من شعراء عصر الدولة الأموية.

وقد كان أشدً الناس عليه في التشويه عليه بسوء اعتقاده واصلُ بن عطاء الغزال رئيس المعتزلة؛ فإن بشارًا بعد أن كان من أشياعه ومدّاحيه انقلب عليه وهجاه وهجا نحلته، وانتصر للخوارج الذين كان واصلٌ أبغضَ الناس لنحلتهم وأشدّهم عليهم. فلذلك أضمر له واصلٌ غيظًا شديدًا، وهدده بالإغراء بقتله، وما منعه من ذلك إلا تقواه وخشية سوء السمعة لمذهب الاعتزال. على أنه لم يفتأ واصلٌ يكيد له مع أمراء البصرة، وكان واصل مسموع الكلمة، حتى نفي بشار عن البصرة. وقد ذكر الجاحظ (في كتاب البيان في جزئه الأول) وأبو الفرج الأصفهاني (في الأغاني) وغيرُهُما أخبارًا كثيرةً في شأنه مع واصل بن عطاء في حالتَيْ الرضا والغضب (۱).

والمتأمل في سياق ما يُلْمَز به بشار من الزندقة أو النّحل الفاسدة والشاذة يرى الذين يلمزونه بذلك مختلِفي صفة النسبة: فمنهم من يَنْسُب إليه التظاهر بها نسبه هو إليه، ومنهم من ينسُب إليه الإسرار بذلك في باطنه. ولا بد أن نَجهَر بإسقاط إحدى النسبتين، وهي نسبة التظاهر باتباع النحل الباطلة، فإن مَنْ يقرأ أخبارَه وشعرَه يراه ملتزمًا عقد الإيهان الصحيح، نحبرًا عن نفسه بأداء الصلاة والصوم وشرائع الإسلام، ألا ترى إلى قوله في ترك وصال خلّته في شهر رمضان:

فِي لَيْلَة خَلْفَ شَهْر الصَّوْم نَاقصَة تَسْعًا وَعَشْرِينَ قَدْ أَحْصَيْتُهَا عَدَدَا حَتَّى ارْتَقَيْتُ الْكَاعِي ظلَّها صَعَدَا (٢) حَتَّى ارْتَقَيْتُ إِلَيْهَا فِي مُشَيَّدَةٍ دُونَ السَّاءَ تُنَاغِي ظلَّها صَعَدَا (٢)

وقوله:

⁽۱) انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٧-١٨ و٢٤-٢٦؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٥-١٤، ١٨٢، ٢٢٤ (نشرة ص١٤٥)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٨، ٢٧٢، ٢٠١ (نشرة الحسين). وانظر كذلك الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٥٥.

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۱/۱، ص۱٤۱.

إِنَّ حَلَفْتُ يَمينًا غَيْرَ كَاذَبَةٍ عِنْدَ الْمَقَامِ وَلَمْ أَقْرَبْ لَهُ فَنَدَا(١) وقد أظهر الحفاظ على دينه في قوله (في الورقة ٧٣ من الديوان):

وَمُلُّـــوكِ إِنْ تَعَرَّضْـــتُ لَمُّـــمْ عَرَّضُــوا دينــي وَشــيكًا للعَطَــبُ (٢) وسيجيء ذكرُ الورقة التي أُلفِيَتْ بعد موته، وفيها تعظيمُه الجانبَ النبويَّ

وسيجيء ذكر الورقة التي الفِيّت بعد موته، وفيها تعظيمُه الجانبُ النبويّ الشريف. وكذلك قوله (في الورقة ٤):

وعجيبٌ نَكْتُ الكَرِيم وللنَّفْ بسر معادٌ ولِلْحَيَاةِ انْقِضَاءُ (٣) فاعترف بالمعاد، وقال في بعض قصائده يريد نفسه (في الورقة ٣١):

يَصْدُقُ فِي دينه وَمَوْعده نَعَمْ وَيُعْطَى النَّدَى عَلَى كَذِبِهُ (٤) وقال في رثاء ابن له:

وَلِي كُلَّ يَوْمٍ عَبْرَةٌ لاَ أُفِيضُهَا لأُحْظَى بِصَبْرٍ أَوْ بِحَطِّ ذُنُوبِ (٥)

إلا أنه كان خليعًا في أفعاله وأقواله، فبقيت نسبةُ الإسرار والانطواء على العقائد الباطلة إليه، وهذه نسبة لا تخرج عن الرجم بالغيب، والوصم بالعيب.

المصدر نفسه، ج١/٢، ص١٣٩.

⁽۲) المصدر نفسه، ج١/١، ص٣٢٣.

⁽٣) المصدر نفسه، ج١/١، ص١٤٠. ومما يتصل بذلك أبيات من بحر الكامل قالها في الموت وكونه قدرًا إلهيًّا لا راد له:

إِنَّ الطَّبِيبِ بِطِبِّ بِهِ وَدَوَائِ بِهِ لاَ يَسْتَطِيعُ دَفَاعَ مَقْدُورِ أَتَى مَا لَا لَطَّبِيبِ يَمُورِ أَتَى مَا لِلطَّبِيبِ يَمُورَ بُالسَّدَاءِ الَّذِي قَدْ كَانَ يُسْرِي مِثْلَهُ فِيهَا مَضَى اللَّا لِلطَّبِيبِ يَمُورُ بِالسَّدَاءِ الَّذِي قَدْ كَانَ يُسْرَدُ وَلاَ يُجَاوَزُ مَا قَدَى فَى اللَّا لَا يُسرَدُ وَلاَ يُجَاوَزُ مَا قَدَى فَى اللَّا لَا يُسرَدُ وَلاَ يُجَاوِزُ مَا قَدَى فَى المُحتار من شعر بشار، ص ٢٨٥؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص ٢٥٥.

⁽٤) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٨٤.

⁽٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

سبب وفاته :

اتفق جميعُ الرواة على أنه مات مقتولاً من ضربٍ ضُرِبَه على التهمة بالزندقة. قالوا: إن المهدي أزمع الانحدار إلى البصرة للنظر في أمورها، فلما وصل البطائح مرَّ بدارٍ كان بشار على سطحها، وكان سكران، فلما أحسّ بمرور المهدي خاف أن يعرفه، فاندفع بشار يؤذن. فقال المهدي: مَنْ هذا الذي يؤذِّن في غير وقت؟ قالوا: بشار، فقال: عليَّ به، فلما مثل بين يديه قال له: يا زنديق هذا مِنْ بذائك، تُؤذِّنُ في غير الوقت، ثكلتْكَ أمُّك! ثم أمر صاحب الزنادقة وهو ابنُ نُهيك وقيل محمد بن عيسى بن حمدُويْه وأخرجه معه في زورق. فلما كانوا بالبطيحة أمر المهدي صاحب الزنادقة أن يضربه بالسياط ضربَ التلف ويلقيه بالبطيحة أمر المهدي صاحب السفينة، وأمر الجلادين أن يضربوه ضربًا متلفًا، فجعلَ بشارٌ يقول كلما وقع عليه السوط: حَسِّ (كلمة تقولها العرب عند الألم)، فقال بعض الراكبين: انظروا إلى زندقته، ما نراه يحمد الله! فقال بشار: "ويلك! أطعامٌ هو فأسَمِّي الله عليه؟ أثريد أحمد الله عليه؟" فلما ضُرب سبعين سوطًا أشرف على الموت، فألقي في صدر السفينة حتى مات، فألقوه في خرَّارة البطيحة، فحمله الماء إلى البصرة، فأخذه أهله فدفنوه، وما تبع جنازته أحد غير أمةٍ سوداء سِنْديّة تصيح: "واسيّداه! واسيداه!" (").

⁽۱) ذكر الطبري أن الذي وجه بقتل بشار إنها هو يعقوب بن داود لا المهدي، وتابعه ابن الأثير على ذلك. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٨، ص١٨١؛ الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٦٣.

⁽٢) في رواية أبي الفرج: «فقال له بعضهم: انظر إلى زندقته يا أمير المؤمنين، يقول: حسِّ، ولا يقول: باسم الله! فقال: ويلك! أطعامٌ هو فأسمي الله عليه! فقال له الآخر: أفلا قلت: الحمد لله؟ قال: أونِعمة هي حتى أحمد الله عليها؟» الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٤٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢١٥ (نشرة الحسين). وفي رواية أخرى له: «فقال بشار: أنعمة فأحمد الله عليها! إنها هي بلية أسترجع الله عليها»، وفي ثالثة: «أثريد هو فأسمي الله عليه.» المصدر نفسه، ص٢٤٧ و ٢٤٠ / ٧١٧ و ١٩٠٧.

 ⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٤٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧١٨ (نشرة الحسين).

وَتَبَاشَرَ⁽¹⁾ عامّةُ أهل البصرة بموته، وهنّا بعضهم بعضًا، وتصدقوا. ورُويَ أنه لم يبق أحدٌ من أشراف البصرة إلا مُنِيَ بشيء من هجاء بشار أو اتقى هجاءه، فكانت حياتُه أثقلَ شيء على الناس، ولم يكن له بها صديق. ودفن في قبر حمّاد عجرَد الذي قُتل على تهمة الزندقة سنة ١٦٦ه. وكتب أبو هشام الباهلي على قبرهما:

قَدْ تَبِعَ الأَعْمَى قَفَا عَجْرَدٍ فَأَصْ بَحَا جَارَيْنِ فِي دَارِ قَالَدَ تَبِعَ الأَعْمَى قَفَا عَجْرَدٍ فَأَصْ بَحَا جَارِيْنِ فِي دَارِ قَالَدَتْ بِقَاعُ الأَرْضِ لاَ مَرْحَبًا بقُ لِهُ رَبِ مَّ الْإِنْ الْجَادِ وَبَشَّالِ الْجَادِ عَبَا اللَّا الْجَادِ وَالكَابِ فِي النَّالِ وَالكَافِرُ فِي النَّارِ وَالكَافِرُ فِي النَّالِ وَالكَافِرُ فِي النَّالِ وَالكَافِرُ وَالْعَالِ الْمُعْرِقِي النَّالِ وَالكَافِرُ فِي النَّالِ وَالكَافِرُ وَيُ النَّالِ وَالكَافِرُ وَيُ النَّالِ وَالكَافِرُ وَيُ النَّالِ وَالكَافِرُ وَيُعْرِقُونِ النَّالِ وَالكَافِرُ وَالكَافِرُ وَيُ النَّالِ وَالكَافِرُ وَالْعَالِ وَالكَافِرُ وَالْعَالِ وَالْعَالِ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَالِ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلَاقِ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلَاقِ وَالْعَلْمِيْ الْعِلْمُ الْعِلْمِيْ النَّالِيْ وَالْعَلِيْ وَالْعَلَامِ وَالْعَلَاقِ وَالْعَلَامِ وَالْعَلْمِيْ الْفَالْمُ الْعِلْمِيْ النَّالِي الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلِيْ وَالْعَلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعِلْمِيْ الْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْمِيْ وَالْعِلْمُ الْعَلْمِيْ وَالْمُوالْمِيْ وَالْعِلْمُلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعَلْمُولِمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعَلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمُلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلُمْ وَالْعُلْمُلْعُلْمِيْ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمُ وَالْعُلْمِيْ وَالْعُلْمُوالْمُوالِمُوالْمُلْمُولُولُولُمُ وَالْعُلْمُولُولِ

ذكر مجموع هذا صاحب «الأغاني»، والصفدي في شرح رسالة ابن زيدون، والبغدادي في خزانة الأدب، والوطواط في غرر الخصائص (٣). وقد قيل إن سبب قتله أنه كان هجا يعقوب بن داود وزير المهدي، وعرَّض به إلى المهدي، فقال:

بَنِي أُمَيَّةَ هُبُّوا طَالَ نَوْمُكُمُ إِنَّ الْخَلِيفَةَ يَعْقُوبُ بْنُ دَاوُودِ! (٤) ثَم هجا المهديَّ في مجلس ببيتين:

⁽١) أي بشر بعضهم بعضًا بموته، كما يمكن أن تعنى هذه الصيغة: استبشروا.

⁽۲) في «الأغاني»: «بروح» بدل «بقرب».

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٤٤-٢٤٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧١٨-٧١٩ (نشرة الحسين)؛ البغدادي: خزانة الأدب، ج٣، ٢٣٠-٢٣٢؛ الوطواط: غرر الخصائص، ص٥١٥-١٤٥؛ الصفدي: تمام المتون، ص١١١ و٧٣٧.

⁽٤) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٨، ص١٥٦؛ الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٥٦-١٠ والبيت من مقطوعة في ستة أبيات من بحر البسيط قالها بشار في هجاء يعقوب بن داود، ويقال إنها سبب قتله، وقد ورد في آخرها بعد البيت المذكور قولُه:

ضَاعَتْ خِلاَفَتُكُمْ يَا قَوْمُ فَالتَمِسُوا خَلِيفَةَ الله بَيْنَ الزِّقِّ وَالعُرودِ وَفِي الديوان جاء صدر البيت الذي ذكره المصنف هنا بلفظ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ ضَاعَتْ خِلاَفَتُكُمْ.» ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٩١.

خَلِيهَ ـــ قُ يَــــ زْنِي بَعَمَّاتِــــ هِ يَلْعَــ بُ بِالــدَّبُّوقِ وَالصَّــ وْ لَجَانْ! أَبْــــ دَلْنَا اللهُ بِــــ هِ غَــــ يْرَهُ وَدَسَّ مُوسَــــى فِي حِـــرِ الْحَيْــــزُرَانِ

فأنشدهما في حلقة يونس بن حبيب [الضبي] النحويّ، فسعى به يونس إلى الوزير (١). وقال المعري في رسالة الغفران: «وكان في الحلقة سيبويه، ويدعي بعضُ الناس أنه وشي به. وسيبويه -فيها أحسب- كان أجلّ موضعًا من أن يدخل في هذه الدّنيات، بل يعمد لأمور سَنِيّات» (٢). وعندي أن كل هذا مما يختلقه حسّادُه وأعداؤه الذين أغراهم به بذاؤه، وقد قال في خطابه للمهدي في قصيدة:

أَخَافُ انْقِطَاعَ اللَّرِّ بَعْدَ انْتِزَازِهِ وَتَبْلِيغَ مَنْ يَسْدِي الْحَدِيثَ وَيَنْسُجُ (٣)

ويظهر أن قتلَ بشار قد تقدمه قتلُ بعض أصحابه، وأن بشارًا لم يمنعه ذلك من رثاء مَنْ قُتل من أصحابه، فإن له أبياتًا ضاديّة ذكرها الشريف المرتضى في أماليه تشير إلى قتل اثنين من أصحابه، وهي:

غَمَضَ الجَدِيدُ بِصَاحِبَيْكَ فَعُمَّضَا وَبَقِيتَ تَطْلُبُ فِي الجِبَالَةِ مَنْهَضَا ... إلخ (١٤)، وستأتي في الملحقات. وقال أيضًا في ديوانه:

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٤٣، ٢٤٥-٢٤٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٥، ٧١٥. (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٢٩.

⁽٢) المعري: رسالة الغقران، ص ٤٣٠. وقد ذكر المصنف كلام المعري بتصرف وفضلنا سوقه بلفظه.

⁽۳) دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص ۲۰.

⁽٤) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج٢، ص١١٥-١١٧. والقصيدة من الكامل، وبعضُها -دون البيت المذكور هنا- في المختار من شعر بشار (ص٢٥-٢٦) مع اختلاف في الرواية وعدد الأبيات. والجديد: الزمان. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٠١٠-١١٠.

تَبْكِي نَدِيمَيْكَ رَاحَا فِي حَنُوطِهِمَا مَا أَقْرَبَ الرَّائِحَ الْمُبْقِي مِنَ الغَادِي! (١)

والذي يُستخلص من هذا كله يؤيد ما قدمتُه من تظاهر السبين على قتل بشار: كثرة الناقمين عليه لحسد أو هجاء أو فحش، وخفةُ دينه في سيرته وجهمته بسوء الاعتقاد. ولم يكن حقدُ الناقمين عليه كافيًا في أخذه بالعقوبة، إذ قد كان له في حاله شفيعان أو جُنتان تدفعان عنه الأذى، وهما الشعر والعَمَى. فإن مما وُطِّنتْ عليه النفوسُ أن الشاعر يقول ما لا يفعل، فكانت مؤاخذةُ الشعراء مزريةً على مَنْ يؤاخذهم إلا إذا جازاهم على الهجاء بمثله.

وكان مما استقر في النفوس أن الضعيف والعاجز لا يتنازل أهلُ الشرف إلى مضاهاتها، وكان الناس يتمثّلون [قوله تعالى]: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ ﴾ [النور: ٢١] الفتح: ١٧]، فلم يجد الذين لِحَقهم أذى بشارٍ وهجاؤه مسلكًا إلى الانتقام لأنفسهم منه. ولذلك أرادوا تعريضَه لإثارة العامة عليه من جانب سوء العقيدة، وقد ظهرتْ هذه التهمةُ له من أواخر الدولة الأموية.

وأولُ مَنْ أشاع ذلك عليه واصل بن عطاء وأصحابُه من المعتزلة، ولقد مر أنه تسبب له في التغريب عن البصرة. إلا أن وَلَع العامة بشعره حالَ دونهم ودونَ إلحاق الضِّرِّ به، فلم يزل أعداؤه للعقيدة والمنافسة وللأحقاد يتربصون به الدوائر حتى وجدوا فرصةً للإيقاع به في مدة المهدي حين أصبح الأخذُ على سوء الاعتقاد شديدًا مُرْهباً. ويؤيّد ذلك أن المهدي في آخر حياة بشار قد تنكّر عليه، وصار يحرمه جائزته، فمال:

إِمَامَ الْمُدَى أَمْسَكْتَ بَعْدَ كَرَامَتِي وَقَدْ كُنْتَ تُعْطِينِي وَوَجْهُكَ أَبْلَجُ لَعَمْرِي لَقَدْ أَشْمَتَ بِي غَيْرَ نَائِم فَنَامَ وَهَمِّي سَاهِرٌ يَسَوَهَجُ لَعَمْرِي لَقَدْ أَشْمَتَ بِي غَيْرَ نَائِم

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٢٠٨. والقصيدة من الكامل، يمدح فيها بشار المهدي ويفخر بخراسان.

حتى اضطر بشار أن يُعلن توبته، فقال هذه القصيدة:

وَقُد تُبْتُ فَاقْبَلْ تَوْبَتِي يَابْنَ هَاشِم فَإِنَّ الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ مُدْمَجُ (١)

ولَــَا قتل بشار فُتشت كتبُه فلم يُلْفَ فيها شيءٌ يدل على ما كانوا يرمونه به، ووُجد في كتاب له: «بسم الله الرحمن الرحيم. إنِّي أردت هجاء آل سليهان بن علي لبخلهم، فذكرتُ قرابتَهم من رسول الله ﷺ، فأمسكتُ عنهم إجلالاً له ﷺ، على أنِّي قد قلتُ فيهم:

دِينَا رُ آلِ سُلِيَّانٍ وَدِرْ هَمُهُمُ عَلَيْ اللَّهِ اللَّيْنِ حُفَّا بالعَفَارِيتِ وَمَارُوتِ وَمَارُوتِ .»(٢) لاَ يُرْجَيَانِ وَلاَ يُرْجَى نَوالْهُمُ كَمَا سَمِعْتَ بِهَارُوتٍ وَمَارُوتٍ .»(٢)

مكانته لدى الخلفاء والأمراء:

كان بشارٌ من أهل الوجاهة والسُّمعة، وكان مكرَّمًا لدى خلفاء بني أمية ورجال دولتهم. وكان أيضًا له مكانته عند خلفاء بني العباس أبي جعفر المنصور

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٦٥. والأبيات من قصيدة من أربعين بيتًا من البحر الطويل، قالها يمدح الخليفة العباسي المهدي ويتبرأ إليه مما نسبه إليه خصومه وحساده، ويعلن توبته مما سلف، كما يذكر عادات عطاء المهدي له وقد رحل إليه.

⁽۲) قال المبرد: «وقتله المهدي على الإلحاد. وقد روى قومٌ أن كتبه فُتشت فلم يُصبْ فيها شيءٌ مما كان يُرمى به، وأصيب له كتابٌ فيه: إني أردت هجاء آل سليان بن علي، فذكرت قرابتهم من رسول الله على فأمسكتُ عنهم.» الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص١٤٢. وقال أبو الفرج الأصفهاني بعد أن ذكر هذا الخبر: «فلما قرأه المهدي بكى وندم على قتله، وقال: لا جزى الله يعقوب بن داود خيرًا، فإنه لما هجاه لفق عندي شهودًا على أنه زنديقٌ فقتلته، ثم ندمت حين لا يُغني الندم.» ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص٢٢. كتاب الأغاني، ج٣، ص٤٢ (نشرة القاهرة)؛ يغني الندم.» مس٤١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٤٢. والبابليين: نسبة إلى بابل، وهي ناحية منها الكوفة والحِلة، يُنسب إليها السحر والخمر. وقد جاء البيت الثاني بلفظ «لا يُبصَران» بدل «لا يُبصَران» و «لقاؤهما» بدل «نوالهما»، وفي الديوان «لا يوجدان». وانظر المعرى: رسالة الغفران، ص٤٢.

والمهدي، قال في الأغاني: «جعل له المهدي وفادةً كلّ سنة.» (١) وحسبك من مكانته لدى الأمراء ما ذكر ابن رشيق القيرواني - في باب فضل الشعر من كتابه العمدة - أن بشارًا كان من كتّاب الأزِمَّة مع كونه أعمى، وأن أبا علي البصير الشاعر كان أيضًا من كتّاب الأزِمَّة (٢). وأحسب أن ذلك زيادةٌ في تقريبه، وأنه كان يملّ على النسّاخ، ولذلك قصر على كتابة الزمام دون كتابة الإنشاء؛ لأن كتاب الإنشاء مستودع أسرار الأمراء، فتعين أن يكونوا قادرين على الكتابة بأنفسهم.

غرامه وهل هو حقيقة أو تصنع؟

لا يسلم الناظرُ في أخبار بشار وفي تضاعيف قصائده من حيرة تلم به وشكً ينتاب نفسه؛ فإنه يجد معظم شعر بشار في الغرام ووصف فنونه القلبية والحسية، فيخامره هاجسٌ يقول: هل كان الغرام يسلك إلى شغاف قلب بشار حتى يكون ما جاء في شعره من وصف عشقه وولهه حقيقةً كما يؤذن بذلك إكثارُه منه وتُصدِّقه أخبارُه ونوادره من حب النساء وميله إلى مغازلتهن وإلقاء نفسه إليهن وتهافتهن على لقائه وملازمة مجلسه؟

⁽١) قال محمد بن الحجاج قال: قدم بشار الأعمى على المهدي بالرُّصافة فدخل عليه في البستان فأنشده مديحًا فيه، يقول فيه: مديحًا فيه تشبيبٌ حسن، فنهاه لغَيرة شديدة كانت فيه، فأنشده مديحًا فيه، يقول فيه:

كَ النّه الله في السنة الثالثة فدخل عليه فأنشر أن أج من رَاغبًا وَمُحْتَلِبَ الله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَهَا الرّبَاء الله وَهَا وَالله وَهَا وَهُا وَالله وَهَا وَهُا وَالله وَهَا وَهُا وَالله وَهُا وَالله وَهُا وَالله وَهَا وَهُا وَالله وَهُا وَهُا وَالله وَهُا وَالله وَهُا وَالله وَهُمُا الله وَهُمُ الله وَهُا وَالله وَهُمُ الله وَهُمُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُ الله وَهُمُمُ اللهُ وَالله وَهُمُ الله وَهُمُمُ اللهُ وَالله وَاللهُ وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله

تَجَالَلْتُ عَنْ فِهْ رِوَعَنْ جَارَقَيْ فِهْ رِ وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بِالسَّلَامِ وِبِالبِشْرِ» وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بِالسَّلَامِ وِبِالبِشْرِ» وذكر بقية القصيدة. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٩-٢٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٨/٣، ص٦٩٨-٦٩٩ (نشرة الحسين).

⁽٢) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٩.

فإن مال الناظرُ إلى تصديق ذلك انتقل به إلى حيرة أخرى، وهي أن رجلاً أعمَى مشوّة الخلقة، ضعيفَ الثروة، ليس له من سبيل إلى العشق الذي قوامُه استحسان الصورة، وما للنساء فيه رغبة حتى يخادنّه ويعاشرْنَه عشرة المحبين! أو هل كان ذلك كلُّه تصنّعًا وتحيلاً وجريًا في مضهار الشعراء، كيلا يغادر لهم أكبرَ فنون الشعر يفوتون فيه شوطَه، ولا يرفع وراءهم سوطه؟

ولقد استشعر بشارٌ هذا التحير، فأجاب غيرَ مرة بأن الأذن تعشق، وأن الأذن تُبلغ إلى القلب ما تبلغه العين، كقوله:

قُلُوبُهُمْ فِيهَا خُالِفَةٌ قَلْبِي

يُزَهِّ لَيْ فِي فِي حُلِبٌ عَبْ لَهُ مَعْشَ لِرُّ فَيْ فَعُلْتُ وَارْتَ ضَى فَقُلْتُ دَعُوا قَلْبِي وَمَا اخْتَارَ وَارْتَ ضَى

⁽۱) الذي ذكره أبو الفرج الأصفهاني نسبةُ القول إلى ابن سلام برواية أبي خليفة عنه، وهو أن محمد بن سلام (وهو الجمحي صاحب كتاب طبقات فحول الشعراء) قال: «كان كثير مدَّعيًا ولم يكن عاشقًا، وكان جميل صادق الصبابة والعشق.» كما روى أن أبا عبيدة (لا أبا عبيد) قال: «كان جميل يصدق في حبه، وكان كثير يكذب.» كتاب الأغاني، ج ٩، ص ٣٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج ٣/ ٩، ص ٥٣ (نشرة الحسين). وقد جاء هذا الكلام بلفظ مختلف قليلاً عند ابن سلام حيث يقول: «وكان لكثير في التشبيب نصيب وافر، وجميل مقدَّمٌ عليه في النسيب وله في فنون الشعر ما ليس لجميل. وكان جميل صادقَ الصبابة، وكان كثير يقول ولم يكن عاشقًا، وكان راوية جميل.» الجمحى: طبقات الشعراء، ص ١٦٨.

فَمَا تُبْصِـرُ العَيْنَانِ فِي مَوْضِعِ الْهَوَى وَلاَ تَسْمَعُ الأُذْنَانِ إِلاَّ مِنَ القَلْبِ(١) وقوله:

يَا قَوْمِ أُذْنِي لِبَعْضِ الحَيِّ عَاشِفَةٌ وَالأُذْنُ تَعْشَفُ قَبْلَ العَيْنِ أَحْيَانَا قَالُوا: بِمَنْ لاَ تَرَى تُعْنَى؟ فَقُلْتُ لَكُمْ الأُذْنُ كَالعَيْنِ تُولِي القَلْبَ مَا كَانَا (٢) وقوله:

أَنَّى وَلَمْ تَرَهَا مَهْ ذِي فَقُلْتُ لَكُمْ: إِنَّ الفُؤَادَيَرَى مَا لاَ يَرَى البَصَرُ (٣)

والذي أُعلِّل به غرامَ بشار أنه كان ذا نفس خليعة تُحب المجون، فكان قد راض نفسه على العِشق إيفاءً لها بشعائر المجون، وجعل طريقةَ عشقِه حُسنَ النغمة ورقةَ المزج ولين اللمس وحلاوة الحديث، ودرَّب لنفسه ذلك الارتياض حتى صار له ملكةً وسجيّة. فكان عشقُه حقيقةً غيرَ ادعاء، وهو يتوسل بذلك إلى أن يجيد النسيب، فإنه سَدَى الشعر ولحُمته. وهما ينبئك بذلك أنك تجده يُكثِر في نسيبه وصفَ حسن منطق النساء، كقوله:

وَكَانَّ رَجْعَ حَدِيثِهَا قِطَعُ الرِّياضِ كُسِينَ زَهْرَا(١)

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٧-١٨.

⁽٢) أورد المصنف البيت الثاني مع تخالف في بعض ألفاظه، فههنا «تُعنى» و «تُولِي»، وسيأتي بعد قليل بلفظ «تهذي» و «تُونِي». وما في الديوان «تهذي» و «تُؤتِي» تبعًا لرواية الأصفهاني. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص ٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٧١١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص ٢٢٨.

⁽٣) البيت من قصيدة من بحر البسيط قالها في عبدة، وقد جاء في الديوان بلفظ «تَصْبُو» بدل «تهذي». ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص١٤٥.

⁽٤) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧٠٥ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٦٩.

وقوله:

وَدَعْجَاءِ الْمَاجِرِ مِنْ مَعَادً كَانَّ حَدِيثَهَا ثَمَارُ الجِنَانِ (١) وَدَعْجَاءِ الْمَاجِرِ مِنْ مَعَادُ عَالَى الرؤية بالوصف، كها قال:

بُلِّغْتُ عَنْهَا شَكْلاً فَأَعْجَبَنِي وَالسَّمْعُ يَكْفِيكَ غَيْبَةَ البَصَرِ (٢)

قال في الأغاني في ترجمته: كان النساء يحضرُنَ مجلسَ بشار، بينها هو ذات يوم في مجلسه، إذ سمع كلامَ امرأة في المجلس فعشِقها، فدعا غلامَه فقال: إذا تكلمت المرأة عرّفتك فاعْرفها، فإذا انصرفتْ من المجلس فاتْبعها وكلِّمها وأَعْلِمها أنِّي لها محب، وذكر قصة في أخبار تلك المرأة وزوجها (٣).

وقال في أخباره مع عبدة: كان النساء يحضرن مجلس بشار، بينها هو ذات يوم في مجلسه إذ سمع كلام امرأة في المجلس، يقال لها عَبدة، فدعا غلامه فقال: إني قد علقتُ امرأة، فإذا تكلمت فانظر من هي واعرفها، فإذا انقضى المجلسُ وانصرف

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٥٤ (نشرة الخسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٢؛ المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص٩٧ (بلفظ «وبيضاء» بدل «ودعجاء»، و«قطع» بدل «ثمر»)؛ ابن جني: الخصائص، ج١، ص٨٠؛ الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص٤٨٠ (كلاهما بلفظ: «وحوراء» بدل «ودعجاء»).

⁽٢) وجاء قبل هذا البيت قوله:

إِنَّ سُلِيْمَى وَاللهُ يَكْلَوُّهَ السَّكَرِ تَلْوُدَادُهُ عَلَى السَّكَرِ السَّكَرِ السَّكَرِ السَّكَرِ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٣٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧١٧ (نشرة الحسين). يبدو أن المصنف فاته أن يدرج البيتين المذكورين في ملحقات الديوان على الرغم من استشهاده بأحدهما.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٣٣٠-٢٣٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧٠٨ (نشرة الحسين).

أهلُه فاتبعها وكلِّمها وأعلمها بأني لها محب، وأنْشِدْها هذه الأبيات وعرِّفها أني قلتها فيها، وذكر الأبيات التي أولها:

قَالُوا بِمَنْ لاَ تَرَى تَهْذِى فَقُلْتُ لَكُمْ الأُذْنُ كَالعَيْنِ تُوفِي القَلْبَ مَا كَانَا

فأبلغها الغلامُ الأبيات، فهشّت لها، وكانت تزوره مع نسوة يصحبها، فيأكلن عنده ويشربن وينصرفن، بعد أن يحدثها وينشدها، ولا تُطمِعه في نفسها(١).

ولًا أفضت الخلافة إلى المهدي، وكانت فيه غَيْرَةٌ وحُزونة (٢)، ورأى ما في شعر بشار في الغزل ووصف اللهو بالنساء، نهى يشارًا عن التشبيب بالنساء، وقد ذكر ذلك بشار في قصائد من شعره، من ذلك قوله:

قَالَ الْخَلِيفَةُ لاَ تَنْسِبْ بِجَارِيَةٍ إِيَّاكَ إِيَّاكَ أَنْ تَشْقَى بِعِصْيَانِ^(٣) وقوله:

وَلَوْلا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ سَفَيْتُها أُوامًا يُنَاجِينَا لَهَا حَيْثُ حَلَّتِ (١)

وقال أبو الفرج: «قدم بشارٌ على المهدي بالرُّصافة، فدخل عليه في البستان، فأنشده مديمًا فيه تشبيبٌ حسن، فنهاه عن التشبيب لغَيْرَةٍ شديدة كانت فيه، ثم قدم

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٦، ص٢٤٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٦، ص٧٤٨ (نشرة الخسين). وانظر القصة كذلك في المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٧-٢٣٨ (نشرة القاهرة)؛ ج١/٣، ص١٧١ (نشرة القاهرة)؛ والبيت في ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٢٨.

⁽٢) الحُزونة: الغلظة والشدة.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٢١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧٠٠ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٢٧.

⁽٤) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٨. والبيت من قصيدة من بحر الطويل قالها بشار يتغزل ويفتخر بأيام بني عامر مواليه في اليهامة بلاد بني حنيفة. انظر مزيدًا من التفصيل في الهامش رقم ٥ في المصدر نفسه.

في السنة الثانية فأنشده مديحًا فيه (هو القصيدة التي أولها: يا صَاحِبَيَّ العَشيَّةَ الْحَشيَّةَ الْحَشيَّةَ الْحَشيَّةَ

كَ أَنَّهَا جِئْتُ لَهُ أَبَشِ رِّهُ وَلَمْ أَجِ لَىْ رَاغِبًا وَمُحْتَلِبَ اللَّهِ وَأَنْوَالِ لِهِ إِذَا خَطَبَ اللَّهِ وَأَقْوَالِ لِهِ إِذَا خَطَبَ اللَّهِ مَنْ اللَّهُ فِي النَّهِ مِعِظْ لَيْ مُنْ اللَّهُ فِي النَّهِ مِعِظْ لَيْ مُنْ اللَّهُ فِي النَّهِ مِعِظْ لَيْ مُنْ اللَّهُ مَا اللَّهُ عَلَى اللَّهُ الللْلَهُ اللَّهُ اللللْلَهُ الللللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللللْمُ اللَّهُ اللللْمُ الللللَّهُ اللللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللللللْمُ اللللْمُ اللَّهُ اللللْمُ الللْمُ اللَّهُ الللْمُ الللْمُ اللْمُ اللللْمُ اللللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ اللَّهُ الللللْمُ اللللْمُ الللللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ الللْمُ اللللْمُ اللَّلْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ الللْمُ الللللْمُ الللللْمُ الللْمُ الللْمُ اللَّلْمُ الللللْمُ اللللللْمُ اللللْمُ اللللْمُ الللللْمُ الللللْمُ الللللْمُ الللْمُ الللللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ اللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ اللللْمُ اللِمُ اللْمُ الللْمُ الللْمُ اللللْمُ الللْمُ الللْمُ الللْمُ اللللْمُ اللْمُ الللْمُ الللْمُ اللْمُ الللْمُ اللْمُ الللْمُ اللْمُ الللْمُ اللللْمُ اللللْمُ اللْمُ الللللْمُ الللْمُ اللْمُ اللل

«فأعطاه خمسةَ آلاف درهم، وكساه، وحَمَلَه على بغل، وجَعل له وِفادَةً كلَّ سنة، ونهاه عن التشبيب البتّة. فقدم عليه في السنة الثالثة، فدخل عليه فأنشده قصيدته:

تَجَالَلْتُ عَنْ فِهْ رٍ وَعَنْ جَارَتَيْ فِهْ رِ وَوَدَّعْتُ نُعْمَى بِالسَّلاَمِ وَبِالبِشْرِ وَمَا:

تَرَكْتُ لَمِهْ دِيِّ الأَنَسَامِ وِصَالَحَا وَرَاعَيْتُ عَهْدًا بَيْنَنَا لَيْسَ بِالْخَيْرِ وَلَا أَمِدِي وَلَا أَمِدِي الْخَيْرِي وَلَا أَمِدِي الْمَدُونِينَ مُحَمَّدٌ لَقَبَّلْتُ فَاهَا أَوْ لَكَانَ بِهَا فِطْرِي (الله عليه قبل ذلك، ولم يزد شيئاً.»(۱)

وذكر أبو الفرج عن أبي العالية «أن بشارًا قدم على المهدي، فلم استأذن عليه قال له الرّبيع: قد أذن لك وأمرك ألا تُنشد شيئًا من الغزل والتشبيب، فادخُل على ذلك، فأنشده:

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٩-٢٢٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٩٨- ١٩٩ (نشرة الخسين). وما بين القوسين ليس من كلام الأصفهاني وإنها هو زيادة من المصنف، وما بين الحاصر تين من شعر لم يورده المصنف وأثبتناه لبيان عدم التزام بشار بها شرطه عليه الربيع. هذا وقد جاء رسم لفظة «فادخُل» بصيغة الأمر، وهناك وجه ٌ آخر لقراءتها بأن تجيء على صيغة المبني للمجهول (فَأُدْخِلَ)، فيكون المعنى أن بشارًا أُذن له بالدخول على المهدي شريطة أن لا يُنشد شيئا من الغزل. والأبيات من قصيدة في سبعة وثهانين بيتًا من بحر الطويل. ديوان بشار بن برد، ج١/٣، ص٢٤٥-٢٥٩.

يَا مَنْظَ رًا حَسَانًا رَأَيْتُ هُ مِنْ وَجْهِ جَارِيَةٍ فَدَيْتُهُ الأبيات. ومنها قوله:

[وَيَشُ وقُنِي بَيْ تُ الحَبِي . _ب إِذَا ادَّكُ رْتُ وَأَيْنَ بَيْتُ هُ] قَ امَ الْخَلِيفَ تُهُ دُونَ هُ فَصَ بَرْتُ عَنْهُ وَمَا قَلَيْتُ هُ»

«ثم أنشده ما مدحه به بلا تشبيب، فحرمه ولم يعطه شيئاً.»(١)

أقول: قد كان عمر بن الخطاب سبق المهدي إلى مثل هذا، روى عبد الله بن السيّد البَطَلْيوسي في «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب» في الجزء الثالث أن عمر بن الخطاب كان عهد إلى الشعراء ألا يشبّب رجلٌ بامرأة، وتوعّدهم على ذلك، فكان الشعراء يُكَنُّون عن النساء بالشَّجَر (٢)، ولذلك قال مُمَيد بن تُوْر:

عَلَى كُلِّ أَفْنَانِ العِضَاهِ تَرُوقُ (٣)

سَقَى السَّرْحَةَ المِحْلاَلَ وَالأَبْرَقَ الَّذِي بِهِ الشَّرِيُ غَيْثٌ دَائِمٌ وَبُرُوقُ وَهَلْ أَنَا إِنْ عَلَّلْتُ نَفْسِي بِسَرْحَةٍ مِنَ السَّرْحِ مَا نُحُوذٌ إِلَيَّ طَرِيتُ أَبِي اللهُ إِلاَّ أَنَّ سَرْحَةَ مَالِكِ

أَبِ عِي اللهُ إِلاَّ أَنَّ سَرْ حَ نَهُ مَالِ إِن اللهُ إِلاَّ أَنَّ سَرْ حَ نَهُ مَالِ إِن فَقَدْ ذَهَبَتْ عَرْضًا وَمَا فَوْقَ طُولِمَا فَلاَ الظِّلَّ مَنْ بَرْدِ الضُّحَى تَسْتَطِيعُ

⁽١) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٣٩-٢٤٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٧١٢ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٩. والأبيات من قصيدة من مجزوء الكامل، وما بين المعقوفتين ذكره الأصفهاني ولم ينقله المصنف.

⁽٢) قال عبدالقادر البغدادي خلال تعليقه على بيت «ألا يا نخلة» الذي سيأتي ذكره بعد هذا: «وأصل ذلك (يعني الكناية عن النساء بالشجر وغيره) أن عمر بن الخطاب كان نهي الشعراء عن ذكر النساء في أشعارهم لما في ذلك من الفضيحة، وكان الشعراء يكنون عن النساء بالشجر وغيره.» خزانة الأدب، ج٢، ص١٩٣.

⁽٣) روى الأصفهاني في سبب نظم الشاعر هذه الأبيات أن عمر بن الخطاب ، تقدم «إلى الشعراء ألا يُشبب أحدٌ بامرأة إلا جلده، فقال حُميد بن ثور:

عَلَى كُلِّ أَفْنَانِ العِضَاهِ تَرُوقُ مِنَ السَّرْحِ إِلاَّ عَشَّةٌ وَسَحُوقُ وَلاَ الفَكْ، مِنْ بَرْدِ العَصِيْعِ تَلُوقُ =

قلت: وفي هذا المعنى قال [الشاعر]:

أَلاَ يَا نَخْلَةً مِنْ ذَاتِ عرقٍ عَلَيْكِ وَرَحْمَةُ الله السَّلاَمُ (١)

فَهَلْ أَنَا إِنْ عَلَّلْتُ نَفْسِي بِسَرْحَةٍ مِنَ السَّرْحِ مَوْجُودٌ عَلَيَّ طَريقُ» ثم قال: «وهي قصيدة طويلة أولاها:

نَاَتْ أُمُّ عَمْرٍ فَالْفُؤَادُ مَشُوقُ يَجِنُّ إِلَيْهَا وَالْهَِا وَيَتُوقُ وفيها مما يُغنى فيه:

سَقَى السَّرْحَةَ المِحْلاَلَ وَالأَبْرَقَ الَّنِي بِسِرْحَةٍ مِنَ السَّرْحُ غَيْثُ دَائِمٌ وَيُرُوقُ وَهَلْ أَنَا إِنْ عَلَّلْتُ نَفْسِي بِسَرْحَةٍ مِنَ السَّرْحِ مَوْجُودٌ عَلَيَّ طَرِيقُ السرحة: الشجرة الطويلة، والعضاه، جمع العِضاهة: أعظم الشجر أو كل ذات شوك أو ما عظم منها وطال. والعَشَّة: القليلة الأغصان والورق. والسَّحوق: الطويلة المفرطة. والمحلال: التي يُكثِر الناسُ الحلولَ حولها. والأبرق: أرض غليظة واسعة مختلطة بحجارة ورمل. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٤، ص٣٥٦-٣٥٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٤، ص٢٤٢-٢٤٣ (نشرة الحسين). هذا وقد رويت هذه الأبيات مع اختلاف في بعض ألفاظها مما أضربنا عن ذكره هنا.

(۱) ينسب للأحوص. شعر الأحوص الأنصاري، تحقيق عادل سليان جمال (القاهرة: الهيئة المصرية العامية للكتاب، ط۱، ۱۹۷۰/۱۳۹۰ وط۲، ۱۹۹۱/۱۶۹۱)، ص۱۹۰. وقد خرجه المحقق في الحاشية. وأدرجه طريفي في ذيل ديوان الأحوص ضمن ما نسب له ولغيره من الشعراء. ديوان الأحوص الأنصاري، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: عالم الكتب، ط۱، ۲۰۲۱/۱۲۲۲)، ص۳۳۳. وقال البغدادي في شرح هذا البيت: «وهذا أول أبيات ثلاثة نُسبت للأحوص، أوردها الدميري وابن أبي الإصبع في تحرير التحبير.» خزانة الأدب، ج۲، ص۱۹۳. وأنشده بدون نسبة: الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: أمالي ابن الشجري، تحقيق محمود محمد الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط۱، ۱۹۳۷/۱۹۱۳)، ج۱، ص۱۸۰. وروى له (ج۲، الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، قول فيه:

سَلاَمُ الله يَا مَطَرُ عَلَيْهَا وَلَا يُسَا عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلاَمُ والبيت من قصيدة قالها الأحوص في أخت امرأته واسمها سلمى، كان يهواها وينسِب بها دون إفصاح. فلما زوجت من رجل يدعى مطرًا أنشأ القصيدة. وكلمة مطر الثانية هي اسم الرجل المذكور. الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق: أمالي الزجاجي، تحقيق عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧/ ١٤٠٧)، ص ٨٠-٨٢.

أراد حبيبته فكنى عنها بالنخلة. وكنوا عن المرأة بالشاة من قبل في الجاهلية، قال عنترة:

يَا شَاةَ مَا قَـنَصٍ لَِـنْ حَلَّـتْ لـه حَرُمَـتْ عَـلَيَّ وَلَيْتَهَا لَمُ تَحْرُمِ (١) وذكر الجرجاني في كتاب «الكنايات» أن التكنية بالشجر وغيره عن المرأة

سعت علمه بالعربية وتفننه:

قديمةً في كلام العرب من عصر الجاهلية (٢).

يُنْبِئُك شعرُ بشار، فضلاً عن بلاغته وفصاحته، بأنه تمكن في العلم بأحوال العرب وعاداتهم وأيامهم، حتى إنه لينظم القصائد فلا يُخِلّ بشيء مما يودعه فحول العرب في أشعارهم. وكذلك كان علمُه بأحوال الإسلام، وأيام دوله، ومناهج الشريعة واختلاف أئمتها. وجمع إلى ذلك علمًا بعادات المولّدين من العرب في الأمصار، وأمثالهم، وعقائدهم، ومجالس جِدهم ولهوهم. وقد أودَع جَمَّا من ذلك في

⁽۱) البيت هو الرابع والستون من المعلقة. القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص٢١٩؛ ديوان عنترة، ص ٢١٣ (نشرة مولوي).

⁽٢) لم أجد هذا الكلام في كتاب «المنتخب» للجرجاني، ويبدو أن المصنف شخط بين كلامه وكلام الثعالبي بسبب أن الكتابين قد يكونان طبعا معًا في سفر واحد، كما هو الحال مع نشرة كتاب الجرجاني التي رجعنا إليها في هذا التحقيق حيث ألحق به كتاب الثعالبي. فقد خصَّ هذا الأخير الكناية عن المرأة بفصل كامل ساق فيه صورًا لذلك، وقال في فاتحته: «العرب تكني عن المرأة بالنعجة والشاة والقلوص والسرحة والحرث والفراش والعتبة والقارورة والقوصرة... وأما الكناية بالسرحة، وهي شجرة، فكما قال حميد بن ثور:

شعره، نبَّهتُ عليه في مواضعه. ولقد كان قويَّ الحافظة، مطلعًا على شعر العرب ومَنْ بعدهم. وفي أمالي الزجاجي عن أبي حاتم قال: «أنشدتُ أبا زيدٍ قولَ بشار (١): أَدَيْسَمُ يَابْنَ النَّرُّ فِي مِنْ نَسْلِ زَارِعٍ أَتَرُوي هِجَائِيَ سَادِرًا غَيْرَ مُقْصِرِ

فقال: لَنْ هذا الشعر؟ قلت: لبشار في ديسم العَنَزي. قال: قاتله الله! ما أعلمه بكلام العرب! ثم قال: الدّيسَم: ولد الذئب من الكلبة، ويُقال للكلاب: أولاد زارع. والعِسْبار: وَلَدُ الضَّبُع من الذئب، والسِّمع: وَلَدُ الذئب من الضَّبُع.»(٢)

وَمن دلائل سَعة علمه بالعربية أنا نجد في شعره ألفاظًا كثيرة وتصريفاتٍ خلت عن ذكرها كتبُ اللغة، كما سنذكره في مبحث توسع بشار في اللغة.

البصرة وقبائل العرب حولها:

كانت قبائل البادية من العرب في عصر الجاهلية تتوخّى النزولَ حواليَ المدن العربية مهما وجدت إلى ذلك سبيلاً؛ لأن المدن كانت أسواق العرب، وفيها ما يحتاجه أهلُ البادية من المصنوعات والطعام إن احتاجوا إليه، مثل مكة ويثرب وحجْر اليهامة. وكذلك كان شأنُ القبائل النازلة بالعراق وبالشام، مثل بَكْر وقُضَاعة وتَغْلِب، فإنهم كانوا مجتمعين حواليَ الحيرة والأنْبار والمدائن في العراق، وحواليَ جلَّق وبُصرى وحوران وصيداء وتَدْمُر بالشام.

فلم نزحت بهم الفتوحُ في العراق احتاجت القبائل النازحة التي لم تكن لها منازل هنالك إلى إيجاد مصر وسُط ديارهم، فلذلك أمر عمر قواده بتخطيط

⁽۱) في هجاء ديسم أحد رواة الأدب؛ روى الجاحظ عنه عن أبي محمد اليزيدي المعروف بثعلب انظر ص٥٥ من الجزء ١ من البيان. - المصنف. البيان والتبيين، ج١/١، ص٢٣. وديسم هو الحسن بن علي، أو ابن عليل، العنزي. كان صديقًا لبشار، ولكن بشارًا هجاه؛ لأنه كان يحفظ شعرًا لحاد عجرد وأبي هشام الباهلي في بشار.

⁽۲) الزجاجي: أمالي الزجاجي، ص۲۱۲. وانظر القصة كذلك في الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٥٢ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (اللحقات)، ص٢٥٦.

المِصْرَيْن: البصرة والكوفة، وقد كان بناء البصرة سنة سبع عشرة، وكان موضع المِصْرَة قرية تُسمَّى بالفارسية بَسْرَاه، فيها قصر ومَسَالِح للعجم، ووقعت في يد المسلمين سنة اثني عشرة، وكانت المدينة لتلك الكُورة العجمية يومئذ هي الأُبُلَّة (١).

خطط عُتبة بن غَزُوان البصرة، ورغّب الناسَ في سكناها وإخلاء الأُبُلَّة، ونزلت قبائلُ العرب حولها، حتى تكامل عددُ رجال الجند حول البصرة بالإحصاء الواقع زمنَ ولاية زياد بن أبي سُفيان ثهانين ألفًا من العرب، وكان مجموع عِيَالات العرب مائةً وعشرين ألفَ عَيِّل (٢). والبصرة هي موطن بشار، وبها نشأت فيه الملكةُ العربية.

مرتبته من العلم:

اتفق الرواة على أن بشارًا كان ممن زاول علم الكلام وعد من متقنيه، وأنه كان من أصحاب عمرو بن عُبيد وواصل بن عطاء، وهما إماما المعتزلة بالبصرة، قال أبو الفرج الأصفهاني: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عَمرو بن عُبيد، وواصل بن عطاء (الغزّال)، وبشار (بن برد) الأعمى، وصالح بن عبد القُدّوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، ورجل من الأزد -وقال أبو أحمد: يعني جرير بن حازم- [فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده]» (٣). وحسبك عدُّ

⁽۱) الأُبلَّة مدينة تاريخية كانت تقع في جنوب العراق، على مشارف الدولة الفارسية من ناحية الجزيرة العربية، وكانت أعظم موانئ فارس على الخليج العربي الفارسي، وكان عندها نهر يسمى نهر الأبلَّة، كان هرمز أميرًا عليها. ونظرًا للأهمية الاستراتيجية لهذه المدينة، كانت هي أول مدينة قصدها خالد بن الوليد في معركة ذات السلاسل التي دارت بين المسلمين والفرس في السنة الخامسة عشرة للهجرة. وحين هُزم جيش الإمبراطورية الفارسية الذي كان يقوده هرمز واستقر الأمر للمسلمين بقيادة خالد، اختط عتبة بن غزوان مدينة البصرة لتحل على مدينة الأبلة.

⁽٢) العيل: من تتكفل به، ويجمع على عيال، وقد يكون العيال بمعنى العيل. - المصنف.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٨ (نشرة الحسين) وما بين قوسين إضافة من المصنف، وما بين معقوفتين من كلام الأصفهاني وقد رأينا جلبه مناسبًا.

بشار مع مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من العلماء، إلا أنهما عَظُما بالتقوى، واشتُهر بشار بالمجون.

وشعر بشار يدل على أن له رتبةً مكينة في السيرة النبوية، وفي الأخبار والآثار وأيام العرب، وتراجم الشعراء وما أخذ عليهم، وما اختير لهم من الشعر، ألا ترى قوله (ني الورقة ١٣٢):

إِنَّ النَّحَيْلَةَ لَوْ يَمِيلُ بِهَا الصَّبِيُّ كَالقِنْوِ مَالَ عَلَى أَبِي الدَّحْدَاحِ (١) يَشْير إلى منقبة أبي الدّحداح التي في قول النبي ﷺ: «كم من عِذْق رَداح في الجنة لأبي الدحداح.»(٢)

شعربشار:

معروفٌ من أصول الأدب تقسيم الشعراء إلى أربع طبقات: جاهلي، ومخضرم، وإسلامي متقدّم، ومولّد. فالجاهلي مَنْ نشأ وانقرض قبل الإسلام، وهم شعراء مدة مائة وخمسين سنة قبل الهجرة، لا يعدو المعروفُ منهم هذا الزمن. والمخضرَم مَنْ قال شعرًا في الجاهلية وأسلم، وهو بفتح الراء من الخَضْرمة، وهي القطع؛ لأن الإسلام قطعهم عن الكفر، قال ابن فارس: وهذا اللقب من الأسماء التي أحدثت لهم في الإسلام."

⁽١) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٩٤. والبيت من قصيدة من سبعة وعشرين بيتًا من بحر الخفيف قالها بشار في بعض ندمائه. وقد جاءت في الديوان عبارة «البخيلة» بدل النحيلة.

⁽٢) عن أنس بن مالك: أن رجلاً قال: «يا رسول الله، إن لفلان نخلة، وأنا أقيم حائطي بها فمره أن يعطيني أقيم حائطي بها. فقال له النبي عليه: «أعطها إياه بنخلة في الجنة». فأبى، وأتاه أبو الدحداح، فقال: بعني نخلك بحائطي. قال: ففعل. قال: فأتى النبي فقال: يا رسول الله، إني قد ابتعت النخلة بحائطي، فجعلها له. فقال النبي فيه: «كم من عذق رداح لأبي الدحداح في الجنة»، مرارًا. فأتى امرأته، فقال: يا أم الدحداح، اخرجي من الحائط، فإني بعته بنخلة في الجنة.» الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب البيوع»، الحديث ٢٢٤٩، ج٢، ص٢٥.

⁽٣) أورد المصنف كلامَ ابن فارس ببعض تصرف، ولفظه: «وقد كانت حدَّثت في الإسلام أسهاء، وذلك قولهم لمن أدرك الإسلام من أهل الجاهلية: مخضرم». ثم قال: «وتأويل المخضرم مِن =

وأنا أحسب أن هذا اللقب سرى إليهم من وصف الإبل التي أسلم أهلُها وجعلوا لها سهاتٍ تعارفوها تنبئ بأن أهلها مسلمون، وهي شق آذان إبلهم، وذلك الشق يسمى خضرمة. يدلّ لذلك ما ورد في حديث وفد جَسْر وهم بطن من قُضاعة، فقال رسول الله على: "إن جسْرًا طلقاء الله أسلموا وخَضرَموا"، قال ابن منده: "والخضرمة شق آذان الإبل حتى إذا أغارت عليهم خَيْلُ المسلمين عرفوها فلم تُهج."(1)

والإسلامي المتقدم، مثل عُمر بن أبي ربيعة والفرزدق وجرير؛ والمولدون مثل بشار ومَنْ بعده كأبي تمام. وقد قسمهم الأدباء أيضًا إلى أمويٍّ مثل أبي عطاء السِّندي، وعباسيٍّ مثل أبي تمام، ومخضرم الدولتين وهو الذي أدرك بشعره الدولة الأموية والدولة العباسية، مثل بشار والعجّاج وأبي النجم وذي الرمة. وبشارٌ إلى الدولة الأموية أقرب، وشعرُه في مدتها أكثر. وقد كان شعرُه شائعًا في زمن الخليفة الوليد بن يزيد، ففي الأغاني أن محمدًا بن عمران الضبِّي قال: أنشدنا الوليد بن يزيد قول بشار:

أَيُّهَ السَّاقِيَانِ صُابَّا شَرَابِي وَاسْقِيَانِي مِنْ رِيقِ بَيْضَاءَ رُودِ الأبيات.»(٢)

⁼ خضرم الشيء، أي: قطعه. وخضرم فلان عطيته، أي: قطعها، فسمي هؤلاء [يعني جماعة من الشعراء ذكرهم] مخضرمين، كأنهم قطعوا من الكفر إلى الإسلام». ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص٥٣.

⁽۱) انظر الحديث وكلام ابن منده في ترجمة مالك بن أبي العيزار (الترجمة رقم ٧٦٨٢). ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢/١٤١٢)، ج٥، ص٧٤٤. وفيه: «حتى إذا غارت عليهم خيلُ رسول الله عليه عرفت ولم تهج.»

⁽٢) وهي ستة أبيات من بحر الخفيف. والرود: الشابة الحسناء الناعمة، والأصل فيها الهمز (رؤد)، وقد خففت للضرورة الشعرية. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٧ (نشرة القاهرة)؛ =

وقد أظهر بشارٌ تشيّعه للأمويين في قصيدته التي طالعها: «جَفَا وِدُّهُ فَازْوَرَّ أَوْ مَلَ صَاحِبُهُ» (١) ، والقصيدة التي طالعها: «أَأَحْزَنَك الأَلَى ظَعَنُوا فساروا» (٢) . فهو أقربُ إلى أبي عَطاء السِّنْديّ (٣) ، إلا أن أبا عطاء ترك قولَ الشعر عند ظهور الدولة العباسية ، وبشارًا قَلَبَ ظهْرَ المِجَن ، فصانع العباسين. وقد عُدّ بشار أولَ المولدين وآخِرَ المتقدمين من الإسلاميين، هكذا يقول أهل الأدب، ولقبه في العباب (١) بأبي المحدثين.

وأَنَا أُبِيِّنُ لك وجهَ هذا الحكم: اعلمْ أن الشعراء الذين طوّروا الشعرَ فيها عُرِف من أزمان تاريخ الشعر العَربي قبل بشار (٥) هم: المُهَلْهل، وامرؤُ القيس،

الأغاني، ج١/٣، ص٦٧٦ (نشرة الحسين)؛ المختار من شعر بشار، ص٢٩٦؛ الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق يوسف علي طويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٤٩٧)، ج١، ص٣٨٠. ويبدو أن المصنف عليه رحمة الله سها عن ضم هذه الأبيات إلى ما حققه من شعر بشار، فإني لم أعثر عليها فيه بها في ذلك الملحقات التي تكون الجزء الرابع. وكذلك لم يدرجها مهدي محمد ناصر الدين في نشرته لشعر بشار بعنوان ديوان بشار ابن برد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣).

⁽۱) وتمام البيت: «وَأَذْرَى بِهِ أَنْ لاَ يَزَالَ يُعَاتِبُهُ». وهو من قصيدة من خمسة وثمانين بيتًا من بحر الطويل، ذكر أبو الفرج أن بشارًا قالها في مدح يزيد بن عمر بن هبيرة. وجاء في الديوان أنه قالها في مدح مروان بن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية (وهو الملقب بالحمار لحرونه وبسالته في الحرب لا يتزحزح) وفي مدح قيس عيلان من قبائل العرب المضرية. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٣-٢٣٠ (نشرة الحسين). وانظر القصيدة كاملة في: ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٣٥-٣٤٠.

 ⁽۲) وعجز البيت: «أَجلْ فَالنَّوْمُ بَعْدَهُمْ غِرَارُ»، والقصيدة تشتمل على أربعة وسبعين بيتًا من بحر
 الوافر. ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٢٣–٢٣٣.

⁽٣) واسمه مرزوق، وهو من موالي أسد بن خزيمة، وكان في لسانه لثغة. انظر أخباره في الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١٧، ص٣٢٧- ٣٤٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٦/ ١٧، ص٩٩٩ - ٥٠٨ (نشرة الحسين).

⁽٤) «العباب شرح أبيات الآداب» لشرف الدين حسن بن صالح العدوي اليمني، شرح على أبيات كتاب الآداب لمجد الملك بن شمس الخلافة. مخطوط بمكتبتي. - المصنف.

 ⁽٥) أما الذين طوروا الشعر بعد بشار، فأبو تمام، وأبو الطيب المتنبي، وأبو العلاء المعري، والوشاحون
 من الأندلسيين. - المصنف.

والنّابغة الذبياني، والأعشى ميمون، وعُمر بن أبي ربيعة. فأما المهلهل فهو أول من هَلْهَلَ الشعر، كما قال أئمةُ الأدب في وجه تلقيبه بالمهلهل، ومعنى هلهل الشعر: رقّقه وحسّنه (۱). وأما امرؤ القيس فقد ابتكر التشبيهات البديعة، ووصَفَ مجالسه مع النساء. وأما النابغة فقد ذكر المقاولاتِ والاعتذارات، ووصف مجالس الملوك. وأما عُمر بن أبي ربيعة، فقد ابتكر وصفَ أحوال النساء في مجالسهن الغزلية. وكلُّ هؤلاء لم يَعْدُوا الطريقة المعروفة عند العرب.

أما بشار بن برد فقد أحدث طريقةً وسطًا، فهو آخرُ المتقدِّمين؛ لأن لهجةَ شعره وجَزالة ألفاظه ورواجَ اللغة العربية في شعره وطريقتَه العربية في كثير من شعره، وذِكْرَه مفاخر القبائل وأيامها وانتصارها، كلُّ ذلك لم يقصر في شيء منه عن المتقدمين، وكان يحتذي حذوَه في هذه الصفة البحتري في شعره.

وبشار أولُ المولدين؛ لأن امتلاء شعره بالمعاني الجديدة والعادات الحضرية من نسيب رقيق وخمريات وزهريات وهجاء مقذع، مع النُّزوع إلى بعض العناية بالمحسنات اللفظية والمعاني العلمية؛ كُلُّ ذلك سُنة خالف بها طرائق الشعر العربي القديم، وقد سنّها للمولَّدين، فهم يقتفون آثاره، ويلحقون غباره. وأولُ مَنْ اقتفى طرائقَه سَلْمٌ الخاسر وأبو نُواس ومسلم بن الوليد وأبو تمّام، وكلُّ في ناحية من نواحي شعر بشار، على تفاوتٍ فيهم من إكثار وإقلال.

⁽۱) كذا قال ابن قتيبة. وأما الجمحي فقال: «وإنها سمي مهلهلاً لهلهة شعره كهلهلة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه»، وهو غير المعنى الذي ذكر هنا. الدينوري: الشعر والشعراء،ص ١٦٨؛ الجمحي: طبقات الشعراء، ص ٣٨. وذكر القالي سببًا آخر في تلقيبه هذا اللقب، فقال: «وقرأت على أبي بكر بن دريد، وأملى علينا أبو الحسن الأخفش، قال: مهلهل بن ربيعة، ومهلهل لقب، وإنها سمى مهلهلاً بقوله:

لَّا تَوَعَّرَ فِي الغُبُارِ هَجِينُهُمْ هَلْهَلْتُ أَثْمَ أَرْجَابِرًا أَوْصِنْبِلاً هَذَا قُول أَبِي الْحَسن وأبي بكر»، ثم قال: «وقرأت على أحمد، عن أبيه: إنها سمي مهلهِلاً؛ لأنه أول مَنْ أَرَقَ المراثي.» القالي: كتاب الأمالي، ص٣٨٤-٣٨٥.

ثم إن بشارًا قد رُزق ذهنًا وقادًا وفطرة سليمة، ثم أعانه على نهاء ذلك فقد بصره، فقوي خياله، وأيضًا إحاطة حفظه وعلمه. ثم قُدِّر له أن رُبِّيَ بين فصحاء العرب في بني عُقيل، وسكن البصرة التي هي مصر البادية العربية، وهي سوق سائر العرب يومئذ، وفيها تسمع مبتكرات أشعارهم ومحفوظاتهم من أشعار سلفهم، ولذلك كان النحو العربي مقرُّه البصرة.

نبغ بشارٌ في خلافة هشام بن عبدالملك، أيام عَظُمَ مُلك الإسلام، واجتمعت أمتُه تحت دولة واحدة. قال الخطيب في تاريخ بغداد إن «بشارًا قال الشعر ولم يبلغ عشر سنين» (١). وقد قال بشار: «هجوتُ جريرًا فاستصغرني، وأعرض عني، ولو أجابني لكنتُ أشعر الناس.» (٢)

وفي الأغاني أن أحمد بن المبارك قال: «قلت لبشار: ليس لأحد من شعراء العرب شعر إلا وقد قال فيه شيئًا استنكرتْه العربُ من ألفاظهم وشُكَّ فيه، وإنه ليس في شعرك ما يُشَكُّ فيه. قال (بشار): ومن أين يأتيني الخطأ؟ وُلدتُ هاهنا، ونشأتُ في حجور ثهانين شيخًا من فصحاء بني عُقيل، ما فيهم أحدُّ يعرف كلمةً من الخطأ. وإن دخلتُ إلى نسائهم فنساؤُهم أفصحُ منهم، وأيْفَعْتُ فأُبْدِيتُ (أي سكنت الخطأ؟) إلى أن أدركتُ، فمن أين يأتيني الخطأ؟)

وقد قال في وصف شعره:

⁽١) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص١٦١.

⁽٢) قال الأصفهاني: «وأخبرني حبيب بن نصر المهلبي قال: حدثنا عمر بن شبة قال: قال أبو عبيدة: قال بشار الشعر ولم يبلغ عشر سنين، ثم بلغ الحُلُم وهو مخشيٌّ معرة لسانه. هجا جريرًا فأعرض عنه استصغارًا له. قال: وكان بشار يقول: هجوتُ جريرًا فأعرض عني واستصغرني، ولو أجابني لكنتُ أشعرَ الناس.» كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٦ (نشرة الحسين).

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٩-١٥٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٥١ (نشرة الحسين).

وَشِعْرٍ كَنَوْدِ الرَّوْضِ لا عَمْتُ بَيْنَهُ بِقَوْلٍ إِذَا مَا أَحْزَنَ الشِّعْرُ أَسْهَلا (١)

لذلك قال أئمةُ الأدب: إنه لم يكن في زمن بشار بالبصرة غَزِلٌ ولا مغنيةٌ ولا نائحةٌ إلا يَروي من شعر بشار فيها هو بصدده (٢). ومما أقبل بالناس على شعر بشار أنه لم يَقصِرْ نفسه على متابعة المتقدمين من الشعراء في معانيهم، بل أودعه المعاني الحضرية المستجدَّة في عصره، فوصف حالة الناس في عصره ومحاسن شرابهم وبستانهم، كما في قوله:

فِي جِنانٍ خُضْرٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ قَيْصَرِيٍّ حَفَّتْ بِهِ الأَعْنَابُ فَوْقَهَا مَلْعَبُ الْحَمَامِ وَيَسْتَ مَنْ خَلِيجٌ مِنْ دُونِهَا صَخَّابُ (٣) فَوْقَهَا مَلْعَبُ الْحَمَامِ وَيَسْتَ مَنْ خَلِيجٌ مِنْ دُونِهَا صَخَّابُ (٣) وضمّنه أحوالَ الناس، كقوله:

طَرَقَتَنَـــــا بــــــالزَّابِيَيْنِ الرَّبَـــابُ رُبَّ زَوْرٍ عَلَيْـــكَ منْــــهُ اكْتِتَــــابُ وآخرها:

يَابْنَ روحٍ أَشْبَهْتَ رَوْحًا وَمَنْ يُشْ بِهِ أَبَاهُ تُستَمَمْ لَسهُ الأَنْسَابُ ويوان بشار بن برد، ج 1/1، ص ٣٤٨ - ٣٥٥.

⁽۱) ذكر هذا البيت مع أبيات أخر له عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، ص٣٦٨، وقد ذكرتُها في الملحقات. - المصنف. وهذا البيت واحدٌ من ثلاثة في معنى واحد يصف فيها بشار نفسَه وحاله من حيث العلم والمعرفة، والبيتان قبله:

عَمِيتُ جَنِينًا، وَالذَّكَاءُ مِنَ العَمَى فَجِئْتُ عَجِيبَ الظَّنِّ لِلْعِلْمِ مَوْثِلاً وَغَاصَ ضِياءُ العَيْنِ لِلْعِلْمِ مَا وَلِلاً لِقَلْبِ إِذَا مَا ضَيعً النَّاسُ حَصَّلاً الجرجاني، عبد القاهر: كتاب دلائل الإعجاز، ص١٢٥-٥١٣.

⁽٢) زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، طبعة راجعها وعلق عليها الدكتور شوقي ضيف (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ)، ج٢، ص٥٧.

⁽٣) البيتان من قصيدة من أربعة وستين بيتًا من بحر الخفيف، قالها بشار في مدح روح بن حاتم، طالعها:

وَأَصَابَهُ سِحْرُ النُّحَيْلَةِ بَعْدَ مَا أَلِفَ الصَّلاَةَ وَعَاذَ بِالمِسْبَاحِ (١) فذكر المسباح، وهو المسبِّحة. وكقوله:

وَيُعْطِي كَ ذُلاَّ إِذَا رُعْتَ هُ كَ كَ إِذَا لِلْقَدَمِ المِرْبَ لُورْ) يعنى مربدَ البصرة، لكثرة مَنْ يدخله من الناس فقد ذل للأقدام.

وعبر عن مصطلحات عصره، كقوله:

إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ مَّ الأَ أُجَاوِرُهُ صَرَّامَ حَبْلِ التَّمَنِّي بِالأَكَاذِيبِ (٣) فذكر الحمال، وقوله:

أَرَاكُمْ أُنَاسًا سَمْنُكُمْ فِي أَدِيمِكُمْ مَجُنْتُمْ فَلاَ تَسْتَغْفِرُونَ لِحُوبِ (٤) وعبر عن عقائد العامة، فقال:

إِذَا خَدِرَتْ رِجْلِي شَفَيْتُ بِذِكْرِهَا أَذَاهَا فَأَهْفُو بِاسْمِهَا حِينَ تُنْكَبُ (٥)

⁽١) المصدر نفسه، ج١/٢، ص٩٣. والبيت من قصيدة من سبعة وعشرين بيتًا من بحر الكامل، وهي في النسيب والمجون. وجاء في الديوان لفظ «البخيلة» بدل «النحيلة».

⁽٢) المصدر نفسه، ج٢/ ٣، ص١١٨. البيت من واحد وخمسين بيتًا من بحر المتقارب قالها بشار في هجاء حماد عجرد وكذلك في التشبيب بامرأة اسمها مهدد.

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٢٣. والبيت من قصيدة من واحد وعشرين بيتًا من بحر البسيط قالها في النسيب بعبدة.

 ⁽٤) الحوب: الظلم والذنب. والبيت هو الحادي والثلاثون من قصيدة من خمسة وأربعين بيتًا من بحر
 الطويل قالها بشار في هجاء أبي هشام الباهلي، ومطلعها:

ذَكَ رْتُ شَـ بَابِي اللَّــذَّ غَــيْرَ قَرِيــبِ وَبَحُلِــسَ لَمُّـــوِ طَـــابَ بَـــيْنَ شُرُوبِ ديوان بشار بن برد، ج ١/ ٢، ص ٣٧٨.

⁽٥) المصدر نفسه، ج١/١، ص٣١٣. والبيت من قصيدة من سبعة وستين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار في مدح سليهان بن هشام بن عبد الملك.

وجاء بلفظ «ست» وهي كلمة جديدة في عصره بمعنى السيدة، وكانوا يعيبون استعمالها، وبشار لم يعبأ بهم، قال البهاء زهير:

أُنَادِيهَا إِذَا حَضَرَتْ بسِتِّي فَيَلْحَظُنِي النحاةُ بِعَيْنِ مَقْتِ (١)

ونظم ألفاظ التحبب -كقولهم: «نور عيني» - في مواضع، منها ما في الورقة اسلاله". وكما ذكر الرواحل في الأسفار، ذكر الزوارقَ واختراقَها الفرات ودجلة (٣). وأشار إلى الحكايات، كقوله:

بِرُوحِ مِي مَ نُ أُسَمِّيهَا بِسِتِّي فَنَظُ رُنِي النُّحَاةُ بِعَ بْنِ مَقْتِ مَ مَنْ أَسَمَيهَا بِسِتِّي فَنَظُ رُنِي النُّحَاةُ بِعَ بْنِ مَقْتِ مِي مَنْ أَسَى مَنْ مَنْ أَنْنِي قَدْ قُلْتُ كُنَّا وَكَيْسِفَ وَإِنِّي لَسِنُّي وَقَتِ مِي وَلَكِ نَ غَادَة مَلَكَ تُ جِهَاتِي فَلاَ لَحُونُ إِذَا مَا قُلْتُ سِتِّي وَلَكِ نَ غَادَة مَلَكَ تُ جِهَاتِي فَلاَ لَحُونُ إِذَا مَا قُلْتُ سِتِّي ديوان البهاء زهير، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد طاهر الجبلاوي (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٧)، ص ٤٩.

(٢) سيأتي ذكر بعض تلك الأبيات بعد قليل، فانظرها في موضعها.

(٣) من ذلك قوله في الرواحل من قصيدة يمدح فيها سليهان بن داود الهاشمي من ولد عبد الله بن العباس:

يَا سُعْدُ إِنِّي عَدَانِي عَنْ زِيَارَتِكُمْ تَقَاذُفُ الْهُمِّ وَالَهْرِيَّةُ النَّبُ بُ ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٥٦؛ وانظر كذلك الأبيات السادس والعشرين حتى الثالث من قصيدة قالها في مدح داود بن حاتم (المصدر نفسه، ص٣٠٣–٣٠٤). أما ذكره السفن والزوارق فمنه قوله يصف سير رواحل إبلٍ أثناء مطر شديد:

يَسْ بَحْنَ فِي عَدْرَةِ السَّمَاءِ كَهَمَا شَدَقَ الْعَدَوْلِيُّ زَاخِرًا صَدِبَا (المصدر نفسه، ج١/١، ص٣٤٥). والبيت هو الأربعون في قصيدة من بحر المنسرح قالها بشار يمدح المهدي، والْعَدَوْلِيُّ السفين أو الزورق المنسوب إلى عَدَوْلَى (بياء مقصورة)، قبيلة من أهل البحرين مشهورة بإجادة صناعة السفن.

⁽۱) هو الوزير أبو الفضل زهير بن محمد المهلبي الملقب ببهاء الدين، كان وزيرًا للملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل. له شعر يتميز برقة الأسلوب وسهولته وسلاسته. توُفِّي سنة ١٥٦ه. والبيت المذكور هو الأول من مقطوعة ثلاثية من بحر الوافر، وهو مختلف عها ساقه المصنف هنا، والمقطوعة هي:

فَصِرْتُ كَالْمِقْ لِ غَدَا طَالِبً قَرْنًا فَلَمْ يَرْجِعْ بِ أُذْنَيْنِ (٢)

(۱) البيت من قصيدة من اثني عشر بيتًا من بحر الطويل، قالها بشار في النسيب بمحبوبته عبدة. وفي شرح هذا البيت وبيان ما فيه من نكت بلاغية، قال المصنف عليه رحمة الله: «أي كالتي حاولت إكرام الحار فقطعت عنه أكلَ القت، وأطعمته السمسم وهو لا يريده. والقت (بقاف مفتوحة): الفصفصة، وهي نبتٌ شهي للدواب، وتُعرف في تونس بالفصة. والسمسم: الجلجلان، وبذلك يظهر وجه التشبيه. فالفاء في قوله: فنحه عن القت، فاء الفصيحة، أي إن كان من أهل السمسم فنحه عن القت، كالفاء في قول عباس بن الأحنف:

قَالُوا: خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِنَا ثُمَّ القُفُول، فَقَدْ جِنْنَا خُرَاسَانَا وقد أتى بجملة: «فنحه» مقدمة على دليل شرطها للضرورة، كها قال في البيت ٢١ من هذه الورقة: = إنَّ الحَبِيسبَ - فَسلاَ أُكَافِئُ ــ هُ - بَعَثَ الخَيَالُ عَسليَّ وَاحْتَجَبَا وَنظيره تقديم المعطوف على المعطوف عليه عند هشام [لعله ابن هشام الأنصاري] في ضرورة الشعر.» انتهى كلام ابن عاشور. ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٩٨ (الحاشية رقم ١). وانظر بيت بشار في المصدر نفسه، ص٠٠٢، وهو من قصيدة قالها في النسيب بعبدة. أما بيت العباس بن الأحنف فهو الأول من مقطوعة من خسة أبيات، وقد غناه الموصليان: إسحاق وابنه إبراهيم. الأصفهاني: الأغاني، ج٣/٨، ص ٤٨١ (نشرة الحسين)؛ ديوان العباس بن الأحنف، تحقيق عاتكة الحزرجي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٣/ ١٩٥٤)، ص ٢٧٩.

(٢) والحكاية المشار إليها في هذا البيت هي قولهم: «ذهب يبتغي قرنًا فلم يرجع بأذنين». وقد رُوي البيتُ بألفاظ مختلفة، فجاء - كها رواه ابن قتيبه - بلفظ:

فَكُنْ تُ كَ العَيْرِ غَ دَا يَبْتَغ ي قَرْناً فَلَ مْ يَرْجِ عْ بالْدُنْيْنِ وَكَذَلَكَ جَاء بِلَفْظ:

لاَ تَكُنْ كَالِحِهَادِ إذْ طَلَبَ القَرْ نَ لِنَفْ عِ فَضَيْعَ الأَذُنَ يُنِ وهو ما أثبته المصنف في الديوان. وهذا ثان لبيتين قيل إنها يُرويان لأبي العيناء، وأولهما:

لَقَبِيحٌ فِي النَّاسِ مِنْ غَيْرِ جُرْمٍ بَعْدَ وَصَلِ قَطيعَةُ الأَخَويْنِ اللَّهِ اللَّخِيار، ج٣، ص ١٤١؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، (الملحقات)، ص ٢٤٧. والهقل: الظليم، والفتي من النعام.

وهو – فيها رأيت – أولُ شاعرٍ ذكر شربَ الخمر على ذكر الأحبة في الحزن وضده، كقوله في الديوان:

فَاشْرَبْ عَلَى مَوْتِ إِخْوَانٍ رُزِئْتَهُمُ بَابُ المَنِيَّةِ عَنِّي غَيْرُ مَسْدُودِ (١) وقوله في الملحقات:

فَاشْرَبْ عَلَى أُبْنَةِ الزَّمَانِ فَا تَلْقَى زَمَانًا صَفَا مِنَ الأُبُنِ (٢) وقوله أيضًا:

فَاشْرَبْ عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ مُرْتَفِقًا لاَ يَصْحَبُ الْمَمُّ قَرْعَ السِّنِّ بِالكَاسِ^(٣)

وقد سرى ابتكارُ بشار من ابتكاره المعاني إلى أن ابتكر الأساليب، فنظم الشعرَ على طريقةٍ لم تكن معروفة، وهي طريقة المراسلة، و[من] ذلك رسالةٌ شعرية راسل بها عَبدة، وهي في الديوان:

مِ نَ المَشْ هُورِ بِالحُ بِّ إِلَى قَاسِ يَةِ القَلْ بِ الْمَ الله ذِي العَ رُشِ عَلَى وَجْهِ لِ يَ احِبِّ ي سَلَامُ الله ذِي العَ رُشِ عَلَى وَجْهِ لِ يَ احِبِّ ي فَأَمَّ ابَعْ دُي العَ رُشِ قَلْبِ يَ وَمُنَ عَيْنِ فَي وَمُنَ عَيْنِ عَيْنِ وَمُنَ عَلْبِ ي فَأَمَّ ابَعْ دُي الْعَلْمِ اللهِ قُلْبِ اللهِ الْحَرِه.

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج۲/۳، ص١٤٣. والبيت من قصيدة من خمسة وثلاثين بيتًا من بحر البسيط قيلت في التحسر على صديقين أحدهما صالح بن عبد القدوس، وفيها يفخر بشار بجلده وصبره على المصائب، كما يتعرض لهجاء حماد عجرد.

⁽٢) البيت هو الثالث من مقطوعة من تسعة أبيات. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص ٢٤١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٧١٣ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص ٢٣٠.

⁽٣) البيت هو الأخير من أربعة قالها بشار في التذمر من هموم الدهر. المختار من شعر بشار، ص١٦٦؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٠٠.

⁽٤) الأبيات من مقطوعة من ثمانية أبيات من بحر . ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٣٣.

إن العصر والحالة اللذين تيسر لبشارٍ أن يوجد فيها قد كانا بحكم المصادفة سببًا قويًّا خَوَّل مواهبَه الفطرية النادرة أن تظهر في مظهر الشاعر العربي الفائق المعاني الفصيح البليغ. فقد كان عصرُ الدولة الأموية عصرًا نضِجَتْ فيه الحضارةُ العربية الخالصة، وكان آخرُ ذلك العصر هو آخرَ عهدٍ بالأدب العربي السليم من الدخائل، وكان نزولُ قبائل العرب الخُلَّص حول أول مصر إسلامي عربي، وهو البصرة التي ظهر فيها شباب حضارة إسلامية عربية بريئة من العجمة. وكانت نشأة بشار بين ظهراني أولئك العرب الأقحاح.

كان كلُّ ذلك عونًا كبيرًا على تكوين شاعرية بشار، وجمعه مخيلةً تحوي دقة المعاني الحضرية الجارية على الذوق العربي، من رفاهية وغرام ومجون وأصالة رأي وسعة علم، ثُم من فصاحة الألفاظ وبلاغة المعاني. فإذا افتقدت مجموع ما تأتَّى له، وجدتَه لم يتَأتَّ لأحد غيره، مِثَنْ تقدمه ولا لَمِنْ تأخر عنه. فلذلك كان بحق هو أول الشعراء المتأخرين من حيث الوجهةُ الأولى، وآخر الشعراء المتقدمين من حيث الوجهةُ الأولى، وآخر الشعراء المتقدمين من حيث الوجهةُ الأولى،

فإذا كان الذين تقدموه -مثل النابغة وحسان وعُمر بن أبي ربيعة والعَرْجِي (١) - قد شاركوه في الفصاحة والبلاغة والمعاني القديمة، فإنهم لم يكتسبوا

⁽۱) قال الأصفهاني في نسبه من قبل أبويه: «هو عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. وقد شرح هذا النسب في نسب أبي قطيفة. وأم عفان وجميع بني أبي العاص آمنة بنت عبد العزى بن حرثان بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب. وأم عثمان أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس. وأمها البيضاء أم حكيم بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، وهي أخت عبدالله بن عبد المطلب أبي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، الأمه وأبيه ولدا في بطنٍ واحدٍ. وأم عمرو بن عثمان أم أبان بنت جندب الدوسية... [و]لقب العرجي الأنه كان يسكن عرج المطائف. وقيل: بل سمي بذلك لماء كان له ومالي عليه بالعرج. وكان من شعراء قريش، ومن شهر بالغزل منها، ونحا نحو عمر بن أبي ربيعة في ذلك وتشبه به فأجاد. وكان مشغوفًا باللهو والصيد، حريصًا عليها، قليل المحاشاة الأحدٍ فيها. ولم يكن له نباهة في أهله، وكان أشقر أزرق، جميل الوجه. وجيداء التي شبب بها هي أم محمد بن هشام بن

ما أكسبتُه الحضارةُ من دقة معاني المعارف والحكمة وعظمة الدولة ورقة الغرام والمجون. وإذا كان المتأخرون عنه -مثل أبي نواس وأبي تمام والبحتري- قد شاركوه في هذه الرقة ونسجوا على منواله، فإنهم لم يَسْعَدوا بها سعِد به بشارٌ من النشأة في الفصاحة والبلاغة الخالصتين. وإذا كان معاصروه -مثلُ صالح بن عبد القدوس وحمّاد عجرد وأبي العتاهية من شعراء الحضر - قد شاركه بعضهم في المعاني الحضرية وبعضُهم في المعارف العقلية، فإنهم لم يتفق لأحدٍ منهم أن ينال مثلَ حظ بشار في نشأته العربية البدوية.

إذا عددتَ من معاصريه ومَنْ تقدمه قليلاً من شعراء البادية أمثالِ رُؤْبَةَ وذي الرمَّة وأمثال الفرزدق وجرير، لم تجد في شعرهم ما تجد في شعر بشار من دقّة المعاني ولا من رقّة الألفاظ. وهذا سر اللقب الذي منحه أئمةُ الأدب بشارًا -وهو أن سموه "أول المُحْدَثين وآخر المتقدمين» - الذي انْبهَم توجيهُه على الأدباء. ألا ترى أنهم لا يعنُون بذلك تاريخ وجوده ضرورة أنه لم يوجد منفردًا في عصره، وإنَّما عَنوا ديباجة شعره وطريقته! فمعاصروه يلحق بعضُهم بالمحدَثين مثل صالح بن عبد القدوس، وبعضُهم بالمتقدمين مثل رؤبة وذي الرمّة.

فصاحةُ ألفاظ بشار بلغت الحدَّ الأقصى؛ فإنك لا تجد في ألفاظه ثِقلاً ولا تنافرًا ولا كُلفة. وصراحةُ دلالة ألفاظه على المعاني بينةُ واضحة، ترى فيها كيف يخطر له المعنى الجليل والدقيق والعامّي، فلا يتريث في التعبير عنه بأفصح الألفاظ دون استعانة بزيادة أو حذف، بحيث تلوح لك الفصاحةُ العربية برُوائها والانسجام المولَّد ببهائه، كقوله (في الورقة ٤٢):

مَا زِلْتُ أَذْكُرُكُمْ وَلَيْلَتَكُمْ حَتَّى جَفَا عَنْ مَضْجَعِي جَنْبِي

⁼ إسماعيل المخزومي، وكان ينسب بها ليفضح ابنها لا لمحبةٍ كانت بينهما؛ فكان ذلك سبب حبس محمد إياه وضربه له، حتى مات في السجن. "كتاب الأغاني، ج١، ص٣٨٣-٣٨٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/، ص٢٤٥-٢٤٦ (نشرة الحسين).

وَعَلِمْتُ أَنَّ الصَّرْمَ شِيمَتُكُمْ فِي النَّاْيِ وَالْهِجْرَانِ فِي القُرْبِ فَي القُرْبِ فَي القُرْبِ فَي القُربِ فَي التَّارِي: أُقِيمُ عَلَى الصَيِمِ الرَّكْبِ (١)

فقولُه: «أو أغدو مع الركب» قابَل به قولَه: «أقيم على الهجران» فلم يعجزه الميزان ولا القافية إذ عبر عن السفر بأغدو مع الركب، وكذا قوله فيها:

نَادَيْتُ: إِنَّ الْحُبِّ أَشْعَرَنِي قَتْلاً وَمَا أَحْدَثْتُ مِنْ ذَنْبِ (٢)

فقوله: «أشعرني قتلاً» دون أن يقول: «قتلني» لتجنّب الابتذال. وأما بلاغته فقد شهد له بها أئمّة البلاغة وفحول الشعراء، وكانت أبياته شواهد في ذلك، مثل قوله:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَأَسْيَافَنَا لِيلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ (٣) وغير ذلك.

وقد وجدتُ له أربعَ استعارات في مصراع بيت، وهو قوله (في الورقة ١٤٩): غَابَ القَلْدَى فَشَرِبْنَا صَفْوَ لَيْلَتِنَا حِبَّيْنِ نَلْهُو وَنَخْشَى الوَاحِدَ الصَّمَدَا(٤)

فإنه شبّه الرقيب بالقذى، لأنه يكدر عليه التذاذه بالحبيب، كما يكدر القذى الالتذاذ بالخمر، وهي تصريحية، وشبّه الليلة بالخمر على طريقة المكنيَّة، ورمز بقوله

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج۱/۱، ص ٢٤٠. وقد جاء في البيت الأول لفظ «وليلكم» بدل «وليلتكم»، وفي الثالث لفظ «فظَلِلْت» بدل «فضللت». والأبيات من قصيدة من تسعة وعشرين بيتًا من بحر الكامل قالها في عبدة.

⁽٢) المصدر نفسه، ج١/١، ص ٢٣٩. والبيت من القصيدة نفسها المذكورة في الحاشية السابقة.

⁽٣) المصدر نفسه، ج١/١، ص٣٥٥. والبيت من قصيدة قالها بشار يمدح مروان بن محمد بن مروان ويفتخر بقيس عيلان، وهي تتكون من أربعة وثهانين بيتًا من بحر الطويل.

⁽٤) المصدر نفسه، ج١/٢، ص١٤٢. والبيت من قصيدة من بحر البسيط قالها في النسيب بسعدى، وهي تشتمل على تسعة وخمسين بيتا.

شربنا، وشبّه تلذذَ تلك الليلة بشرب الخمر، وشبّه خلوّ الليلة من المغنيات بصفاء الخمر، وقوله: «صفو ليلتنا» من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: ليلتنا الصفو، أي: الصافية، ففي هذا المصراع أربع استعارات: مصرّحة، ومكنية، ومصرّحتان بُنيتا على المكنية.

ومن أبدع الإبداع في صناعة البلاغة قوله (في الورقة ١٥٧):

لاَ تَفْرَحِسِي بِالجَلَبِ الأَشَدِّ قَدْ يُخرِج الليثَ سهامُ الوُغْدِ(١)

إذ شبّه حال عبد القيس في إقدامهم على حرْب عُقبة بالمقامر، وجعل خيبتَهم في الحرب كخروج السهم الوغد لمقامر، وجعل عقبة كأسد في الاغتيال، وجعل بأسه كإخراج الأسد أنيابه، وجعل الأنياب المحازية كالسهام لكنها أوغاد تنذر بالشر لمن خرجت له. فجمع في مصراع واحد: مُكنيةً، ومصرِّحةً مرشّحة وترشيحُها مكنيةٌ أخرى، وأعقبها بمصرّحة، وتلك المصرحة فيها احتراس بديعي، ومجموع ذلك استعارة تمثيلية، أجزاؤها استعارات، مع نهاية الإيجاز.

وأما تفننه في الأغراض الشعرية فقد سلك فيه طرائق ابتكرها، منها افتتاح الهجاء بالنسيب، وقد كان العرب يفتتحون المديح بالنسيب، مثل قصائد زهير والأعشى والنابغة وعلقمة الفحل، وتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة كثير في شعر بشار، سئل أبو عمرو ابن العلاء: مَنْ أبدع الناس بيتًا؟ فقال الذي يقول:

لَمْ يَطُّـلْ لَـيْلِي وَلَكَـنْ لَمْ أَنَـمْ وَنَفَـى عَنِّـي الكَرَى طَيْهِ أَلَمْ وَنَفَى عَنِّـي الكَرَى طَيْهِ أَلَمُ رَوِّحِـي عَنِّـي قَلِـيلاً وَاعْلَمِـي أَنَّنِـي يَـا عَبْدَ مِـنْ لَحُـم ودَمْ (٢)

⁽۱) البيت من أرجوزة بشار «يا طلل الحي»، وانظر تعليق المصنف على البيت وشرحه لألفاظه: ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٧٠ (الحاشيتان رقم ٣ و٤).

⁽٢) وقد روى الأصفهاني البيت الثاني على نحوين، ما ذكره المصنف هنا، والثاني:

نَفِّ سِبِي يَسا عَبْ لَهُ عَنِّ يِ وَاعْلَمِ بِي الْنَفِظ، والبيتان من مقطوعة من خسة أبيات غناها إبراهيم ودَمْ وقد أثبته المصنف في الديوان بهذا اللفظ، والبيتان من مقطوعة من خسة أبيات غناها إبراهيم الموصلي. كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٥١؛ ديوان بشار ابن برد، ج٢/٤، ص١٨٧.

وأما أبواب الشعر فقد طرقها كلُّها وأبدع فيها. فباب الهجاء قد اشتهر به بشار ونبغ فيه، وقد قال: إنه هجا جريرًا في صغره فأعرض عنه جرير(١). وكان الشرُّ قد نشأ بين حماد عجرد وبشار، فكانا يتقارضان الهجاء، فأجمع أئمةُ الأدب بالبصرة على أنه ليس في هجاء حمادٍ بشارًا شيءٌ جيد إلا أربعين بيتًا معدودة، وأن لبشار في حماد من الهجاء أكثر من ألف بيت جيد. وقد روى أبو العيناء أن الرشيد سأل الأصمعي عن أهجى بيت قالته العرب، فقال له الأصمعي: قول الخطيئة:

قَوْمٌ إِذَا اسْتَنْبَحَ الأَضْيَافُ كَلْبَهُمُ قَالُوا لأُمِّهُم: بُولِي عَلَى النَّارِ فَتُمْسِكُ البَوْلَ بُخْلاً أَنْ تَجُودَبِهِ فَهَا تَبُولُ لَكُهُمْ إِلاَّ بمِقْدَارِ (٢)

فقال الرشيد: أهجى منه قولُ بشار:

فَكُشِّ فْ عَنْ هُ حَاشِ يَةَ الإزارِ مَـوَالِي عَـامِرٍ وَسُـمًا بِنَـارِ (٣)

إِذَا أَنْكَ رْتَ نِسْ بَهَ بَاهِلِيٍّ عَـلَى أَسْتَاهِ سَادَتِهمْ كِتَـابٌ

⁽١) قال بشار: «هجَوْتُ جريرًا فأعرض عني واستصغرني، ولو أجابني لكنتُ أشعرَ الناس»، وفي رواية: (فاستصغرني وأعرض عني، ولو أجابني لكنت أشعر أهل زماني.) كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٣-١٤٤ (نشرة القاهرة)؛ كتاب الأغاني، ج١/٣، ص١٤٦-١٤٧ (نشرة الحسين).

⁽٢) البيتان ليسا للحطيئة على الأرجح، فهما غيرُ موجودين في ديوانه برواية ابن السكيت وشرحه (تحقيق نعمان محمد أمين طه، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٧/١٤٠٧) ولا في غير هذه النشرة (انظر مثلاً نشرة دار المعرفة ببيروت بعناية حمدو طبَّاس الصادرة سنة ١٤٢٦/ ٢٠٠٥). وهما للأخطل من قصيدة من بحر البسيط قالها في هجاء جرير وقومه، ومطلعها:

مَا زَالَ فِينَا رِبَاطُ الْخَيْلِ مُعَلَّمَةً وَفِي كُلَيْبٍ رِبَاطُ اللَّهُ وَالعَارِ ديوان الأخطل، نشرة بعناية مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، 1998/1818)، ص ١٦٦.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٣، ص٢٤٣-٢٤٤. والبيتان من قصيدة من واحد وثلاثين بيتًا من بحر الوافر قالها في هجاء باهلة. وفي الديوان أثبت المحقق في البيت الأول «فَرَفَّعْ»، كما أثبت «ناحية الإزار» بدل «وحاشية الإزار». وكذلك أثبت «وسمٌّ» =

وقال أبو عمرو بن العلاء: أهجَى بيتٍ قولُ بشار:

رَأَيْتُ السُّهَيْلَيْنِ اسْتَوَى الجُودُ فِيهِمَا عَلَى بُعْدِ ذَا مِنْ ذَاكَ فِي حُكْمِ حَاكِمِ شَاكِمِ السُّهَيْلُ بِنُ سَالِمِ (١) شَهَيْلُ بِنُ سَالِمِ (١) سُهَيْلُ بِنُ سَالِمِ (١)

وأما باب النسيب فهو فاتحه على مصراعيه، وتارك امرئ القيس فيه عييًا. وقد أبدع بشار في وصف خلوات الحب، ومشاكلة المتحابين، وتوسّط الرسل، ومراقبة الرقباء، وعَذْل العذّال، بها لم يسبقه إلى تفصيل التوصيف فيه أحدٌ من الشعراء. وهو الذي فتح لأبي نواس وأتباعه هذه الطريقة، وانظر قصيدتَه التي أولهًا:

تَعَجَّبَتْ جَارَقِي مِنِّي وَقَدْ رَقَدَتْ عَنِّي العُيُونُ وَبَاتَ الهَمُّ مُحُتَّشِدَا (٢) تَعَجَّدُ خسين بيتًا في صفة زيارته محبوبته سعدَى.

وأما المديح فقد قيل لأبي عمرو بن العلاء: من أمدح الناس؟ قال الذي يقول (يعنى بشارًا):

لَسْتُ بِكَفِّي كَفَّهُ أَبْتَغِي الغِنَى وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الجُودَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي فَلَا أَنَا مِنْهُ مَا أَفَادَ ذَوُو الغِنَى أَفَدْتُ وَأَعْدَانِي فَأَتْلَفْتُ مَا عِنْدِي (٣)

⁼ بالنصب بدل الرفع. وقال: «ورُوي في كتب الأدب: فكشف، عوض فرفع.» المصدر نفسه، ص ٢٤٣ (الحاشية رقم ٥).

⁽۱) سنذكرهما في الملحقات ونبين مراده بهما. - المصنف. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٠٤. والوجْعَاء: الدبر، قصره للضرورة.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٣٨. والقصيدة من تسعة وخمسين بيتًا من بحر البسيط، وهي في النسب بسعدى.

⁽٣) البيتان رواهما أبو تمام وأبو الفرج دون نسبة. أبو تمام حبيب بن أوس الطائي: ديوان الحماسة برواية الجواليقي، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨/١٤١٨)، ص٠٤ (الحماسية ٧٣٩)؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٠١٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣، ص١٥٠ (نشرة الحسين)؛ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٤، ص١٦٣ (الحماسية =

وأما الفخر والحماسة فقد قيل: إن أفخر بيت قول بشار:

إذا مَا غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضَرِيَّةً هَتَكُنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَو تُمُطِرُ الدَّمَا إِذَا مَا أَعَرْنَا سَيِّدًا مِنْ قَبِيلَةٍ ذُرَى مِنْ بَرٍ صَالًى عَلَيْنَا وَسَالًى الْأَالَا

يريد أن الخطباء يصلّون على الرسول وآله، وهم مُضَر الذين منهم بنو عُقيل ابن كعب من بني عامر بن صعصعة مولى بشار (٢).

وأما باب الوصف، وهو الذي يُقصد منه حكايةُ واقعةٍ تامة بدون تلميح ولا كناية، ولكن بتفصيل قصير أو طويل، فهو فنٌّ من الشعر نادرٌ في كلام العرب

٧١٢). قال التبريزي في شرحها: «وقال أبو هلال: هذا الشعر لعبدالله بن سالم بن خياط مولى هذيل، دخل على المهدي فأنشده هذين البيتين، فأمر له بخمسين ألف درهم، ففرقها ولم يرجع إلى منزله منها بشيء.» شرح ديوان الحماسة، ج٢، ص٩٦١ (الحماسية ٧١٣)؛ وفضلاً عن أبي هلال العسكري، نسب البيتين إلى ابن الخياط كلُّ من الجرجاني والمرتضى والوطواط، وذكر الجرجاني أن أبا تمام أخذهما في قوله:

عَلَّمَنِ عِ جُودُكُ السَّمَاحَ فَ مَا أَبْقَيْتُ شَيْنًا لَه دَيَّ مِنْ صِلَتِكُ الْجُرجاني: الواساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٩١؛ المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص ٤٩٠؛ الوطواط: غرر الخصائص، ص ٣١٨. [وبيت أبي تمام أورده الأصفهاني في قطعة من أربعة أبيات وذكر أنها قيلت في مدح خالد بن يزيد بن مَزْيَد. الأغاني، ج٦/١٦، ص ٢٧٠ (نشرة الحسين)]. أما البيت الذي نسبه الجرجاني إلى أبي تمام فلم أعثر عليه في ديوانه، وقد ذكره الأصفهاني ضمن أربعة أبيات منسوبة إلى إسحاق بن إبراهيم الموصلي، وأنه قالها في طلحة بن طاهر أمير خراسان (المتوفى سنة ٢٦/ ٨٢٨). الأغاني، ج٢/٥، ص ٢٠٥ (نشرة الحسين)]. قال المصنف عليه رحمة الله بين يدي البيتين: «وأنشد له في الأغاني صفحة ٢٦ جزء ٣ ولم يذكر الممدوح المصنف عليه رحمة الله بين يدي البيتين: «وأنشد له في الأغاني صفحة ٢٦ جزء ٣ ولم يذكر الممدوح بها»، ثم ذكر في الحاشية نسبتها إلى ابن الخياط. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٥٥ (الللحقات).

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٥٩ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٨٤. وفي رواية «أو تقطر». والدما: يجوز فتح داله على الإفراد وكسرها على أنه جمع دم، وقصر للضرورة.» من حاشية المصنف في شرح الست.

⁽٢) قال ابن رشيق: «وأفخر بيت صنعه محدث عندهم قول بشار»، ثم ساق البيتين اللذين ذكرهما المصنف. العمدة، ج٢، ٩٣.

وشعراء صدر الدولة الأموية. فمنه في شعر العرب قولُ زهير في المعلقة في وصف سير الحي:

تَبَصَّرْ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنٍ تَحَمَّلْنَ بِالعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ الأبيات (١). ومنه قول عمر بن أبي ربيعة وأوجز:

وَلَقَدُ قَالَدِتْ لأَتُدرَابٍ لَهَا أَكُدَمُ اللهِ عَلَى اللهِ الْمُكَا أَكُدَمُ اللهِ عَلَى اللهُ ا

وَتَعَرَّتُ ذَاتَ يَصُومٍ تَبْصَتَرِدْ عَمْصُ رُكُنَّ الله أَمْ لاَ يَقْتَصِكُ حَسَنٌ فِي كُلِّ عَيْنِ مَنْ تَوَدْ (٢)

وقال أبو حيّة النُّميري من شعراء الحماسة:

نَـوُّومُ الضُّحَى فِي مـأتم أيِّ مَـأتم وَلَكِـنْ بِسِـيهَا ذِي وقادٍ وميْسَم صَحِيحًا، وإن لَمْ تَقْتُلِيه فَـألِمِي بأحْسَـنِ مَوْصُـولَيْنِ كَـفٍّ وَمِعْصَمِ وَعَيْنَيْهِ مِنْهَا السِّحْرَ قُلْنَ لَهَا: أنعَم رَمَتْ أن أن أَ مِنْ ربِيعَ قَ عَامِرٍ فَحَاء كَخُوطِ البَان لاَ مُتَتَابعٌ فَجَاء كَخُوطِ البَان لاَ مُتَتَابعٌ فَقُلْ نَ لَكَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ مُتَتَابعٌ فَقُلْ نَ لَهَا سِرًّا: فَدَيْنَاكِ لاَ يَرُحْ فَقُلْ نَ لَكَ اللهُ مس واتَّقَتْ فَأَلَقَتْ فَاعًا دُونَهُ الشمس واتَّقَتْ وَقَالَتْ فَلَكَمَ أَفْرَغَتْ فِي فُولَدِهِ وَقَالَتْ فَلَكَمَ أَفْرَغَتْ فِي فُولَدِهِ

⁽١) البيت هو السابع في قصيدة مدح بها زهير الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان، وذكر فيها سعيها بالصلح بين عبس وذُبيان، وطالعها:

أَمِـــنْ أُمَّ أُوْفَى دِمْنَــةٌ لَمْ تَكَلَّــمِ بِحَوْمَانَــةِ الــــدُّرَّاجِ فَــالْمَتَلَثِّمِ ديوان زهير بن أبي سلمي، ص١٠٢-١١٢.

⁽٢) الأبيات من قصيدة «ليت هندًا». ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص٧٩. وصدر البيت الأول في الديوان المطبوع: «زعموها سألت جاراتها».

فَرَاحَ وَمَا يَـدْرِي: أَفِي طَلْعَـةِ الضَّحَى تَـروَّحَ أَمْ دَاجٍ مِـنَ اللَّيْـلِ مُظْلِـمِ (١) ولبشار فيه اليدُ الطُّولَى، والنفس الأطول، كقوله يصف ليلةَ زفافِ حبيبته وسفرها (٢):

وَأُوْدَعَنِي الزَّفْزَافَ لَيْلَةً أَدْ لَجُسُوا دَعَوْتُ بِوَيْلِ يَوْمُ رَاحَ عَتَادُهَا عَكَ امِرُ فِي أَيْدِي الجَوَارِي تَاجُّجُ وَقَدْ زَادَنِي وَجْدًا عَلَيْهَا وَمَا دَرَتْ وَقَلْبِي لَـهُ هَـذَا مِـنَ الحلْـم أَعْـوَجُ بعمن مَنْصُور المُغِيرِي جِمَالَهُ (٣) قَيَامًا وَحَتَّى كَادَت الشَّـمْسُ تَخْرُجُ وَمَا خَرَجَتْ فِيهِنَّ حَتَّى عَذَلْنَهَا تَسَاقَطُ كَالنَّشْوَى حَيَاءً وَتَنْهَجُ فَقَامَـتْ عَلَيْهَا نَضْرَةٌ وَاسْتِكَانَةٌ مَعَ الصُّبْحِ يَقْفُوهَا الفَنيدُ المُسرَّجُ وَمَا كَانَ مِنِّي الدَّمْعُ حَتَّى تَوَجَّهَتْ وَمِنْ سَفَطٍ فِيهِ القَوَارِيرُ تَحْرَجُ فَيَا عِبَرًا مِنْ بَيْنِهَا قَبْلَ نَيْلهَا خَرَجْنَ بِهِ فِي حَجْرِ أُخْرَى كَأَنَّـهُ بُنَدِيٌ لَيَالٍ فِي المَعَاوِزِيدُرجُ

⁽۱) الطائي: ديوان الحماسة برواية الجواليقي، ص٢٦٩؛ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص١٣٦٨-١٣٦٨. وانظر ص١٣٦٨-١٣٦٨. الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج٢، ص١٨٩-١٨٩. وانظر الأبيات كلها في قصيدة من واحد وستين بيتًا من بحر الطويل في: شعر أبي حية النميري، ص٧٧-٨٠. والبيت الأخير - وهو العشرون في قصيدة الديوان - ليس في ديوان الحماسة، أما البيت الذي قبل الأخير فجاء فيه: «قُلْنَ لَه: قُم» بدل «قُلْنَ لَها: أنعَم»، وهو ليس في ديوان أبي حية.

⁽٢) الأبيات من قصيدة من بحر الطويل أنشأها بشار في ألحنين إلى حبيبته خشابة وقد زوجت. ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٦٨٥-٧٠.

⁽٣) قال المصنف أثناء شرح هذا البيت في الديوان: «منصور: اسم الكريِّ الذي جاء بالجمال، وكتب المعيري بعين مهملة، والظاهر أنه بالغين المعجمة نسبةً لبني المغيرة. وقوله جماله بكسر الجيم. والكلمة الأولى من البيت «بعمن» لم تُفهم، ولعلها تحريف يعمد، أي يقوم، بدليل المقابلة بقوله: أعوج. وأحسب أن في هذا البيت تحريفًا؛ لأنه لم يتضح معنى المصراع الثاني.» ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٦٩ (الحاشية رقم ١).

وَقَرَّبْنَ مَمْهُ وَ السَّرَاةِ كَأَنَّهُ [كَنَجْمِ الدُّجَى إِذْ لاَحَ، لاَ، بَلْ كَأَنَّهُ أَكَنَجْمِ الدُّجَى إِذْ لاَحَ، لاَ، بَلْ كَأَنَّهُ فَلَيَّا وَنَا مِنْهَا بَكَتْ مِنْ دُنُوهِ وَفَدَّيْنَهَا كَيُما تَخِفُ فَأَعْرَضَتْ وَفَدَّيْنَهَا كَيُما تَخِفُ فَأَعْرَضَتْ وَفَدَّ فَاعْرَضَتْ وَلَيْنَهَا كَيُما تَخِفُ فَأَعْرَضَتْ وَلَيْنَهَا كَيُما تَخِفُ فَأَعْرَضَتْ وَلَيْنَهَا كَيما لَشَهْمُ مُسَبَّحَ نَاظِرٌ وَلَكَا الشَّمْعُ مَسَبَّحَ نَاظِرٌ

غَدَا فِي دَيَاجِيرِ الكِسَا يَتَرَجْرَجُ (1) سَنَا نَارِ نَشْوَانٍ تَشُبُّ وَتَبْلُجُ] وَقُلْنَ لَمَا قُومِي ارْكَبِي الصُّبحُ أَبْلَجُ تَجَشَّمُ مِما سُمْنَهَا وَتَغَانَجُ وكَبَرَّ رفَّافٌ وسَارُوا فَأَرْهَجُوا(٢)

وأما باب الأدب فشعر بشار مُلئ حكمةً وأخلاقًا وضرْبَ أمثال؛ لأن بشارًا نشأ على معرفة الحكمة، وقرأ على الفلاسفة، وقد عُدّ من نظراء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما تقدم. وأما صناعة الشعر فلبشار فيها غايةُ السبق وآيةُ الحذق، قال في الأغاني: قال الأئمة: أحسن الناس ابتداءً في شعراء الجاهلية امرؤ القيس حيث يقول: «قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ»(٣). وفي شعراء صدر الإسلام القطامي حيث يقول:

إنا مُحيُّ وك فَاسْلَمْ أَيُّهَا الطَّلَلُ وَإِن بَلِيتَ، وَإِن طَالَتْ بِكَ الطَّيَلُ (٤) ومن المولدين بشار؛ إذ يقول:

⁽۱) جاء في الديوان «كَيَايُور» بدل «دياجير»، وعلق المصنف على هذا البيت بقوله: «كتب في الديوان: ممهود، بالدال، وقد تقدم (في صفحة ۳۱۸ من الجزء الأول من هذه المطبوعة) أنه كتب نظيرُه بالراء، فلعله أراد هنا جملاً ممهود السراة، أي مدرب الظهر للركوب، والسراة الظهر، أو كان ما هنا تحريفا. وقوله: ديايور، كذا كتب، ولم يتضح.» المصدر نفسه، ص٧٠ (الحاشية ٢).

⁽٢) الأبيات من قصيدة في ستة وعشرين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار في الحنين إلى حبيبته «خشابة». ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٦٧-٧١.

⁽٣) هذا هو صدر البيت الأول من معلقته، وتمامه: «بِسَقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ.» ديوان امرئ القيس، ص٨.

⁽٤) ديوان القطامي، ص٢٣؛ الأصفهاني: الأغاني، ج٨/ ٢٤.، ص٢٢٤ (نشرة الحسين). والبيت هو الأول من القصيدة التي قالها الشاعر في مدح عبد الواحد بن الحارث بن الحكم بن أبي العاصي، وقد سبق ذكرها. والطِّيلُ: الرسن يطول للدابة لترعى، وهو هنا بمعنى الدهور.

أَبَى طَلَلٌ بِالجِزْعِ أَنْ يَستَكَلَّمَا وَمَاذَا عَلَيْهِ لَوْ أَجَابَ مُتَسَيَّمَا وَمَاذَا عَلَيْهِ لَوْ أَجَابَ مُتَسَيَّمَا وَبِالفَرْعِ آثَارٌ بَقِينَ وَبِاللَّوَى مَلاَعِبُ لاَ يُعْرَفْنَ إِلاَّ تَوَهُّمَا (١)

وروى في الأغاني بسنده عن بشار أنه قال: «ما زلتُ منذ سمعتُ قولَ امرئ القيس في تشبيهه شيئين في بيت واحد إذ يقول:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِها العنَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي (٢) أَعْمِل نفسي في أن آتي بتشبيه شيئين بشيئين في بيت حتى قلت:

كَــَّأَنَّ مَثَــارَ النَّقْــع فَــوْقَ رُؤُوســهمْ وأسـيافَنَا لَيْــلٌ تَهَــاوَى كَوَاكبُــه. »(٣)

وقد اتفق أئمة الأدب على أن تشبيه بشار قد فاق تشبيه امرئ القيس الذي تقدمه، وفاق تشبيه مَنْ تأخر عن بشار. فأما كونُه فاق امراً القيس فأمر واضح؛ لأن امراً القيس شبه شيئين بشيئين على التفريق، وقد أشار إلى فضل بيت بشار عليه كلامُ عبد القاهر في فصل من أسرار البلاغة (١٤)، وكذلك فاق عَمر بن كلثوم. وأما كونه فاق من تأخره، فقد قال الشيخ عبد القاهر في ص١٣٩ من أسرار البلاغة: «ألا ترى

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٦٥٠ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٨٤.

⁽٢) البيت هو الرابع قبل الأخير من قصيدة من اثنين وخسين بيتًا، طالعها: أَلاَ عِـــمْ صَـــبَاحًا أَيُّهَـــا الطَّلَـــلُ البَـــالِي وَهَــلْ يَعِمْــنَ مَــنْ كَــانَ فِي العُصُــرِ الخَــالِي ديوان امرئ القيس، ص٣٨.

⁽٣) وأضاف الأصفهاني: «قال يحيى: أخذ هذا المعنى منصور النمري، فقال وأحسن:

لَيْلُ مِنَ النَّقْعِ لاَ شَمْسُ وَلاَ قَمَرُ إِلاَّ جَبِيبُكَ وَاللَّذُرُوبَةُ الشُّكِرُعُ وَالمَدْروبة: المحددة، والشُّرع: المشروعة، والمراد بها السيوف. كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٦ (نشرة المسين).

⁽٤) انظر صفحة ١٥٦. – المصنف. وانظر كلام الجرجاني على بيت بشار في: الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، ص١٩٤ – ١٩٥.

أن أحد التفصيلين في التشبيه يفضل الآخر بأن تكون قد نظرتَ في أحدهما إلى ثلاثة أشياء أو ثلاث جهات، وفي الآخر إلى شيئين أو جهتين؟ والمثال في ذلك قول بشار:

كَ أَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلُ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ عَالَاً مَا النَّقَعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلُ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

يَــزُورُ الأَعَــادِي فِي سَــهَاءِ عَجاجَــةٍ أَسِــنَتُه فِي جَانِبَيْهَــا الكَوَاكِـــبُ (١) أو قول عمرو بن كلثوم:

تَبْنِي سَنَابِكُها مِنْ فَوْق أَرْؤُسِهم سَفْفًا كَوَاكِبُهُ البِيضُ الْمَبَاتِيرُ (٢)

⁽١) البيت هو الثالث من قصيدة يمدح فيها محمد بن إسحاق التنوخي، وينفي الشاتة عن بني عمه، وطالعها:

لأَيِّ صُرُوفِ السَّدَّهْرِ فِيسِهِ نُعَاتِسِبُ وَأَيَّ رَزَايَسَاهُ بِوِتْرٍ نُطَالِبُ بُ الْبِرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج١، ص٢٣٥ - ٢٣٥.

⁽٢) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج ٣، ص ١٢٧. على أن المصنف شكك في نسبة البيت إلى عمرو بن كلثوم ورجح نسبته إلى بشار ملحقًا إياه بديوانه، وسوغ ذلك بقوله: «وهذا البيت عزاه عبد القاهر الجرجاني في كتاب أسرار البلاغة (صفحة ١٤٠) إلى عمرو بن كلثوم»، ثم ذكر البيت وأضاف: ولما ثبت عند رواة الأدب أن بشارًا قال: ما زلتُ منذ سمعتُ قولَ امرئ القيس في تشبيهه شيئين في بيت واحد إذ يقول:

كَانَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِها العنَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي أَعِلَى العَسَّابُ وَالحَشَفُ البَالِي أَعْمِل نفسي في أن آتي بتشبيه شيئين بشيئين في بيت حتى قلت:

كَانَ مَثَارَ النَّهُ عَ فَوْقَ رُوُّوسهم وأسيافنا لَيْلُ مَ النسبة إليه لم تكن لبشار ولو كان البيت الذي عزاه الشيخ عبد القاهر إلى عمرو بن كلثوم ثابت النسبة إليه لم تكن لبشار مزية التقفية على آثار امرئ القيس، ولكان بيت بشار «كأن مثار النقع» الذي هو مضرب المثل في التشبيه المركب مسروقًا من معنى بيت عمرو بن كلثوم. وقد تضافرت أقوال أئمة الأدب على أن بشارًا لم يُسبق بمثل التشبيه الذي في بيت: كأن مثار النقع، ويبدو أن المصنف قد قرأ في بعض طبعات كتاب الحيوان نسبة البيت إلى بشار حيث أورد صدره في الملحقات على النحو الآتي: «كأنها النقع يومًا فوق أرؤسهم *** سقفٌ...»، ثم قال: «ولو كان البيت لعمرو بن كلثوم لما سلم =

التفصيل في الأبيات الثلاثة كأنه شيء واحد؛ لأن كل واحد منهم شبه لمعان السيوف في الغبار بالكواكب في الليل، إلا أنك تجد لبيت بشار من الفضل ومن كرم الموقع ولطف التأثير في النفس ما لا يَقِلُّ مقدارُه ولا يمكن إنكاره، وذلك لأنه راعى ما لم يُراعه غيره، وهو أنْ جعل الكواكبَ تَهَاوى فأتَمَّ التشبيه، وعبّر عن هيئة السيوف وقد سُلَّت من الأغهاد وهي تعلو وترسُب، وتجيء وتذهب، ولم يَقْتصر على أن يريك لمَعانها في أثناء العجاجة كها فعل الآخران، وكان لهذه الزيادة التي زادها حظُّ من الدقة تجعلها في حكم تفصيل بعد تفصيل»(١).

قال أئمة الأدب: حام حول هذا المعنى من التشبيه كثيرٌ من الشعراء، فلم يبلغوا مبلغ بشار، مثل منصور النُّميري ومسلم بن الوليد وابن المعتزّ والمتنبّي. وقد بينتُ ذلك عند شرح هذا البيت، وليس هذا بالتشبيه الوحيد لبشار، فإن له تشبيهاتٍ بديعة، كقوله في وصف خفق السراب في فلاة:

كَ أَنَّ فِي جَانِبَيْهَ ا مِنْ تَغَوُّهِ اللَّهِ عَلَيْهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّ

التغوّل: التلوّن، أي: مختلف اضطراب السَّراب للناظر مرة يغشى منظره ومرة يتجلّى، وكأنّ تلك الفلاة امرأة حسناء تكشف القناع تارة وتنتقب أخرى.

بشار من أن يفضحه أدباء عصره وهم متوافرون، وليس لقائل أن يقول: لعل البيت الذي نسبه الجاحظ إلى بشار غير البيت الذي نسبه عبد القاهر إلى عمرو بن كلثوم بآية اختلاف بعض ألفاظ البيتين؛ لأنا نقول: إنها الاختلاف اختلاف في رواية البيت، ومثل ذلك كثير في رواية الأشعار.» ثم قال أخيرًا: «وليس بين يدي ديوان عمرو بن كلثوم لأنظر هل ذكر فيه هذا المعنى الذي عزاه إليه عبد القاهر، فحَقِّقُه.» ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٧٢-٧٣ (الحاشية رقم ٥). وقد أورد البيت محقق ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، البيت محقق ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢،

⁽١) الجرجاني: كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، ص١٧٤-١٧٥.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٥٧. والبيت من قصيدة من بحر البسيط يمدح فيها سليان بن داود الهاشمي عم السفاح والمنصور، أولاه السفاح على الكوفة سنة ١٣١ه ثم على الحجاز واليمن سنة ١٣٢ه. تُوفّى سنة ١٣٣ه.

هذا، وأما ابتكار المعاني فلبشار معان مبتكرة كثيرة، حتى إن الشعراء ليعمِدون إلى معانيه فيسرقونها ويتصرفون فيها، قال بشار:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيَبَاتِ الفَاتِكُ اللهجُ اللهجُ فَالَ: فأخذه سَلَم بن عمرو الملقب بالخاسر، فقال:

مَـنْ رَاقَـبَ النَّـاسَ مَـاتَ غَـهًا وَفَـازَ بِاللَّــنَّةِ الجَسُـورُ (۱) وقل بشار:

تلَكَّرُ مَنْ أَحْبَبْتَ إِذْ أَنْتَ يَافِعٌ عُلاَمٌ فَمَغْنَاهُ إِلَيْكَ حَبِيبُ (٢) فَاخذه على بن العباس في قوله:

مَعَاهِدُ قَضَّاهَا الشَّبَابُ هُنَالِكَا عُهُ وَ الصِّبَا فِيهَا فَحَنُّوا لِذَلِكَا (٣)

وَحَبَّبَ أَوْطَانَ الرِّجَالِ إِلَـيْهُمُ إِذَا ذَكَـرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَّرَتُهُمُّ وَقَالُ بِشَارِ: وقال بشار:

⁽۱) انظر البيتين في: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣، ص٦٨٥ (نشرة الخسين). وبيت بشار من قصيدة من تسعة عشر بيتًا من بحر البسيط، قالها في التودد إلى حبيبته خشابة، وطلعها:

خُشَّابُ هَلْ لُجِبِّ عِنْدَكُمْ فَرَجُ أَوْ لاَ فَالِّي بِحِبْلِ المَوْتِ مُعْ تَلِجُ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٥٥-٥٨.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص ٢١١. والبيت من قصيدة من بحر الطويل قالها بشار في النسيب بسُعدى بنت صقر بن قعقاع المالكية من بنى بكر.

⁽٣) البيتان هما الخامس والسادس من قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا من بحر الطويل يمدح فيها ابن الرومي سليان بن عبدالله. ديوان ابن الرومي، نشرة بعناية على حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣/)، ج٣، ص١٤.

لاَ يُؤْيِسَـــنَّكَ مِــنْ مُحَــدَّرَةٍ قَــوْلُ تُغَلِّظُــهُ وَإِنْ جَرَحَــا(١) فقال أبو نواس:

صَرِّحَنْ لِلَّذِي تَحِبُّ بِحُبِّ فَيُ مَعْدَهُ يَرُوضُهُ إِبْلِيسُ (٢)

وسيأتي في فصل شهادة الأئمة لبشار كيف أخذ أبو العتاهية معنى بشار في إخفاء البكاء، فانظره هناك. ويأتي في ذلك الفصل قولُ علي بن يحيى بن أبي منصور: «ما عُرف بشارٌ بسرقة شعرٍ جاهليٍّ ولا إسلاميٍّ»، وذكر المعري في شرحه على ديوان المتنبي (معجز أحمد) أن المتنبي أخذ قوله في الخيل:

شَوَائِلَ تَشُوالَ العَقَارِبِ بِالقَنَا لَهَا مَرَحٌ مِنْ تَحْتِهِ وَصَهِيلُ (٣) من قول بشار:

وَالْحَيْلُ شَائِلَةٌ تَشُقُّ غُبَارَهَا كَعَقَارِبِ قَدْ رَفَّعَتْ أَذْنَا بَهَا (١)

نظم شعره:

كان بشار يُعنى أن يصوغ كثيرًا من قصائده على طريقة النظم العربي القديم، سواء كان من جهة المعاني، فيذكر الأطلال والرسوم والغُدُر والمراعى إعجاباً

⁽۱) كتاب الأغاني، ج٣، ص ٢٠٩ (نشرة القاهررة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٢٩١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٧٧. والبيت هو الثاني من قصيدة اثنين وأربعين بيتًا من بحر السريع، قالها بشار في النسيب بسُعدى، وقد ساقه الأصفهاني بلفظ «مخبَّأة» بدل «مخبرة».

⁽٢) ديوان أبي نواس، ص٣٧٩، وفيه: «عَرِّضَنْ» بدل «صَرِّحَنْ».

⁽٣) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٢٢١. والبيت من قصيدة قالها يمدح سيف الدولة، وطالعها:

لَيَ اللَّهِ الطَّاعِنِينَ شُكُولُ طِوالٌ وَلَيْ لُ العَاشِقِينَ طَوِيلُ

⁽٤) المعري، أبو العلاء: شرح ديوان أبي الطيب المتنبي: معجز أحمد، تحقيق عبد المجيد دياب (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ٣١٣ / ١٩٩٢)، ج٣، ص٣٣٩. وبيت بشار هذا لم ينشده غير أبي العلاء الذي اعتمد المصنف في تحقيقه عليه. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٢٨ (الملحقات).

بمقدرته على الالتحاق بشأن العرب الخلّص، أم كان من جهة نسج نظمه، فيأتي على طريقة العرب في أساليب تراكيب الجمل عندهم وفي توخي الكلمات الواقعة في أشعارهم، وكل ذلك دليل على سعة علمه بالعربية الحقة وسلامة ذوقه، وقد أفصح عن عنايته هذه لِخَلَفٍ الأحرِ حين سأله عن وقوله:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ (۱) كما سنذكره. وقد كان التنافسُ في التحاق شأوِ شعراء الجاهلية مرمى همم الشعراء والعلماء في ذلك العصر، حتى إن خلفًا الأحمر كان يتبجح بأنه يستطيع أن يضع في شعر كل واحد من شعراء الجاهلية أبياتًا، أو يعزوَ إليه قصائدَ تشتبه بشعره أتمَّ

منعو عن واعد من منعواء المحمية التي أولها: «أقيموا بني أمِّي صدورَ مطيَّتكم» الاشتباه. وقد قيل: إنه وضع اللامية التي أولها: «أقيموا بني أمِّي صدورَ مطيَّتكم» ونسبهما إلى الشنفَرَى لهذا الغرض، وإنه وضع القصيدة التي أولها:

⁽۱) دیوان بشار بن برد، ج۲/ ۳، ص۱۸٤.

⁽٢) والقصيدة من ستة وعشرين بيتًا من بحر المديد، ذكر منها أبو تمام أربعة وعشرين. وقد نسبت كذلك لتأبط شرًّا، قال المرزوقي: «ذُكر أنه لخلف الأحمر، وهو الصحيح.» وعلق عليه الأستاذ عبدالسلام هارون بقوله: «وعبارة التبريزي مطابقة لهذه»، وزاد: «وقيل: قال ابن أخت تأبط شرًّا، قال النمري: ومما يدل على أنها لخلف الأحمر قوله فيها: جل حتى دق فيه الأجل؛ فإن الأعرابي لا يكاد يتغلغل إلى مثل هذا. قال أبو محمد الأعرابي: هذا موضع المثل: ليس بعشك فادرجي. وليس من هذه الجهة عُرف أن الشعر مصنوع، لكن من الوجه الذي ذكره لنا أبو الندى قال: مما يدل على أن هذا الشعر مولد أنه ذكر فيه سلعًا، وهو بالمدينة، وأين تأبط شرًّا من سلع؟ وإنها قتل في بلاد هذيل ورمي به في غار يقال له رخمان.» المرزوقي: شرح ديوان الحياسة، ج٢، ص٨٢٨. ولكن الشيخ عمود شاكر عليه رحمة الله نهض لتحقيق القصيدة تحقيقًا دقيقًا ودراستها دراسة تاريخية ضافية وتحليلها تحليلاً عميقًا أفضيا به إلى تأكيد نسبتها إلى ابن أخت تأبط شرًّا. انظر: شاكر، محمود محمد: نمط صعب، ونمط مخيف (جدة: دار المدني / القاهرة: دار المدني، ط١٦ ١٩٦١/١٤١١). وتجدر الإشارة إلى أن الشاعر الألماني غوته قام بترجمة هذه القصيدة إلى اللغة الألمانية.

ومعلوم أن كل متعاطي صناعة هو مفتون بسمعة أساطينها ونوابغها. فالذي دعا أهلَ الأدب العربي إلى نزعة النسج على منوال المتقدمين أن الذي يفرع منهم ذروة البلاغة لا يزن هواة ذلك الفن مقداره إلا بميزان قربه من مشاهير أهل صناعتهم، فذلك الذي كان يبعث فحول شعراء الإسلام على التشبه في شعرهم بفحول الجاهلية تحدياً للناقدين ابتداءً، ثم لا يلبث ذلك التحدي حتى يصير لهم عادة، فلا يزالون يُعْجَبون بانتفاء الفروق بين شعرهم وشعر العرب القح؛ لأن الموازنة بين الشعرين تكون أمكن متى اتحدت طريقة الشعرين.

ولم يزل المحكمون في الأدب وفي العلوم يشترطون على المتناظرين وَحدة الموضوع. وعلماء الأدب يكلفون المتأدبين نظم القصائد في الغرض الواحد والوزن والروي ليظهر القرب والبعد في الإجادة، كما يشهد بذلك اشتراط بديع الزمان وأبي بكر الخوارزمي على أنفسهما محاكاة قصيدة أبي الطيب: «أرَقٌ على أرقٍ ومثلي يأرَقُ» في مناظرتهما في الأدب. وبذلك يتبين صنيعُ الحريري في التحدي بمحاكاة شعر البحتري في المقامة الثانية (۱)، وليس في المولّدين من إذا أراد أن يشابه العرب في شعرهم شابههم مثل بشار، وخذ مثالاً من ذلك قصيدته التي طالعها -وهي في الديوان (۲) -:

طَرِبْتَ إِلَى «حَوْضَى» وَأَنْتَ طَرُوبُ وَشَاقَكَ بَيْنَ «الأَبْرَقَيْنِ» كَثِيب

⁽۱) انظر «المقامة الحلوانية» في: الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: مقامات الحريري المسمى بـ المقامات الأدبية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ص٢٤-٣١.

⁽٢) وهي تشتمل على ثهانية وثلاثين بيتًا من بحر الطويل، قالها بشار في النسيب بسعدى بنت صقلا بن قعقاع المالكية من بني بكر. ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٠٨-٢١٤. و «حوضى» اسم مكان ورد في شعر النابغة، و «الأبرقان»: تثنية أبرق، جبل فيه لونان من رمل وحجارة فيكون أسود أبيض. والأبرقان: اسم غلب على أبرق حجر اليهامة، وهو منزل بعد رميلة اللوى من طريق البصرة للقاصد إلى مكة. المصدر نفسه، ص٢٠٨ (الحاشية رقم ١). وعبارة «وهي في الديوان» جاءت في الأصل بعد البيت مستغرقة مساحة سطر كامل، وقدمناها لغرض التحكم في تنسيق النص.

وقد جمع بشار في ملكته الشعرية بين متانة المعنى وفصاحة اللفظ وبداهة القريحة، وقلما اجتمعت في شاعر. أحضره المهدي فقال له: «قل في الحب شعرًا ولا تطلِّ، واجعل الحبَّ قاضيًا بين المحبِّين، ولا تسمِّ أحدًا، فقال (على البديهة):

قَاضِيًا إِنَّنِسِي بِسِهِ اليَسوْمَ رَاضِي إِنَّ عَيْنِسِي قَلِيلَسةُ الإغْسَاضِ فَسارْحَمِ اليَسوْمَ دَائِسمَ الأَمْسرَاضِ أَنْستَ أَوْلَى بِالشُّفْمِ والإِحْسرَاضِ شَمِلَ الجُورُ فِي المَّوَى كُلَّ قَاض أَجْعَلُ الحُبُّ بَيْنَ حِبِّي وَبْينِي فَاجْتَمَعْنَا فَقُلْتُ: يَاحِبَّ نَفْسِي أَنْتَ عَلَّبْتَنِي وَأَنْحَلْتَ جِسْمِي قَالَ لِي: لاَ يَحِلُّ حُكْمِي عَلَيْهَا قُلْتُ لَكَ إِنَي بِهَوَاهَا:

فبعث إليه المهدي: حكمتَ علينا ووافقَنا ذلك، وأمر له بألف دينار.»(١)

وفي العقد الفريد: «قال الربيع: خرجنا مع المنصور مُنصرَ فَنَا من الحج، فنزلنا الرَّضمة، واستقبله الناسُ وفيهم بشار، فلما أراد الرحيلَ في وقت الهاجرة لم يركب القبَّة وركب نَجيبًا فسار والناس حوله، فجعلت الشمس تضحك بين أعينهم، فقال المنصور: إني قائل بيتًا فمَنْ أجابه وهبتُ له جبّتي هذه، فقالوا: يقول أمير المؤمنين:

وَهَا جِرَةٍ نَصَابُتُ لَهَا جَبِينِي يُقَطِّعُ ظَهْرُهَا ظَهْرَ العَظَايَةُ فبادر بشار فقال:

وَقَفْتُ بِهَا القَلُوصَ فَفَاضَ دَمْعِي عَلَى خَدِّي وَأَقْصَرَ وَاعِظَايَهُ

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٢٢ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/١، ص٧٠-٧٠١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٠٥-١٠٦ (الملحقات). وما بين القوسين زيادةٌ من المصنف. والإحراض: إدناف الحب، ومنه قول العرجي:

إِنِّي امْ رُوُّ لَ جَ بِي حُبِّ فَأَحْرَضَ نِي حَتَّى بَلِيتُ وَحَتَّى شَفَنِي السَّفَمُ النَّهَمُ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ص٣٨٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/١، ص٢٤٨ (نشرة الحسين). وفيه «أنا» بدل «إنى».

فوهب له الجبّة، فباعها بأربعمائة دينار.»(١)

⁽۱) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج٦، ص٢٢٧-٢٢٨. هذا وقد أورد المصنف كلام ابن عبدربه بتصرف، حذفًا وزيادة، وتقديمًا وتأخيرًا. وانظر القصة كذلك في الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٧٨-١٧٩؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٦٩-٢٠٦ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٢٥٦-٢٥٣ (الملحقات). قال المصنف في التعليق على البيتين (ص٢٥٣٠ الحاشيتان ١ و٢): «والعَظاية، بفتح العين وتخفيف الظاء المعجمة: دويبة من صنف الوزغ، أي إن حروقت الظهر من تلك الهاجرة يشق ظهر العظاية مع اعتياده ملاقاة الشمس.»

⁽٢) وقد جاء هذا المثل أيضًا بلفظ النعامة عوض الحمار، ولذلك رُوي بيت بشار أيضًا بلفظ الهقل، وهو ذكر النعام، عوض العير.

⁽٣) لم يورد المصنفُ البيتين الثالث والرابع من هذه المقطوعة، فانظرها كاملة في: الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٥-٢٠٦ (نشرة الحسين)؛ ويوان بشار بن برد، ٢/ ٤، ص٢٦٢-٢٢٣ (الملحقات).

نسیب بشار:

لما كان النسيب والغزل يفيض عن العشق، وهو استحسان الذات، وكان بشار فاقد البصر، فقد انتحل لغرامه نِحْلةً جديدة، وهي دعوى أن عشق السمع كعشق البصر. وإن إجادته النسيب لأوضح دليل على قوة تخيله الشعري وفصاحة لسانه، وقد تقدم في مبحث غرامه ما فيه غُنية عن التطويل. ومن المعاني التي لم أرها لغيره في النسيب ذكر تصوير محبوبته ومناجاة صورتها، ويذكر أن التصوير في التراب (انظر البيتين في الورقة ١٠٠١)(١).

هجاء بشار:

الهجاء بابٌ من أبواب الشعر القديم، لكنه قليلٌ بالنسبة للحماسة والمفاخر والنسيب. وهجاء العرب معظمه نَبْزٌ بمعايبَ واقعة من قبائح المهجو وسقطاته وحط لمقداره وتعيير له بمساوئ الخلال عندهم من الجبن وتحمل الضيم واللؤم. وأشهر طرائقه طريقة التعريض والتلميح والمبالغة، يقصدون من إيداع هذه الفنون فيه أن يكون [أسْيرَ] بين الناس، كقول عُويْفِ القَوَافِي (٢) في هجاء قبيلة اسمها وَبْر:

البيتان هما السادس عشر والسابع عشر من قصيدة من بحر الهزج قالها في خاتم الملك وهي حبى
 العامرية، وهما قوله:

فَ إِنِّي كُلَّ مَا اشْ تَقْتُ إِلَى وَجْهِ كِ صَ وَرْتُهُ أُنَ اجِي شَ بَهًا مِنْ كِ عَ لَى ال تُرَابِ إِذَا اشْ تَقْتُهُ

دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص۱۳.

⁽٢) قال أبو الفرج في ترجمته: «هو عويف بن معاوية بن عقبة بن حصن، وقيل: ابن عقبة بن عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر بن عمرو بن جؤية بن لودان بن ثعلبة بن عدي بن فزارة بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر بن نزار. وعويف القوافي شاعرٌ مقل من شعراء الدولة الأموية من ساكني الكوفة، وبيته أحد البيوت المقدمة الفاخرة في العرب... وإنها قيل لعويف: عويف القوافي لبيت قاله، نسخت خبره في ذلك من كتاب محمد بن الحسن بن دريد ولم أسمعه منه. قال: أخبرنا السكن بن سعيد، عن محمد بن عباد، عن ابن الكلبي، قال:

اللَّـؤم أكْرَمُ مِنْ وَبْرٍ وَوَالِدِه وَاللَّـؤُمُ دَاءٌ لِسوَبْرٍ يُقْتَلُسونَ بِسهِ قَـوْمٌ إِذَا مَا جَنَى جَانِيهِمْ أَمِنُـوا وكقول قُريط بن أنيْف:

وَاللَّوْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرٍ وَمَا وَلَدَا لَا يُقْتَلُوهُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرٍ وَمَا وَلَدَا لَا يُقْتَلُوهِ أَبَدَا مِنْ لُقْتَلُوا قَوَدَا(١) مِنْ لُؤْمِ أَحْسَابِمِمْ أَنْ يُقْتَلُوا قَوَدَا(١)

= أقبل عويف القوافي - وهو عويف بن معاوية بن عقبة بن حصن بن حذيفة الفزاري، وإنها قيل له عويف القوافي، كها حدثني عهار بن أبان بن سعيد بن عيينة، ببيت قاله:

سَــأُكْذِبُ مَــنْ قَــدْ كَــانَ يَــزْعُمُ أَنَّنِــي إِذَا قُلْــتُ قَــوْلاً لاَ أُجِيــدُ القَوَافِيَــا قال: فوقف على جرير بن عبد الله البجلي وهو في مجلسه فقال:

أَصُّبُّ عَلَى بَجِيلَةَ مِنْ شَهَاهَا هِجَائِي حِينَ أَدْرَكَنِي المَشِيبُ المَشِيبُ فقال له جرير: ألا أشتري منك أعراض بجيلة؟ قال: بلى، قال: بكم؟ قال: بألف درهم وبرذون، فأمر له بها طلب فقال:

لَــوْلاَ جَرِيــرٌ هَلَكَــتْ بَجِيلَــهْ نِعْــمَ الفَتَـــى وَبَئِسَــتِ القَبِيلَــة نسخت من كتاب أبي سعيد السكري في كتاب «من قال بيتًا فلقب به» قال: أخبرني محمد بن حبيب قال: وإنها قيل لعويف: عويف القوافي لقوله، وقد كان بعض الشعراء عيره بأنه لا يجيد الشعر، فقال أباتاً منها:

سَــأُكْذِبُ مَــنْ قَــدْ كَــانَ يَــزْعُمُ أَنَّنِـي إِذَا قُلْــتُ شــعرًا لاَ أُجِيــدُ القَوَافِيَــا» الأصفهاني: الأغاني، ج٧/ ١٩، ص١٣٦. توقى عويف بن معاوية حوالي سنة ١٠٠ه.

(۱) ذكر هذه الأبيات المبرد مع اختلاف في بعض ألفاظها وفي ترتيبها حيث الثالث هو الثاني، ولم ينسبها لأحد، ولا ذكر المناسبة التي قيلت فيها. وساق العسكري البيتين الأول والثالث على أنها «أهجى ما قالته العرب»، ناسبًا إياهما لأعرابي لم يسمه. الكامل في اللغة والأدب، ج٢، ص٤٧؛ ديوان المعاني، ص١٧١. وذكرها أبو تمام كذلك ولم ينسبها، وقال الخطيب التبريزي: «لم يذكر أبو تمام اسمه، واسمه الحكم بن زهرة. قال الجمحي: زهرة أمه، وهو الحكم بن مقداد بن الحكم بن الصباح أحد بني مخاشن بن عصيم، ثم أحد بني زهرة بم قيس بن عمرو بن شَمخ بن فوارة، ويعرف بالحكم الأصم الفزاري، وقال أبو رياش: هو لعُويف القوافي.» التبريزي: شرح ديوان الخياسة، ج١، ص١٨٥-١٨٦. لكن ما نسبه التبريزي لمحمد بن سلام الجمحي ليس في كتابه «طبقات فحول الشعراء»، ولعله منقولٌ من مصنف آخر له.

لَكِنَّ قَـوْمِي وَإِنْ كَـانُوا ذَوِي عَـدَدٍ لَيْسُـوا مِـنَ الشَّـرِّ فِي شَيْءٍ وَإِنْ هَانَا الْكَحَانَ وَبِي مَـدُو لِينَّهُ سِـواهُمُو مِـنْ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْسَـانَا الله كَـانَّ رَبَّـكَ لَمْ يَخْلُـتِ لِجَشْـيَتِهِ سِـواهُمُو مِـنْ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْسَـانَا الله ويسلكون طريقة التشبيه بالأشياء المحقَّرة، كقول الأخطل في هجاء بني حارث: ضَـفَادعُ في ظُلْـاء لَيْـلِ تَجَاوَبَـتْ فَـدَلَّ عَلَيْهَا صَـوتُهَا حَيَّـة البَحْرِ (٢) وطريقة التهكم، كقول ابن زَيَّابَة: وطريقة التهكم، كقول ابن زَيَّابَة: في سِــنَةٍ يُوعِــدُ أَخُوالَــهُ وَبَلْــهُ فِي سِــنَةٍ يُوعِــدُ أَخُوالَــهُ وَبَلْــهُ وَبَلْــهُ مَامُونَــة أَنْ يَفْعَــلَ الشَّــيْءَ إِذَا قَالَــهُ (٣) وَبَلْــكُ مِنْــهُ غَــيْرُ مَأْمُونَــة أَنْ يَفْعَــلَ الشَّـــيْءَ إِذَا قَالَــهُ (٣)

وقلما أفحشوا في هجائهم، كقول إياسَ بنِ الأرّتِّ:

⁽۱) الشاعر هو قُريط بن أنيف العنبري التميمي، كما جاء في نسخة ديوان الحماية بشرح التبريزي، وفيها: «قال بعض شعراء بَلْعَنبر، واسمه قُريط بن أُنيف». وهو شاعر جاهلي، في حياته غموض. وذكر الخطيب التبريزي أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قال: «أغار ناسٌ من بني شيبان على رجل من بَلْعَنبر يقال له قريط بن أنيف فأخذوا له ثلاثين بعيرًا، فاستنجد أصحابه فلم ينجدوه، فأتى بني مازن فركب معه نفرٌ فأطردوا لبني شيبان مائة بعير ودفعوها إلى قريط وخرجوا معه حتى صاروا إلى قومه»، فقال قريط أبياتًا يمدح فيها بني مازن ويهجو قومه، وأولها:

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِعْ إِبِلِي بَنُو اللَّقِيَطِةِ مِنْ ذَهْلِ بِنِ شَيْبَانَا التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٤-٢٢؛ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٢٥-٣١.

⁽٢) ديوان الأخطل، ص١١٣. والبيت من قصيدة من واحد وستين بيتًا من بحر الطويل بعنوان «فتحنا لأهل الشام بابًا من النصر»، قالها الأخطل في مدح عبد الملك بن مروان وهجاء القيسيين.

⁽٣) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٤٢-١٤٣؛ التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٤٧-١٤٣، التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٠٧-٨٠. وابن زيابة هو عمرو بن الحارث بن همام، وقيل اسمه سلمة بن ذهل، من بني تيم اللات بن ثعلبة، شاعر جاهلي من أشراف بكر.

كُـــــُلُّ عَـــــُدُوِّ يُتَّقَـــــى مُقْــــبلاً وأمُّكُـــمْ سَــــوْرَتُها بالعجــــانْ (١) وقلّها كان الشتم اختلاقًا منهم.

ثم كثر الهجاء في شعراء الإسلام، بسبب ما بقي بين قبائل العرب من العداوة القديمة وتحقير بعضهم قبائل منهم، فكان ذلك في الجاهلية يُشْتَفَى بالسيف، فلما حرم عليهم القتال في الإسلام صاروا إلى التشفي بالكلام، وذلك بالتهاجي والاختلاق فيه، وأكثرُ المخضرمين هجاءً الحطيئة، ثم حدث التهاجي بين جرير والفرزدق والأخطل، فكان في بعضه شيء من فُحش، وكان معظمه إقداعًا وبذاءةً. ولم يظهر الفحش في الهجاء إلا في صدر الدولة العباسية، وأحسب أن ذلك مكتسب من بعض عادات الدخلاء في القُرى التي استوطنها العرب من أطراف العراق العجمي.

ظهر الفحش في هجاء بشار وأبي الشَّمقمق وحمَّاد عجردٍ وأبي هشام الباهلي، وكلهم من عصر واحد. اشتهر بشار بهجائه المُقْذع الفاحش، وقد كان من المبتدعين في ذلك، وعوتب عليه، فقال: "إني وجدت الهجاءَ المؤلمَ آخَذَ (٢) بضَبْع الشاعر من المديح الرائع، ومَن أراد من الشعراء أن يُكرَم في دهر اللَّنَام على المديح فليستعِدَّ للفقر، وإلا فليبالغ بالهجاء ليُخاف فيُعطَى "(٣).

وقد هجا بشارٌ جماعةً من أعيان الشهرة، ومنهم أبو مسلم الخراساني ويعقوب ابن داود وأخوه صالح لمَّا وَلِيَ البصرة. وهجا واصلَ بن عطاء الغزَّال إمامَ المعتزلة بعد أن كان يمدحه، وهجا سيبويه إمامَ نحاة البصرة، وهجا أبا هشام الباهلي وحمَّاد عجرد. ولم يبقَ أحدٌ من أشراف البصرة إلا مُنِي بشيء من هجاء بشار، أو اتّقَى هجاءه.

⁽۱) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص١٤٧٤ (الحماسية ٦٢٠)؛ التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج٢، ص٨٧٩-٨٨٠ (الحماسية ٦٢١).

⁽٢) اسم تفضيل أصله «أأخذ» بهمزتين، قلبت الثانية الساكنة ألِفاً للتخفيف. - المصنف.

 ⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٧ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٦٩٠ (نشرة الحسين).

رجز بشار:

قال الجاحظ وأبو الفرج الأصفهاني: أنشد عُقْبةُ بنُ رُوْبةَ بن العجّاج رَجَزًا يمتدح به عقبة بن سَلْم وبشارٌ حاضر، فأظهر بشار استحسانه الأرجوزة، فقال عقبة بن رؤبة: هذا طرازيا أبا معاذ لا تَنْسُجه، فقال بشار: أَلِثْلِي يقال هذا الكلام؟ عقبة بن رؤبة: هذا طرازيا أبا معاذ لا تَنْسُجه، فقال عقبة: أنا والله وأبي فتحنا للناس أنا والله أرجَزُ منك ومن أبيك ومن جدّك! فقال عقبة: أنا والله وأبي بجودة نسجه في بابَ الغريب وباب الرَّجَز، ووالله إني لخليقٌ أن أسدّه عليهم (يعني بجودة نسجه في ذلك وعجزهم عن مجاراته)، فقال له بشار: ارحمْهم رحمك الله! فقال عقبة: أستخفّ بي يا [أبا] معاذ وأنا شاعرٌ ابن شاعر ابن شاعر؟ فقال بشار: فأنت إذَن من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجسَ وطهرهم تطهيراً! ثم خرج عقبة مغضبا. فلما كان من غد غدًا بشار على عقبة بن سَلْم وعنده عقبة بن رؤبة، فأنشد بشار أرجوزته التي أولها: "يا طَلَلَ الحيّ بذات الصَّمْدِ»، فطرب عقبة بن سَلْم وأجزل ملتَه، وقام عقبة بن رؤبة فخرج عن المجلس بخزي، وهرب من تحت ليلته (۱).

⁽۱) ص ٥٤ جزء ١ من البيان. - المصنف. الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/ ١، ص٤٣. و انظر تفاصيل الحكاية في: المرزباني: الموشح، ص٤٠٧ - ٤٠٠ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٧٤ - ١٧٥ (نشرة الحسين)؛ وتفاصيل القصة من الأصفهاني. وتمام البيت:

يا طَلَكُ الحَسيِّ بِكَاتِ الصَّمْدِ بِالله خَسبِّر كُيْكُ فُنْكَ كُنْسَتَ بَعْدِي ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٥٦. قال المصنف في تعليقه على هذا البيت: «ذات الصَّمْد مكان، وكتب في الديوان الضمد بضاد معجمة، وفي الأغاني الصمد بصاد مهملة. وذكر بشار الصمد بدون كلمة ذات في البيت ٢١ من ورقة ٧٣»، وهو قوله:

وَصَــدَّ عَــنِ الشَّــوْلِ القَرِيــعُ وَأَقْفَــرَتْ ذُرَى الصَّــمْدِ عِتَّـا اسْــتَوْدَعَتْهُ مَوَاهِبُــهُ ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٣٢٩.

أقدم شعربشار:

ذكر أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني عن هشام بن الكلبي قال: «كان أول بدء بشار أنه عشق جاريةً يقال لها فاطمة، وكان قد كُفَّ وذهب بصرُه، فسمعها تغنّى فهويَها، وأنشأ يقول:

عَجِبَتْ فَطْمَةُ مِنْ نَعْتِي لَهَا هَلْ يُجِيدُ النَّعْتَ مَكْفُوفُ البَصَرْ؟ ... الأبيات، وستأتي في الملحقات (۱). وقد تقدم في طالعة مبحث شعر بشار أن من أقدمه قوله:

أَيُّهَ السَّاقِيَانِ صُابِيَا شَرَابِي وَاسْقِيَانِي مِنْ رِيتِ بَيْضَاءَ رُودِ ...الأبيات، وأن ذلك كان شائعًا في خلافة الوليد بن يزيد.

رواة بشار وكاتبو شعره:

حفظنا أسهاء سبعة من رواة شعر بشار عنه: الأول: يحيى بن الجَوْن العَبْدي، ذكره أبو الفرج الأصبهاني، وقد ذكره في الديوان في آخر ورقة ١٠٧٪. الثاني: سَلْم الخاسِر (٣)،

⁽١) وهي مقطوعة من تسعة أبيات طالعها البيت المذكور، وآخرها:

أَيُّهُ النُّونِ النَّوَّامُ هُبُّوا وَ يُحَكِّمُ وَاسْأَلُونِ اليَوْمَ مَا طَعْمُ السَّهَرْ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٧١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٦٥ (نشرة القاهرة)؛ الحصري القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب، ج١، ص٣٧٨؛ ديوان بشار بن برد، ٢/٤، ص٨٢-٨٤ (الملحقات).

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص۲۷.

⁽٣) هو سلم بن عمرو البصري مولى بني تميم بن مرة ثم مولى آل أبي بكر الصديق ... شاعر مطبوع، لقب بالخاسر لأن أباه لما مات ترك له مصحفًا فباعه واشترى بثمنه دفاتر شعر. وقيل: اشترى طنبورًا، وقيل: عودًا. قال الصفدي: كان سلم مسلَّطًا على بشار، يأخذ معانيه الجيدة فيسكبها في قالب أحسن من قالبها، فيشتهر قول سلم ويخمل قول بشار. قال: وتوفي في حدود الثهانين ومائة.

ذكره أبو هلال^(۱). الثالث: هشام بن الأحنف^(۲). الرابع: محمد بن الحجاج، ذكره ابن عبد ربه في العقد الفريد^(۳). الخامس: أبو معاذ النَّميري، ذكره أبو هلال العسكري في قصة سلم الخاسر⁽³⁾. السادس: محمد بن بشار بن برد، ذكره المرزُبانِيُّ في «الموَشَّح» في ترجمة عباس بن الأحنف^(۵). السابع: جعفر بن محمد النوفلي، ذكره أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة بشار، قال: «[أخبرنا يحيى قال: حدثني العنزيّ قال: حدثنا علي بن محمد قال: جعفر بن محمد النوفلي] -وكان يروي شعر بشار بن بردحقال: جئتُ بشارًا ذات يوم» إلخ، وقد ذكره في الجزء السادس أيضًا^(۱).

وأما كاتبُ شعره فإن بشارًا لَـمًا كان أعمى كان مضطرًا إلى مَنْ يكتب شعرَه الذي يُرسل إلى أصحابه، والذي يودعه ديوانَه مما ينشده في المديح والغزل وغيرهما من حفظه. وقد جاء في «الأغاني» أن بشارًا لَـمًا أراد أن يعاتب صاحبه المِنْقَرِيّ على أن بعث إليه بشاةٍ للأضحية غير حسنة بأبيات بعثها إليه، قال لغلامه: «اكتُبْ يا غلام» إلخ، وهي الأبيات التي تذكر في قافية اللام من جزء الملحقات(٧). قال

⁽۱) انظر شرحي الببيت ٢٦ من الورقة ١١٨. – المصنف. (هذه الإحالة على أوراق الديوان ومثلها من الإحالات جاءت في المتن، ورأينا وضعها في الحاشية أولى). ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٥٦ (الحاشمة ٢).

⁽٢) هشام بن الأحنف لم أعثر له على ترجمة.

⁽٣) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج ٨، ص ١٤٤.

 ⁽٤) انظر شرحي الببيت ٢٦ من الورقة ١١٨. – المصنف. ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٥٥ (الحاشية ٢).

⁽٥) المرزباني: الموشح، ص٣٣١.

⁽٦) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٧٠؛ ج٦ ص ٢٤٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢١٤؛ ج١/٣، ص٥٧ (نشرة الحسين).

⁽٧) روى الأصفهاني بسنده عن أحمد بن خلاد بن المبارك قال حدثني أبي قال: «كان بالبصرة فتى من بني مِنْقَر أُمُّه عِجلِيَّة، وكان يبعث إلى بشار في كل أضحية بأضحية من الأضاحي التي كان أهل البصرة يسمنونها سنة وأكثر للأضاحي، ثم تباع الأضحية بعشرة دنانير، ويبعث معها بألف درهم؛ قال: فأمر وكيله في بعض السنين أن يجريه على رسمه، فاشترى له نعجة كبيرة غير سمينة

الجاحظ في «كتاب الحيوان»: وكان سليمان الأعمى الشاعر أخو مسلم بن الوليد الأنصاري من محبّي بشار، وكان يختلف إليه وهو غلام، ويقبل عنه معتقده (١).

توسع بشار في اللغة وقياسه فيها:

تلتئم اللغةُ العربية من نوعين: ألفاظ وأحكام. فأما الألفاظ –ويعبر عنها بالمفردات– فهي قسمان:

القسم الأول: الكلماتُ الموضوعة للدلالة على المعاني الخاصة بتركيب حروفها المعبر عنها (أي عن تلك الحروف) بالمادّة، وهي الجوامد من أسماء الأعيان، ومن الحروف والأفعال الجامدة، وأسماء المعاني المسماةِ بالمصادر الدالّة على الأحداث لا على الذوات.

وسرق باقي الثمن، وكانت نعجة عبدلية من نعاج عبد الله بن دارم وهو نتاج مرذول، فلما أدخلت عليه قالت له جاريته ربابة: ليست هذه الشاة من الغنم التي كان يبعث بها إليك؛ فقال: أدنيها مني فأدنيتها ولمسها بيده ثم قال: اكتب ياغلام». ثم أملى عليه قصيدة من تسعة وعشرين بيتًا أولها: وَهَبْـــتَ لَنَــا يَــا فَتَـــي مِنْقَـــرٍ وَعِجْــــلٍ وَأَكْــــرَمَهُمْ أَوَّلاً

وَأَبْسَ طَهُمْ رَاحَ ــةً فِي النَّــدَى وَأَرْفَعَهُ ــمَ ذِرْوَةً فِي العُـــلاَ عَجُـوزًا قَــدُ أَوْرَدَهَا عُمْرُهَا وَأَسْكَنَهَا الـــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْكَنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْكَنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْدَكَنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْدَكَنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْدَكَنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْدَكُنَهَا الــدَّهُرُ دَارَ الـــلِكَ وَأَسْدَى وَالْعَلَى وَا

(۱) قال الجاحظ بعد أن ذكر أن سليان الأعمى أخٌ لمسلم بن الوليد: «وكانوا لا يشكون بأن سليان هذا الأعمى كان من مُسْتَجِيبِي بشار الأعمى، وأنه كان يختلف إليه وهو غلام فقبل عنه ذلك الدين». كتاب الحيوان، ج٤، ص١٩٥. وقوله «من مستجيبي بشار»، أي عمن قبلوا دعوته (كذا فسره الأستاذ عبد السلام هارون).

القسم الثاني: الصِّيغ الدالة على معانٍ عارضة لمعاني المصادر زائدة عليها، كدلالة صيغة «فَعَل» على كون المعنى المصدري وقع في زمن مضى «ويَفْعَل» على كونه واقعًا في زمن الحال، ودلالة صيغه «فاعِل» على كون المعنى صادرًا عِنَّنْ تلبَّسَ بالمصدر.

وهذه الألفاظ بقسميها يختص بالبحث عنها علمُ متن اللغة وعلمُ التصريف. وأما الأحكام فهي الكيفياتُ التركيبية التي يتألف الكلام العربي عليها تألفًا مطّرِدًا ولو بوجوه متعددة، بحيث لو أُخرج انتظامُه عن تلك الكيفيات لكان غيرَ جار على ما تكلم به العربُ أصحابُ هذه اللغة، وأصبح كلامه عسيرَ الفهم لأهل هذه اللغة، ككون الاسم الذي هو في أول الكلام ومخبرٌ عنه بخبر يكونُ الحرفُ الأخيرُ منه مضمومًا، وكونِ الفعل الدال على زمن الحال يكون آخر حروفه مضمومًا ما لم تسبقه كلمة من كلمات معروفة معدودة إذا سبقت إحداها الفعل الدالَّ على الحدث صار آخره مفتوحاً. وكذلك استعمال الكلمات في غير ما وُضعت له لمناسبات وعلاقات، وكذلك النكتُ والمناسبات في الكلام المبنيُّ عليها أدبُ العرب، وكذلك موازينُ الشعر وطرقُ السجع. وهذه الأحكامُ يبحث عنها في علم النحو وعلم البلاغة وعلم العروض.

وقد بذل أئمةُ علوم العربية جهودَهم في استقراء كلام العرب بنوعيه، فاستخرجوا من استقرائهم القسمَ الأول من النوع الأول، واتفقوا على أنه لا يؤخذ إلا بالسماع من العرب، ودوّنوا ذلك بمعانيه في مطولاتِ كتبهم التي أولها وأصلها كتاب العَيْن للخليل بن أحمد الفَرَاهيدي رحمه الله، وهو الذي بتهذيب من جاء بعده وتلخيصه وتصحيحه والزيادة عليه كملت كتبُ متن اللغة المعبر عنها عندنا (بالقواميس) أخذًا من اسم كتاب الفَيْرُوزَبَاذِي المسمّى بالقاموس.

واختلفوا: هل يمكن ادعاءُ أنهم أحاطوا بكل ما تكلم به العرب؟ قال ابن فارس: «وما بلغنا أن أحدًا مِمَّنْ مضَى ادعى حفظَ اللغة كلها.» (١) فلغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وإن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله (٢).

⁽١) ابن فارس: الصاحبي في فقه العربية، ص٢٤.

⁽٢) وقد ترجم ابن فارس بابًا بعنوان: «باب القول على أن لغة العرب لم تنته إلينا بكليتها، وأن الذي جاءنا عن العرب قليل من كثير، وأن كثيرًا من الكلام ذهب بذهاب أهله». المصدر نفسه، ص٣٦.

وأقول: إن العرب قبائلُ شتى منتشرة. ولَمَّا دخلوا في الإسلام تطوحوا في الفتوح وتفرقوا، وما انبرى علماء العربية للسعي في استقراء اللغة إلا في منتصف القرن الأول بعد الهجرة. وقد انقرض جمُّ غفير من العرب، وليس بيد الناس من الكلام العربي غيرُ القرآن، فقيّد رواة اللغة ما استطاعوا تقييده مما وعته حوافظُ أبناء العرب من شعرهم ومُلحهم وأمثالهم ومحادثاتهم، ومما تلقوه بالسماع من البقية الباقية من العرب في البوادي، مثل العجَّاج ورؤبة وذي الرمة، ومن محادثة بعض الرواة في تَطُوافهم بالبوادي العربية، فدوّنوا من ذلك ما يرجع إلى النوعين المبدَّإ بهما هذا المبحث بأقسامهما، وسَمّوه بالقياسي وبالجاري على القياس، لأن لكل متكلّم بالعربية أن ينطق بالألفاظ الداخلة تحت ذينك النوعين.

وقد اختلفوا في القياس على ما عدا ذينك، ومعنى القياس أنه إلحاق كلام غير ثابتةٍ كثرةُ استعمال نظيره عن العرب بكلام ثابتٌ عنهم كثير استعماله؛ لمساواة الكلامين فيما يوجب ذلك الإلحاق. والمراد بمخالف القياس ما كان من التصرفات مخالفًا للنظائر الكثيرة الثابتة في كلام العرب، ولو كان هو بخصوصه ثابتًا في كلام العرب.

فأما الشاذُ فالمراد به ما لم يُسمع عن العرب إلا نادرًا، فقد يكون قياسًا، وقد يكون مع شذوذه غير قياس. فإذا اجتمع الشذوذ ومخالفة القياس فاستعمال ذلك الذي اجتمع فيه الأمران قبيحٌ عندهم. وإذا انفردت مخالفة القياس مع الشيوع فالاستعمال جائز. وإذا انفرد الشذوذ مع القياس فهو محل خلاف بينهم. وهنالك قسم آخر، وهو أن يكون اللفظ جاريًا على القياس وغير مسموع من العرب. قال ابن جنّي:

"يقلُّ الشيء وهو قياس، كقولهم في النسب إلى شَنُوءة: شَنتَيّ، فلك في النسب إلى شَنُوءة: شَنتَيّ، فلك في النسب إلى حَلوبة أن تقول: حَلَبِيّ، وإلى رَكوبة: رَكَبيّ، لأنهم أجروا فَعُولَة مجرى فَعِيلة. فكما قالوا في حنيفة حَنفيّ فكذلك قالوا في شنوءة، فجرت واوُ فعولَة مجرى ياء فعيلة، قال أبو الحسن الأخفش: إن قلتَ إنها جاء هذا النسبُ في حرفٍ واحدٍ، يعني شنوءة، قلت: هو جميعُ ما جاء، يعني أن الذي جاء هذا النسبُ في فَعُولَة هو هذا الحرف (أي الكلمة)، والقياس قابِلُه، ولم يأت فيه شيء ينقضه، فإذا قاس الإنسان

على جميع ما جاء وكان قياسه صحيحًا فلا غَرْوَ ولا ملاَمَ. وقد يكثر الشيء ولا يكون هو على القياس، فلا يجوز أن يقاسَ عليه، كقولهم في النسب إلى ثَقِيف ثَقَفي، وفي قريش قُرَشي، فهذا كثير أكثر من شَنتِيّ، والقياس عليه ضعيف عند سيبويه، فلا يجوز أن تقول في النسب إلى سعيد وكريم سَعَدى وكَرَمى، فقد بَرَدُ في اليد من هذا الموضع قَانُونٌ يُحمل عليه ويُردُّ غيره إليه. "(۱)

وقد أخذنا من كلام أئمة العربية قاطبةً أن القياس في اللغة العربية لمن شاء التكلم بها يتصور على أنحاء:

الأول: ما شاع وكثر وروده عن العرب من ألفاظ وصيغ، سواء وافق القياس أم خالفه وسواء ثبت عندهم لفظه، أي: ذاته أو نوعه، قال ابن جني في الخصائص: «قال لي أبو علي الفارسي [بالشام]: إذا صَحَّت الصفةُ فالفِعل في الكَفّ»، قال ابن جني: «وإذا ثبت أمر المصدر الذي هو الأصل، لم يتخالج شكٌ في الفعل الذي هو الفرع... لأن المصدر أشدُّ ملابسةً للفعل من الصفة.»(٢) وهذا النوع قد اتفق أئمة العربية على جواز استعماله فيما ورد فيه، وذلك موعَب في كتب النحو وكتب البيان.

الثاني: ما ثبت عنهم ولم يَشِعْ، وذلك إن كان جاريًا على القياس لا يضره عدمُ الشيوع؛ لاحتمال أن الرواة لم يستقرئوا النقل. وهنالك نزاع بينهم في أنَّ هذا هل يُعد من الغريب المنافي للفصاحة التي اشترطوا فيها ألا يكون في الكلام كلماتٌ غريبة أو لا يُعدّ منه.

الثالث: ما ثبت عنهم من ألفاظ ولم يَشِعْ في استعمالهم وخالف القياس، وقد اختلفوا فيه، والجمهور على أنه يقتصر على السماع، وهذا مثل القلب في بعض الجموع، كقولهم في جمع رِئم: آرَام، وقولهم: تَوَأَّدَ في تأوَّد بمعنى تثاقل في فعله مشتقًا من الأود وهو الثقل. قال الأزهري: «والمقلوباتُ في كلام العرب كثيرة، ونحن

⁽١) ابن جني: الخصائص، ج١، ص١٥٤ - ١٥٥. وقد أورد المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار.

⁽٢) المصدر نفسه، ص١٥٩. وما بين معقوفتين لم يذكره المصنف.

ننتهي إلى ما ثبت لنا عندهم، ولا نُحْدث في كلامهم ما لم ينطقوا به، ولا نقيس على كلمة نادرة جاءت مقلوبة (١٠).

الرابع: ما ثبت نظيرُه من الصيغ، وهو جارٍ على نظائر في الاشتقاق، ولكنه سُمع عن العرب في بعض الألفاظ ولم يُسمع في البعض الآخر، وهذا مثل صَوْغ وزن فَعَالِ مصدراً، فقد سمع فَجَارِ ولم يسمع كَفَافِ(٢)، وكذلك وزن فَعَلى كالجَمَزَى ولم يسمع الغَزَلَى والوجَلَى، ومثل وَزن فِعْلان بكسر الفاء سُمع حُوت ولكم يُسمع في جمع نُون ".

الخامس: ما لم يثبت لفظه ولا يثبت نظيره، ولكنه جارٍ على القياس في الاشتقاق، كصَوغ تَبَرْنُس بمعنى لبس البُرْنُس، قياسًا على تَعَمَّمَ وتَدَرَّعَ، وكجمع دَجَّال على دَجَاجِلة، وكذلك إشباع حروف بعض الكلمة نحو يَنْباعُ في يَنْبعُ.

السادس: ما لم يثبت عن العرب إطلاقُ لفظ عليه، ولكنه أُطلق لفظُ على ما هو مشتمل على معناه، مثل لفظ الخمر على شيء مسكر، ولفظ السارق على النَّبَاش، ولفظ الدابّة على الطائر(1).

⁽۱) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبد السلام محمد هارون (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة، نشر على مدى عدة سنوات بدءًا من ١٣٨٤/١٩٦٤)، ج١٤، ص٢٤٤ (باب اللفيفي من حرف الدال - فصل «وأد»). وقد ذكر ابن منظور كلام الأزهري في فصل الهمزة من باب الدال عند الكلام على معاني تأود وتوأد واتأد. لسان العرب، ج٣، ص٧٥.

⁽٢) إشارة إلى طالع قصيدة قالها المعري في بغداد يرثي الشريف أبا أحمد الملقب بالطاهر ويعزي ابنيه أبي الحسن الملقب بالرضي وأبي القاسم الملقب بالمرتضى:

أَوْدَى فَلَيْ تَ الْحَادِثَ اتِ كَفَ افِ مَالُ الْمُسِيفِ وَعَنْ بَرُ الْمُسْتَافِ سقط الزند، ص ٢٥٠.

⁽٣) إشارة إلى ما وقع في شعر بشار من ذلك، وسيأتي.

⁽٤) إشارة إلى ما وقع في حديث الموطأ في كتاب العدة: أخذت دابة من طير أو غيره فافتضت به. ولفظه في الموطأ ٢/ ٥٩٧ رقم (١٠٣): كانت المرأة إذا توفي عنها زوجها، دخلت حفشاً، ولبست شر ثيابها، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر ها سنة، ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طير فتفت ضبه (أي: تمسح به جلدها...).

فإطلاق ما ثبت عن العرب من الألفاظ والصيغ والأحكام مما دل حالً كلامهم على أنه كُلِيَّاتُ تقال في جزئياتها من معاني اللفظ أو أنواع المواد للصيغة الواحدة ليس من القياس، بل هو استعمال. وكذلك استعمال ما ثبت بالنوع كأنواع المجاز وذلك في النحوين الأول والثاني، كما أن ما لم يثبت بذاته ولا بقاعدة لا يجوز إطلاقه، لأنه يشبه وضع لغة جديدة، وهو أحد معاني القياس في قولهم لا تثبت اللغة بالقياس، وذلك في النحو السادس.

ولم يقل بجواز القياس في هذا النحو إلا بعضُ علماء الأصول من الشافعية، وهو خطأ منهم، وقائلوه ليسوا من أهل العربية (١). وبقي النزاع في الأنحاء الثالث والرابع والخامس.

قال ابن جني في الخصائص: «واعلم أن من قوة القياس عندهم اعتقادَ النحويين أن ما قِيسَ على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب، نحو قولك في قوله: كيف تبنى من ضَرَبَ مثل جعفر: ضَرْبَب هذا من كلام العرب، ولو بنيتَ مثله ضَيْرب، أو ضَوْرَب، أو ضَرْوَب، أو نحو ذلك، لم يُعتقد من كلام العرب؛ لأنه قياس على الأقلِّ استعمالاً والأضعفِ قياساً.»(٢)

⁽١) يقصد المصنف أنهم ليسوا من أهل الاختصاص في علوم اللغة العربية.

⁽٢) ابن جني: الخصائص، ج١، ص١٥٣. وقد خصص ابن جني بابًا كاملاً لهذه المسألة بعنوان: «باب في أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب» (ج١، ص٣٥٦-٥٦٧).

الأمر (بضم العين وسكون الظاء)، يريدون أكثره. قال أبو منصور: قاس الفراء الكُبْرَ على العُظْمِ، وكلامَ العرب على غيره.»(١)

فبشار قد نشأ في مواطن العرب بالبادية، وأدرك العرب الباقين من بني عامر ابن صعصعة وتلقى اللغة بسمعه، ولم يخلط في معاشرته بين العرب والمولدين. فهو لنشأته في ذلك العصر لا يُتهم بأنه يخترع لغة أو يقيس فيها على غير أصل؛ إذ ليس به مُلجئ إلى ذلك، وله في سعة العربية مَنْدُوحة عن الدخول في مضايق الاختراع والقياس. فها نجده في شعره من صيغ لموادَّ عربية مما لا شاهدَ لثبوته في كتب اللغة فليس ذلك بسبيل أن يُعدَّ عليه خَناً، كيف وهو عربي السليقة باتفاقهم؟ ولكنه لا يُظن به إلا أن يكون قد سمع ذلك من العرب فاستعمله، أو عَلم من عادتهم اشتقاق مثله وجوازَ قياسه.

فإذا كان رواةُ العربية وعلماؤها قد أبوْا أن يتلقّوا من كلامه ما يجعلونه شاهدًا للعربية، لأجل دخوله الحواضِر، ومعلوم ما كان في نفوسهم من الظّنّة لمن تطرقوا الحواضر بسكناهم، حياطة للعربية أن يُثبتوا فيها ما يطرقه الاحتمال، فهو أيضًا بعربيته لا يعبأُ بإباءِ رُواة العربية مما أبوْه عليه، وهذا مثارُ الخلاف بينه وبين سيبويه والأخفش في عدة مسائل (٢).

⁽۱) ابن منظور: لسان العرب، ج٥، ص١٢٨ – ١٢٩. ما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وأبو منصور هو الأزهري. انظر ما ذكره ابن منظور في: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق جماعة من العلماء (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٣٨٤/١٣٨٤)، ج١٠، ص٢٠٩.

⁽٢) ذكر الأصفهاني أن الأخفش طعن على بشار في بعض شعره، «فبلغ ذلك بشارًا فقال: ويلي على القصارين [يعني الخياطين]! متى كانت الفصاحة في بيوت القصارين! دعوني وإياه، فبلغ ذلك الأخفش فبكى وجزع، فقيل له: ما يُبكيك؟ فقال: وما لي لا أبكي وقد وقعت في لسان بشار الأعمى! فذهب أصحابه إلى بشار فكذبوا عنه واستوهبوا منه عِرضَه وسألوه ألا يهجوه، فقال: قد وهبته للؤم عرضه. فكان الأخفش بعد ذلك يحتج بشعره في كتبه ليبلغه فكف عن ذكره بعد هذا.» الأغاني، ج ١/٣، ص ٩٢ (نشرة الحسين).

وقد جزم علماءُ العربية بأن ناسًا من المولَّدين قد بلغ حظُّهم في العربية مبلغ أن يكون كلامُهم حجةً فيها، مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعي؛ لأنه نشأ في هُذَيل حتى إن الأصمعي روى عنه عربيةً كثيرة، ومثل أبي الطيب المتنبي وأبي القاسم الزمخشري. فليس بشارٌ بالقاصر عن هذه المرتبة التي وُضِع هؤلاء فيها؛ إذ هو معاصرٌ العجاج وذا الرمة ورؤبة بنَ العجاج.

على أن بشارًا كان يُبِلُّ بعلمه في العربية، فيعمد إلى تغيير في بعض الكلمات إذا رأى لذلك داعياً. قال أبو هلال العسكري في «ديوان المعاني»: ذكر بشار في قصيدة له داليّة بناها على فتح حرف الرِّدْف (۱) فوقع له فيها لفظ «صِنْدد» و «رِمْدد» ففتح دَالَيها، إذ حَكى محمد بن حبيب أنه رواهما بفتح الدالين، والفتح خطأ، إذ ليس في العربية فِعْلَل إلا دِرْهَم، وهِجْرَع الطويل الأحمق، وهِبْلَع الكثير البلع، وقِلْعَم الكثير القلع للأشياء. قال أبو هلال: «وكابَرَ في فتح الراء من دَرَم في القصيدة التي أولها: أفيضًا دمًا إن الرَّزايا لها قِيم.» (٢)

⁽۱) أراد بالردف الحرف الذي قبل حرف الروي على اصطلاح المتقدمين، وإن كان أهلُ العروض لا يسمون بالردف إلا الواو والياء اللينتين إذا وقعتا قبل حرف الروي. –المصنف.

⁽٢) الصحيح أن كلام أبي هلال يدور على أبيات لابن الرومي لا بشار، فقد قال تعليقًا على بيت ابن الرومي:

مَنَـــاكَ لَـــهُ مِقْـــدَارُهُ فَكَــاَنَّهَا تَقَــوَضَ ثَهْــلانٌ عَلَيْــهِ وَصِــنْدَدُ «فقال: صندَد، بفتح حرف الردف، وهو خطأ. وليس في العربية فعلَل، إلا درهم، وهجرع وهو الطويل الأحمق، وهبلع وهو الكثير البلع، وقلعم وهو الكثير القلع للأشياء. وكان بنى قصيدته على فتح الردف، ولم يلزمه ذلك، وكابر على فتح صندد ورمدد، وهما مكسوران، فزعم محمد بن حبيب أنه رواهما بالفتح. وكابر أيضًا على فتح الراء في «درم» في قصيدته التي أولها: أفيضًا دمًا إن الرّزايا لها قِيم، وإنها هو دَرِم.» العسكري: ديوان المعاني، ص ٥٠٤. والبيت محل النقد من قصيدة طويلة من بحر الطويل يمدح فيها الشاعرُ ذا الوزارتين صاعد بن مخلد (توفي سنة ٢٧٢هـ) طالعها: أبين ضلوعي جمرة تتوقد. وتُهلان: جبل بالعالية، وصِندد: جبل بتهامة. وكذلك فإن قصيدة «أفيضًا دمًا» هي لابن الرومي وليست لبشار كها يوحي به كلام المصنف عليه رحمة الله، والبيت موضع النقد فيها هو قوله:

ومن إدلاله بعلمه أيضًا ارتكابُه ما لا يجوز في اللغة عند الضرورة -علمًا بأنه لا يُتّهم بالجهل- فسلك مسالكَ شعراء العرب في إقدامهم على ما بسبب الإقدام عليه اتسعت الوجوهُ في اللغة، فقد قال بشار (في الورقة ١٩٧):

زُرِي رَوْحًا فَلَنْ تَجِدِي كَرَوْحِ إِذَا أَزِمَتْ بِكِ السَّنَةُ الجَادُ(١)

فقوله: «زُرِي» صوابه «زوري» بإثبات الواو التي هي عين الكلمة، إذ لا موجب لحِذفها؛ فإنها في أمر المذكر لالتقاء الساكنين، إذ الأمر مجزوم، وأما في أمر المؤنثة فلا موجب لحذفها، لأن ما بعدها متحرك بحركةٍ مناسبة الياء.

فشعرُ بشار يُسْتَخْلَصُ منه مَذْهبُه في طريقة اشتقاق اللغة للمتكلِّم بها، فهو يرى جوازَ اشتقاق الألفاظ بصيغة من صيغ الاشتقاق التي اشتق بها العربُ من كل مادة عربية أصلية على حسب القواعد والضوابط المستقراةِ من كلام العرب، دون توقّفِ على سماع تلك الصيغة بعينها من تلك المادة. ومثال هذا قوله:

وَإِذَا سَرَى كَحَلَ الزَّميلَ بأَرْقَةٍ مِنْ قَرْعِ بَازِلِهِ وَمِنْ قَيْقَابِهِ (٢)

فصاغ القيقابَ مصدراً من قبَّ الفحل قَبَّا إذا قَعْقَعَتْ أنيابُه، والفِيْعَال يكون مصدر فاَعَلَ، نحو القِيتال، وهو يأتي للمبالغة، فأتى به كذلك، وجاء بصيغته، وهي

⁼ سَمَ نَحْوَهَا خَطْبٌ مِنَ الدَّهْرِ فَاتِكٌ فَطَاحَتْ جُبَارًا مِثْلَ صَاحِبِهَا دَرَم وانظر البيتين في: ديوان ابن الرومي، ج١، ص٣٨١؛ ج٣، ص٢٩٤. ومما يؤيد ما قررناه أن المصنف لم يلحق الأبيات المذكورة في ديوان بشار.

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج۲/۳، ص٥٦. والبيت من قصيدة طويلة من بحر الوافر يمدح فيها بشار روح بن حاتم، ويشبب فيها بامرأة اسمها ريمة.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص٣٠٣. البيت هو الثامن والعشرون من قصيدة واحد وسبعين بيتًا من بحر الطويل يمدح فيها بشار داود بن حاتم. والقيقاب خرزة تُصقل بها الثياب، شبه بها ناب البعير.

صيغة معروفة ولكنها لم تُسمع في هذه المادة (١). واستعمل جَنَابَاوَيْه في مَيْمَنة الجيش ومَيْسَرته، وإنها يسمَّيان مُجُنَّبَتَيْن الجيش، فلما قال أهل اللغة: إنها سُمِّيتا مُجُنَّبَتَيْن الأنهما تأخذان جَنَابَي الطريق، سمّاهما باسم المكان، هذا إذا لم يكن قد ثبت سماع هذا الإطلاق من أهل اللسان، وقد أهمله مدونو اللغة. واستعمل وصف مُقْوَد في قوله:

كَأَنَّ لَهُ مِنْ غُلَواءِ الجُرْدِ فِي العَسْكَرِ المُسْلَنْطِح المُقْوَدِّ

ولم ينقل عن العرب مُقْوَد ولا اقْوَدَّ، ولكنه جاء على وزن مُعْوَجٍّ ومُزْور ومُعْمَر، من اعوج وازور واحمِر، فقدر بشار فِعْل اقْوَد، وصاغ منه مُقْوَد (انظر البيت في الورقة ١٥٧) (٢). ونظيره قوله أيضًا في هذه القصيدة: «تَرْقَدُّ في رَيْعانها المُرْقَدِّ». (انظر البيت ٢١ في الورقة ١٥٥) (٣). وأما قول بشار (في الورقة ٢٠٩):

دَعْ عَنْــــكَ حَمَّــــادًا وخُلْقَانَــــهُ لاَ خَـــــيْرَ فِي خُلْقَــــانِ حَمَّـــادِ^(١)

فاستعمل خُلقان بمعنى الخُلُق، والمعروف أنه جمع خَلَق، وهو الثوب الرث، ولا يصح أن يكون هذا قياساً على جمع خَلَق، إذ ليس من باب واحد، ولا أن يكون مصدرًا كالكُفْران والغُفْران، والشُّكْران، فتعين أن يكون قد سمع هذا اللفظ من العرب أو رأي جواز اشتقاقه. وكذلك قوله (في الورقة ١٠١):

⁽۱) [إذا صغنا «فاعل» من قب، كان «قاب» بباء مشددة، وكان مصدر «الفيعال» منها «القيباب» لا «القيقاب». والرأي عندنا أن «قيقابه» في البيت تحريف، والأصل: «قبقابه» والقبقاب: الجمل الهدار. ولعل بشاراً استعمل القبقاب مصدرًا لقبقب] – الناشر.

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص۱٦۹.

 ⁽٣) وتمام البيت:
 تَرْقَ لَ لَ يُعانِ اللَّرْقَ لَ اللَّهِ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللللْمُعِلَّ الللَّهُ اللَّهُ الللْمُعَالِمُ ال

⁽٤) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٩٣.

وَأَفْلَتَ يَمْرِي ذَاتَ عَقِبٍ كَأَنَّهَا حُذَارِيَّةٌ مِنْ رَأْسِ نَيْقٍ تَدَلَّتِ (١)

استعمل حذارية للصخرة من الجبل، والمعروف في اللغة حِذْرِيَّة، فلعله حَفِظ عن العرب حِذَارية بالإشباع، أو لعله أراد النسبَ إلى الجمع، أي واحدة من هذا الجمع، فيكون بتشديد الياء (٢٠). ومن ذلك إشباع الحركات في نحو قول بشار (في الورقة ١٩٧):

أُغَـــرُّ عَــلَى المَنــابِرِ أَرْيَحِــيُّ كَـأَنَّ جَبِينَــهُ القَمَــرُ الفَــرَادُ(٣)

ولم يسمع فراد، وإنها سمع فَرَد بفتحين. واستعمل الثّيب بكسر الثاء في جمع الثّيّب، وهو غير مسموع، إذ لم يقولوا: امرأة ثيباء ولا رجل أثيب، كها قالوا: رجل أشيب وليلة شيباء، فجمعه بوزن فُعُل الذي يصير إلى فِعْل بكسر الفاء لأجل استثقال الضمة قبل الياء الساكنة، وكأنه قد جوّز أن يقال: امرأة ثَيْبَاء، وذلك في قوله (في الورقة ٣٠):

⁽١) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١١. والبيت هو الثاني قبل الأخير من قصيدة من ثمانية وعشرين بيتًا من بحر الطويل قالها بشار "يتغزل ويفتخر بأيام بني عامر مواليه في اليهامة بلاد بني حنيفة." انظر مزيدًا من التفاصيل عن أحداث مناسبة هذه القصيدة في المصدر نفسه، ص٨ (الحاشية *).

⁽٢) لنا في كلمة «حذارية» توجيه آخر، وسنذكره في موضع البيت من الديوان. - المصنف. قال: «والحذارية الظاهر أنه أراد بها الجذرية (بكسر الحاء وتحتية بعد الراء)، وهي القطعة من أرض غليظة، وتُجمع على حَذَارَى (بفتح الحاء وبالقصر). فلعل بشارًا أراد النسبَ وأخذه من هذا الجمع، فتكون بفتح الحاء المهملة، وضبطها في الديوان بضم الحاء، ولا وجه له.» (المصدر نفسه، ص ١١)، الحاشية رقم ٤).

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٥٥. البيت من قصيدة طويلة من ستة وخمسين بيتًا من بحر الوافر يمدح فيها رَوْح بن حاتم بن المهلب بن أبي صفرة، وروح – كها ذكر المصنف – «كان عاملاً للدولة العباسية على السند ثم على فلسطين، وعمل لخمسة من الخلفاء: السفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد... ولما مات يزيد بن حاتم أخو روح أمير إفريقية بالقيروان، وجه الرشيد روحًا إلى إمارة إفريقية سنة ١٧١، فبقي بالقيروان إلى أن توفي سنة ١٧٤ في رمضان، ودفن في قبر أخيه يزيد في باب سلم من أبواب مدينة القيروان... وبشار مدح روحًا بهذه القصيدة في خلافة المهدي، يزيد في باب سلم من أبواب مدينة القيروان... وبشار مدح روحًا بهذه القصيدة في خلافة المهدي، وكان روح أمير الكوفة ثم البصرة والسند في زمن المهدي.» المصدر نفسه، ص٣٤٨ (الحاشية *).

فَلاَ بُدَّ أَنْ تَغْشَاكَ - حِينَ غَشِيتَهَا هَوَ آجِدُ أَبْكَ إِعَلَيْكَ وَثِيبُ (١)

وأما في اشتقاق الأفعال فتوسعه كثير، ولا عجب في ذلك لأنه أخف من القياس على الأسهاء إلا أن بشارًا يعمد إلى ضربٍ من اشتقاق الأفعال، وهو عدم اكتراثه بالتعدية واللزوم، فربها استعمل القاصرَ متعديًا كقوله:

وَحَاسِدُ قُبَّةٍ بُنِيَتْ لِرَوْحٍ أَطَالَ عِمَادَهَا سَلَفٌ وَآدُوا(٢)

فاستعمل آد بمعنى قوّى متعدّيًا من الأيْد، والمعروف في كلام العرب أنه قاصر، يقال: آدَ فلان، إذا اشتدّ وقوِي (٣).

وأما توسُّعه في مخالفة قواعد الإعراب، فله شذوذاتٌ غير مسموع نظيرها، ولعلها من التنادر الذي أهمله أئمّة العربية لشدة ندوره، كقوله:

كَ اللَّهُ اللَّهُ تِ وَإِيَّانَ اللَّهِ اللَّهِ وَإِيَّانَ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّاللَّا الللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّاللّ

فأضاف «كَلاً» إلى اسم ظاهر، وهو وارد في الضرورة بالعطف، كقول الشاعر:

كَلاَ أُخِي وَخَلِيلِي وَاجِدِي عَضُدًا فِي النَّائِبَاتِ وَإِلَمَام الْمُلِكَاتِ (٥)

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج۱/۱، ص ۲۱۰. البيت هو السادس من قصيدة من سبعة وثلاثين بيتًا من بحر الطويل قيلت في النسيب بسعدى بن صقر بن قعقاع المالكية من بني بكر.

⁽۲) دیوان بشار بن برد، ج۲/۳، ص۵٦.

⁽٣) هذا القول موضع نظر نبسطه في مكان البيت من الديوان. -المصنف. قال في التعليق على البيت:
«آدوا هنا بعنى ثبّتوا وقَوَّوْا، فإما أن يكون مأخوذًا من الأَيْد وهو القوة، فيكون فعلاً ثلاثيًّا متعدياً. ولكن المعروف في كتب اللغة أن الثلاثيَّ من الأيد إنها هو قاصر، يقال: آد يئيد إذا اشتد وقوي. فالعهدة على بشار في هذا الاستعمال. وإما أن يكون من الأود - بالواو - وهو الثقل، فيكون هنا مجازًا في التثبيت؛ لأن الشيء الثقيل يثبت على الأرض ولا يتزلزل.» ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٥٥ (الحاشية رقم ١).

⁽٤) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٤. البيت هو الخامس والعشرون من قصيدة من اثنين وأربعين بيتًا من بحر الهزج، قالها في النسيب بعبدة.

 ⁽٥) هذا البيت من الشواهد النحوية التي لم ينسبها العلماء لقائل معين، والله أعلم.

وأغرب من ذلك أنه لم يأت بالاسم الثاني معطوفًا على المضاف إليه، بل جاء به مفعولاً معه. وهذا لا نَظير له، وإن كان صحيحًا من جهة المعنى؛ لأن فيه قضاء حتًى معنى كلا فهو مساو للعطف.

توسعه في العروض وفي الضرورة:

على أن بشارًا لم يقتصر شعرُه على التوسع في اللغة والاشتقاق فحسب، بل كان يتوسع في العروض أيضًا، فلم يقتصر على قوانين الخليل بن أحمد عصري بشار، فهو في ذلك مثل أبي العتاهية عصريّه، فإنه نظم قصيدة يقول فيها:

عُتْ بَ مِاللَّخِيال خِسَالِي ومِسَالِي عَتْ بَ مِسَالِي ومِسَالِي عَتْ بَ مِسَالِي أَرَاه طَارِقًا مِسْن ليالِي (١) فقيل له: خالفْتَ العروض، فقال: «سبقتُ العروض».

فقصيدة بشار التي أولها:

تَحَمَّلَ الظَّاعِنُونَ فَادَّ لَجُوا وَالقَلْبُ مِنِّي الغَدَاةَ ثُخْتَلَجُ^(۲) من بحر المنسرح، والمعروف في المنسرح أن تكون عروضُه صحيحة وضَرْبُه مطْوِيًّا:

مستفعلن مفعولات مستفعلن مستفعلن مفعولات مفتعلن

وبشارٌ استعملها بعروض مَطْوِيّة وضرْبِ مطوِيّ، فعروضها مفتعلن وضربها مفتعلن في جميع أبياتها، ولو اقتصر على ذلك في البيت الأول الاغْتُفر؛ لأن القصيدة إذا وقع فيها التصريح، وهو مجيءُ مصراعها الأول مقفَّى كالمصراع الثاني

⁽١) الموشحات الأندلسية -سليم الحلو- ML332 H917 ديوان أبي العتاهية، ج، ص.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٥٥.

يكون المصراع الأول على وزن الثاني عَروضًا وضرَّبًا، ولكنه عمَّم ذلك في جميع القصيدة. وقد تكرر ذلك منه في قصائده التي من بحر المنسرح، كقوله:

لاَ فَجْ عَ إِلاَّ كَ مَا فُجِعْ تُ بِ فِ مِنْ فَارِسٍ كَانَ دُونَنا حَدِبَا(١) وَكَذَلَكُ قَصِيدته التي أولها:

يَا مَالِكَ النَّاسِ فِي مَسِيرِهِمُ وَفِي الْمُقامَ الْمُطِيرِ مِنْ رَهَبِهُ (٢)

فهي من بحر المُجْتَث، وقد استعمله تامًّا كها رسمه الخليل في الدائرة الرابعة: مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين، غير أنه لم يُسمع عن العرب تامًّا، وإنها سمع مَجُزُواً: مستفعلن فاعلاتن مرتين، وشذ استعماله عند المولدين تامًّا، ومن ذلك قولُ بعضهم:

يَا ذَا الَّذِي فِي الحُبِّ يَلْحَى مُسْتَهَامَا لاَ تَلْحَنِي إِنَّ مِشْلِي لَنْ يُلاَمَا (٣)

والتزم بشار في قصيدته هذه زِحَافَين ليخفّف ثقلَ الميزان، وهما زِحاف الكفّ في فاعلاتن الأول فصيّره [فاعلاتُ، والقبض في فاعلاتن الثاني فصيّره [٤٠٠ فاعلتن، ولقد أجمل فيها صنع.

وقد ذكر أبو هلال العسكري في ديوان المعاني أن بشارًا فتح الدال الأولى من لفظ صِنْدَد ورِمْدَد وهما مكسوران، إذ ليس في العربية فِعْلَل بفتح اللام إلا دِرْهم وهِجْرَع وهو الطويل الأحمق، وهِبْلَع وهو الكثير البَلع، وقِلْعَم وهو الكثير القَلع للأشياء. قال: وكان بنى قصيدته على فتح الرِّدْف ولم يلزمه ذلك وكابر على فتح صِنْدَد

⁽١) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٧٧. البيت هو الأول من قطعة ذات خمسة أبيات في الرثاء.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٨٢. البيت هو طالع قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا من بحر المجتث ظاهرها حكاية الخليفة المهدي بشارًا عن التشبيب بالنساء ووصف حاله في ذلك.

⁽٣) بين صدر البيت وعجزه اختلاف وزن. المصنف. لم نعثر لهذا البيت على نسبة.

⁽٤) هذه الزيادة من شرح المصنف لهذا البيت في موضعه في الديوان].

ورِمْدَد وهما مكسوران، فزعم محمد بن حبيب أنه رواهما بالفتح، وكابر أيضًا على فتح الراء من دَرَم في قصيدته التي أولها: «أفيضًا دَماً إنّ الرّزايا لها قِيَم» وإنها هو دَرِم (١٠).

مكانت شعر بشار من حفظ فصيح اللغت ومستعملها:

إن لديوان الشعر والنثر الصحيح مكانةً عظيمةً في تمييز مستعمل الكلام من مهجوره، وجَدْوَى على الذين يتطلبون أن ينطقوا الكلام فصيحاً، وأن يتعلموا من اللغة ما الاحتياج إليه أشدًّ، ومعرفته أنفع وأوفر. فإن كتب اللغة المعبّر عنها بالقواميس أثبتت جميع ما سُمع عن العرب دُوْنَ تمييز بين ما هو مشهور فيهم وبين ما هو نادر الاستعمال. ومتطلب معرفة اللغة قد يضيع عليه زمان طويل من أنفس العمر في حفظ اللغة، فإذا جاءه الاحتياج إلى استعمال ما وعته حافظته وجد نفسه قد حملت كثيرًا من اللغة هي في غنية عن استعماله من نادر ومرادف ومجاز يحسبه حقيقة، فكانت نفوس المتطلبين للغة مستشرفةً لو تجد ما يُبقي عليها زمانها ويُنفِّسُ عنها من غبادة البُحتري في قوله:

حُـزْنَ مُسْـتَعْمَلَ الكـ لام اختيـارًا وتجنَّـ بْنَ كُلْفَــةَ التعقيـــدِ (٢)

من أجل ذلك حاول بعض أئمةُ اللغة تمييزَ المستعمل من غيره، فألف أبو العباس أحمد بن يحيى المعروفُ بثعلب كتابَ «الفصيح»، إلا أنه كان كتابًا صغيرًا مختصرًا، وألف أبو القاسم الزمخشري كتاب «الأساس»، عُني فيه بتمييز الحقيقة من المجاز. وجاء علماء المعاني وأهلُ صناعة الإنشاء ونقد الشعر يُحدِّدون ضوابطَ

⁽١) سىق تو ثىقە.

⁽٢) البيت هو التاسع والثلاثون من قصيدة قالها في مدح محمد بن عبد الملك الزيات، وفي الديوان «ظُلمة» بدل «كُلفة». ديوان البحتري، ج١، ص٦٣٧.

لفصيح الكلام ومتنافره، وهي وإن كانت مجدية معرفة المتنافر الكريه في السمع فلا غناء فيها من تمييز المستعمل المقبول.

ولكن الذين وفّوا بهذا العزم في سكوتٍ أغفلَ الشاذينَ في اللغة عن إدراك مغزاهم هم الأئمة الذين عُنوا بجمع ما تكلمتْ به فصحاء العرب، كما فعل أبو تمام في ديوان الحماسة، والجاحظ في كتاب البيان والتبيين، وجميعُ الذين جمعوا دواوين العرب ومختاراتهم. وثم فائدة أخرى لهذه المجموعات، وهي أنها توعي حوافظ مزاوليها بالألفاظ التي استدعتها المعاني الجائشة بالنفوس، فتنبئك بما يحقُّ لك أن تأخذَه من الألفاظ لتعبّر به عما يخطر لك من المعاني؛ لأن خواطر أهل اللسان متتابعة متشابهة.

وأُوْلَى الدواوين بهذا المقصد المهم دواوينُ الشعراء الذين مزجوا بين كثرة المعاني وفصاحة التعبير عنها، والذين كان عصرُ هم عصرَ وفرة المعاني، والتنافس في الفصاحة. وأفضلُ العصور في ذلك هو القرن الأول من عهد الإسلام، فإن حسن أذواق شعرائه قد نفى عن الكلام الألفاظ الغليظة، وله ذوقُ السهولة في أداء المعاني باختيار الألفاظ الصريحة الدلالة الفصيحة النطق، مع السلامة مما تطرّق إلى الطبقة التي بعدهم من الاختلاط الذي نشأ عنه ضُعف النظم ثم اللحن والخطأ فيه.

وشعراء هذا العصر صنفان: صنفٌ من أهل البادية، له مزية حفظ اللغة كيفها اتفق له، بحيث يُعدّ شعرهم أُجْدَى على حفظ اللسان منه على حسن الاستعمال، فوزانُه وِزانُ القواميس، وهؤلاء مثل العجّاج وابنِه رؤبة ومثلُ ذي الرمّة وأبي النجْم والرَّاعي. وصنف من أهل الحضر، مُزجت سعةُ علمهم في العربية بجودة ذوقهم في الاختيار والاستعمال، فجاء من ذلك المزيج مركب هو كخمر بابلَ (۱) مزجت بصفوة الثلج، وهؤلاء مثل عُمر بن أبي ربيعة وجَميل بن معمَر وكُثير وبشار.

⁽١) قال الثعالبي: «خمر بابل: العرب تتمثل بخمر بابل وتراه أفضل الخمور، وبابل سر العراق، ويقال إن بغداد من أرضها. فممن ذكر خمر بابل بعض المحدثين حيث قال:

لَّا رَأَيْتُ السَّدَّهْرَ دَهْرَ رَالْجَاهِلِ وَلَمْ أَرَ المَغْبُونَ غَيْرُ العَاقِلِ =

وقد بذل أبو تمام جهدَه في اللحاق بهم، فاختار من شعر العرب أفصحه وأدلّه على المعاني فيها اختار من كتابه المسمى بديوان الحماسة، واجتهد أن يأتي في شعره بمثل ذلك، فأصاب الاختيار وأخطأ الابتكار، حتى قيل: إن أبا تمام في اختياره أجودُ منه في شِعْرِه.

وأفضل أهل هذه الطبقة بشارُ بن برد، إذ كان قد نشأ في بادية الفصاحة من مواطن عقيل، ثم في مصر تهذيب الفصاحة وهو البصرَة، ثم في عصر شبوب الحضارة وبلوغ الذوق العربي نهاية مُرتقاه قبل التدليِّ إلى ما تدلَّى إليه الذوق العربي بعد ذلك بسبب الاختلاط.

ومن أجل هذا عُدَّ بشارٌ آخر المتقدمين وأول المتأخرين، ذلك الوصف الذي حلاً هبه أئمة الأدب. وتفسيرُه أن بشارًا قد جمع في شعره أفضل معاني الشعر العربي القديم ومعاني القرآن وكلام الفصحاء والذين جاؤوا عقب ظهور الإسلام وأجود ألفاظ العربية الفصيحة، وتطرق إلى وصف الحضارة الجديدة في أجلى مظاهرها، فلم يفُتْه المتقدمون ولم يَفضُله المتأخرون، على أنك تجد في شعره صوراً من حالة العرب في الجاهلية، ومن حالة الحضارة الإسلامية الأولى، ومن حضارة الأمويين العربية الإسلامية المعبية الإسلامية العربية الإسلامية المعالمة المعالمة المعربية ومن حضارة الدولة العباسية العربية الإسلامية الفارسية. وفي العلم ما يحتويه شعره على ذلك من الألفاظ الصالحة للدلالة على المعاني التي تخطر في نفوس أصحاب هذه الحضارات الكبيرة، وما كان لأهلها من الأفكار والخواطر الكثيرة. وفي سعة علم بشار بالعربية ومستعمَلها عونٌ لمطالع شعره على التمليّ من فصيح اللغة.

⁼ شَرِبْتُ خَصْراً مِنْ خُصُورِ بَابِلِ فَصِرْتُ مِنْ عَقْلِي عَلَى مَرَاحِلِ ويروى أنه قال: رحلت عيساً من خور بابل، ليكون أقوى في طريقة الاستعارة. وقال ابن الرومي: أَلاَ ذَكِّرَا نَفْسِي حَدِيثَ البَلاَبِلِ بِمَشْمُولَةٍ صَفْراً مِنْ خُرِ بَابِلِ وفي كتابي المبهج: ليس للبلابل كخمر بابل على غناء البلابل». الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسهاعيل: ثهار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص١٦٨.

قال ابن منظور في كتابه «لسان العرب»: «برئ المريض (بفتح الباء وكسر الراء) وبَراً (بفتح الراء) وبَراً (بفتح الراء) وبَراً ويَبرُو والله والمال الحجاز وأهل العالية يقولون: بَرَأْتُ (بفتح الراء في الماضي، أي وبضمها في المضارع) [أبراً برُءًا وبُروءًا]. [وأهل الحجاز يقولون: برَأْتُ من المرض برْءًا، بالفتح.] وسائر العرب يقولون: بَرِئْتُ (بكسر الراء في الماضي وفتحها في المضارع)... قال ابن بَرِّي: لم يذكر الجوهري بَرَأْتُ أَبرُؤ (بفتح الماضي وضم المضارع)، وقد ذكره سيبويه وأبو عثمان المازني وغيرهما من البصريين، قال: وإنها ذكرتُ هذا لأن بعضَهم لحن بشار بن برد في قوله:

نَفَرَ الحيُّ مِنْ مَكَانِي فَقَالُوا فُرْبِصَبْرٍ لَعَلَّ عَيْنَكَ تَبْرُو»(١)

فأنتَ ترى كيف اقتصر بشار على الفصيح، وكيف تناساه الناسُ حتى أهمله الجوهري، وحتى اجترأ على تلحين بشار في حين استعمل الأفصح، وسيجيء ذكرُ هذا البيت في جزء الملحقات (٢).

⁽۱) ابن منظور: لسان العرب، ج۱، ص۳۱. هذا البيت - كها ذكر المصنف في تحقيقه لشعر بشار - انفرد بروايته ابن منظور مضيفًا إياه إلى بيتين ذكرهما الأصفهاني في أخبار بشار وعبدة. ديوان بشار ابن برد، ج۲/٤، ص٠٨ (الملحقات)؛ الأخاني، ج٢/٢، ص٥١ ٧٥ (نشرة الحسين).

⁽۲) قال المصنف عليه رحمة الله: «مضارع البرء مهموز، وفعله المشهور المتعارف من باب علم. وجاء أيضًا مضموم العين [في] لغة أهل الحجاز وأهل العالية، ومصدره البرؤ بفتح الباء وبضمها. وخففه فقال: تبرو بدون همز، وتخفيف المهموز سائغ في لغة العرب وخاصة أهل الحجاز. قال في لسان العرب: عن ابن بري: ذكر سيبويه والمازني وغيرهما من البصريين: يبرُو، بضم الراء. وإنها ذكرت هذا لأن بعضهم لحن بشارًا في قوله: لعل عينك تبرو. (انتهى)، أي وما لحن بشار؛ لأن ذلك لغة. وفي بغية الآمال لأحمد اللبلبي عن بعضهم أن يبرو لغة قبيحة. ثم قال اللبلبي: وهي لغة العرب، وقد حكينا جميعها في كتابنا تحفة المجد الصريح في شرح الفصيح.» ديوان بشار بن برد، جعفر: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية جعفر: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۷۲)، ص ۳۹؛ تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، تحقيق عبد الملك بن عيضة التبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب ۱۹۸۱/۱۹۹۷)، ص ۱۸۹۰ ملك العروف بابن بري (۱۳۵/۱۳۱۰)

مكان شعر بشار من حفظ التاريخ في الجاهلية والإسلام:

لقد عرفتُ شعرًا كثيرًا لشعراء العرب في الجاهلية والإسلام، وعُنيت بتتبع ما في خلاله من أحوال العرب وتاريخهم، فها رأيت شاعرًا أوفى ذِكرًا لها وإشارة إليها مثل بشار. ذلك أن شعراء الجاهلية ما كانوا يحتفُون بذكر أحوال حياتهم ومعتقداتهم عدا أحوال الغرام والضيافة والحرب؛ لأن تمثل تلك الأحوال نُصْبَ أعينهم يجعلهم يستسمحون الحديث عنها لرواة أشعارهم، إذ يرونه من الإخبار بالمعلوم، وقد قفى على أثرهم في ذلك شعراء العصر الأول الإسلامي، أمثال ذي الرمة والعجاج والفرزدق، وجرير، لقربهم من بداوة شعراء الجاهلية ولاشتغالهم بأبواب الهجاء من الشعر.

وقد كانت نشأةُ بشار عقب ذلك في عصر طُوِيَ فيه بساطُ الحياة الجاهلية، وشبّ في النفوس الوَلَعُ بأخبار العرب وحال حياتهم، ليكون ذلك عَونًا لهم على فهم أدبهم. وكان بشار أولَ مَنْ نشأ على معرفة أحوال العرب، وأدرك بقيةً من حياتهم في مواليه بني عُقيل حول البصرة، وملا وطابَه من محض أدبهم كما قدمناه. وقد خوّله تغلغلُه بينهم معرفة خَفِيِّ أحوالهم ومشهورها وتلقن أخبارهم المحفوظة على ألسن بقيتهم، فكان في ذلك مثل ابن القِرِّيَّة وفوق الأصمعي، فبعثه وَلَعُه بهم

عالم بالقراءات، من أهل تازة. ولي رياسة ديوان الإنشاء فيها. من كتبه «الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع»، أرجوزة في القراءات. أما اللبلبي فهو أبو جعفر أحمد بن أبي الحجاج يوسف بن علي ابن يوسف الفهري، ولد في مدينة لبلبة بغرب الأندلس، وإليها ينسب. اختلف في تعيين سنة مولده فقيل ٣١٣هـ، وقيل ٢١٠ وقيل ٢٢٢، والراجع التاريخ الأول. بدأ حياة الطلب في مسقط رأسه، ثم رحل إلى إشبيلية فأخذ على مشاهير علمائها وفي مقدمتهم العالم اللغوي البارع أبو علي الشلوبين. ولسوء الأحوال السياسية في الأندلس غادرها اللبلبي في رحلة طويلة فطوف ببلاد المغرب وبجاية (بالجزائر) وتونس ثم يمم وجهه شطر المشرق إلى الإسكندرية ومصر (القاهرة) والشام والحجاز، فأخذ عمن لقي من بهذه من العلماء. ثم عاد من رحلته المشرقية وحط رحاله بتونس فأقرأ بها حتى وفاته في شهر المحرم من عام ٢٩١هـ، مخلفًا وراءه سمعة عالية وتلاميذ كثيرين، ومؤلفات عديدة.

على التمثل بها والحديث عنها والتشبيه بها في شعره، إذ كان هو شاعرًا، ولم يكن ابن القِرِّيَّة ولا الأصمعي بشاعرَيْن.

ومن بعد بشار أخذ ذلك الوَلَعُ يتضاءل، والبعدُ عن مخالطة العرب يتسع عند شعراء الحضر، فلم يُتح لأحد من معاصري بشار -بله من جاء بعده - مثلُ ما أتيح لبشار. ثم إن مطالع شعر بشار يجده مماسًّا للحوادث التاريخية من أواخر الدولة الأموية إلى أواخر عصر المهدي بالله العباسي. ولقد وَسَم بعضُ المؤرخين حوادث من تاريخ العصر العباسي بأبيات من شعر بشار، مثلها يقولون في سبب تنكر المهدي على وزيره يعقوب بن داود بأن أوّله قولُ بشار فيه:

بَنِي أُمَيَّةَ هُبُّوا طَالَ نَوْمُكُمُ إِنَّ الْخَلِيفَةَ يَعْقُوبُ بِنُ دَاودِ ضَاعَتْ خِلاَفَ تُكُمْ يا قوم فالتَمِسُوا خَلِيفَةَ الله بَيْنِ الزِّقِّ والعُودِ (١)

وإذا ذكروا عمر بنَ العلاء قائدَ المنصور، عرّفوه بأنه الذي قال فيه بشار:

إذا أيقَظَتْ لَ حُرُوبُ العِدَا فنبِّهُ لَمَا عُمرًا ثُبَّ أَسُمْ نَهُمْ اللهِ العِدَا فنبِّهُ لَمَا عُمرًا ثُب مَ المُ

ودون ما ذكروه قد اشتمل شعره على وصف حوادث مهمة، وربها وُجد فيه من الإشارة إلى حوادث أو بقاع أو رجال ما أهمل التاريخ بعضه. وكان شعر بشار فريداً بحوز الخصلتين في تقييد كثير من تاريخهم.

شهادة الأئمة لبشر بجزالة الشعر وسلامة الذوق:

ذكر أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة أبي العتاهية أن بشارًا قال لأبي العتاهية: «أنا والله أستحسن اعتذارَك من دمْعِكَ حيث تقول:

⁽١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج٨، ص١٨١؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٤٣.

⁽٢) ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص١٨٢. والبيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا قالها في مدح عمر بن العلاء الذي كان في سنة ١٦٢ من قواد الفتوح في مناطق طبرستان، وولي عاملاً عليها عام ١٦٧. قيل إنه استشهد في خلافة المهدي.

فقال له أبو العتاهية: لا والله يا أبا معاذ، ما لُذْتُ إلا بمعناك، ولا اجتنيت إلا من غَرسِك، حيث تقول:

شَكُوتُ إِلَى الغَوَانِي مَا أُلاَقِي وَقُلْتُ لَمُّنَّ مَا يَوْمِي بَعِيدُ فَقُلْنَ لَكُ النَّوْمِي بَعِيدُ فَقُلْنَ: بَكَيْتَ؟ قُلْتُ لَمُّنَّ كَلاَّ وَقَدْ يَبْكِي مِنَ الشَّوْقِ الجَلِيدُ وَلَكِنِّي مِنَ الشَّوْقِ الجَلِيدُ وَلَكِنِّي مَوْدًى لَهُ طَرَفٌ حَدِيدُ وَلَكِنِّي أَصَابَ مَواءً وَكُولْتَا مُقْلَتَيْكَ أَصَابَ عُودُ؟ (١) فَقُلْتَنْ فَ أَصَابَ عُودُ؟ (١)

وذكر أبو الفرج الأصبهاني والشيخ عبد القاهر في فصل من فصول نظم الكلام من كتابه دلائل الإعجاز: «رُوي عن الأصمعي أنه قال: كنت أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكانا يأتيان بشارًا فيسلّمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ ما أحدثت؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه، ويكتبان عنه متواضعين له، حتى يأتي وقتُ الزوال، ثم ينصرفان. وأتياه يومًا فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتَها في سَلْم بن قتيبة؟ قال: هي التي بلغتُكم؛ قالوا: بلغنا أنك

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٤، ص٢٨-٢٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٤، ص٣٣-٢٤ (نشرة الخسين). وانظر أبيات كل من الشاعرين على التوالي في: ديوان أبي العتاهية (بيروت: دار صادر، ٢٠٦/١٤، ص ٥١. وقد أورد القصة الراغب أيضًا، ولكن ذكر لبشار أبياتًا غير التي ذكرها أبو الفرج، وهي:

وَقَالُوا: قَدْ بَكَيْتَ، فَقُلْتُ: كَلاَّ وَهَلْ يَبْكِي مِنَ الطَّرَبِ الجَلِيدُ وَلَكِنْ قَدْ أُصِيبَ سَوَادُ عَيْنِي بِعُودِ قَدْى لَهُ طَرَفٌ حَدِيدُ فَقَالُوا: مَا لِدَمْعِهِمَا سواء أُكِلْتَيْ مُقْلَتَيْكَ أَصَابَ عُودُ الأصفهاني، الراغب: محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء، ج٢، ص٨٨-٨٩.

أكثرتَ فيها من الغريب، قال: نعم، بلغني أن سَلْم بن قتيبة يَتَباصر بالغريب، فأحببتُ أن أوردَ عليه ما لا يعرف، قالا: فأنشِدْناها يا أبا معاذ، فأنشدهما:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلتَ يا أبا معاذ مكان "إن ذلك النجاحَ في التبكير"، "بكِّرا فالنجاح في التبكير" كان أحسن، قال بشار: إنها بنيتُها أعرابيةً وحشيةً، فقلت: "إن ذاك النجاحَ في التبكير"، كها تقول الأعراب البدويون، ولو قلتُ: "بكِّرا فالنجاح في التبكير"، كان هذا من كلام المُولَّدين ولا يشبه ذلك الكلام، ولا يدخلُ في معنى القصيدة. قال: فقام خلفٌ فقبل بين عينيه."

قال عبدالقاهر: "فهل كان هذا القول من خَلَف والنقدُ على بشار إلا للطف المعنى وخفائه؟" ثم شرح الشيخُ ما أوماً إليه بشار، وعلّله بطريقة علمية فقال: "واعلمْ أن من شأن "إن" إذا جاءت على هذا الوجه أن تُغْنِي غناءَ الفاء العاطفة، وأن تفيدَ من ربط الجملة بها قبلها أمرًا عجيبًا، فأنت ترى الكلامَ بها مستأنفًا غير مستأنف، مقطوعًا موصولاً معاً. أفلا ترى أنّك لو أسقطتَ "إنّ" من قوله: "إنّ ذاك النجاحَ في التبكير" لم تر الكلام يلتئم، ولرأيتَ الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ولا تكون منها بسبيل، حتى تجيء بالفاء فتقول: "فذاك النجاح في التبكير". ومثله قول بعض العرب:

فغَنَّها وَهْ يَ لَكَ الفِ دَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الإِبِ لِ الحُدَاءُ»(١)

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٩ - ١٩٠ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٦٧٧ - ١٩٠ (نشرة الحسين)؛ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. واللفظ للجرجاني، أما الأصفهاني فساق بداية كلام الأصمعي على النحو الآي: «كنتُ أَشْهدُ خلفَ بن أبي عمرو بن العلاء و حَلفًا الأحمر يأتيان بشارًا...» أما الذي ذكره أبو الفرج الأصفهاني فهو خلف بن أبي عمرو العلاء، والأقرب أنه خطأ، فلم أعلم لأبي عمرو بن العلاء النحوي المقرئ ابنًا باسم خلف. وأما البيت الممثل به فلم أعثر له على نسبة.

وفي أمالي الشريف المرتضى الموسوي عن علي بن هارون قال: «وما في الدنيا شيءٌ لقديم ولا محدَث من منثور ولا منظوم في صفة الغناء واستحسانه مثل هذه الأبيات (لبشار):

وَرَائِحَةٍ لِلْعَيْنِ فِيهَا نَحُيُلَةٌ إِذَا بَرَقَتْ لَمْ تَسْقِ بَطْنَ صَعِيدِ» وَرَائِحَةٍ لِلْعَيْنِ فِيهَا نَحُيُلَةٌ إِذَا بَرَقَتْ ١٣٩ (١).

وذكر الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» عن علي بن يحيى بن أبي منصور أحد أصحاب إسحاق المُوْصلي قال: «ما عُرف بشار بسرقة شعر جاهلي، ولا إسلامي.» (٢) وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «المطبوعون على الشعر من المولدين بشارٌ العُقيلي، والسيّد الجِمْيري، وأبو العتاهية، وابن أبي عيينة. وقد ذكر الناسُ في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسلمًا الخاسِر، وخلف بن خليفة.» قال الجاحظ: «وأبان بن عبد الحميد اللاحقي أوْلى بالطبع من هؤلاء، وبشارٌ أطبعهم كلّهم.» (٣) وفي المجموعة الأدبية العتيقة: «قال المازني: سألتُ الأصمعي عن بشار، فقال: غوّاصٌ نظّار، يصفُ الشيءَ لم يرَه وكأنّه رآه، ويجمع في البيت الواحد ما فرّقتُه الشعراءُ في عدّة. فقلت له: مثلَ أيش؟ فقال: مثل قوله:

كَأَنَّهَ ارَوْضَ تُهُ مُنَ وَّرَةٌ تَجْمعُ طيبًا ومنظرًا حَسَنَا (١)

⁽۱) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج٢، ص١٢٠-١٢١؛ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص١٦٠-١٢١؛ ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٦١٦-١١. والأبيات المشار إليها هي من قصيدة من ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر الطويل ذكر الأصفهاني أن بعضها قيل في جارية مغنية للمهدي. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٩ (نشرة الحسين).

⁽٢) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٦١٣. وقد سبق إلى ذكر ذلك أبو الفرج. الأصفهاني. كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٥- (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٨٣- ١٨٤ (نشرة الحسين).

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٤.

⁽٤) ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٢٤٤ (الملحقات).

وقوله:

أَنَا وَالله أَشْتَهِي سِحْرَ عَيْنَيْكِ كُو أَخْشَى مَصَارِعَ العُشَّاقِ» (١) وقال أبو العيناء عن الأصمعي: دخلْتُ على الرشيد فقال: أنشدني أفْخَر بيتٍ قالتُه العرب (٢)، فقلت: بيت جرير:

إذا غَضِبَتْ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غِضَابَا(٣) فقال الرشيد: بشار أفخرُ منه حيث يقول:

إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضَرِيَّةً هَتَكُنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ نُقْطِر ثَمَ قال: أنشدني أمدحَ بيت قالته العرب، فأنشدتُه قول جرير:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى العَالَمِينَ بُطُونَ رَاحِ (٥) فقال: بشار أمدحُ، حيث يقول:

لَـيْسَ يُعْطِيـكَ لِلرَّجَاءِ وَلاَ الحَـوْ فِ وَلَكِـنْ يَلَـذُّ طَعْمَ العَطَاءِ يَسْفُطُ الطَّيْرُ حَيْثُ يَنْتَثِـرُ الحَـبُّ وَتُغْشَــى مَنَـاذِلُ الكُرَمَـاءِ(١)

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٦، ص٢٤٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٢/٦، ص٧٥١ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٣٧.

⁽٢) لم أعثر على محاورة الرشيد مع الأصمعي فيها تيسير لي الاطلاع عليه من مراجع الأدب والتاريخ، وعسى محسنًا من أهل العلم يدلني عليها.

⁽٣) البيت هو السادس والتسعون من قصيدة تشتمل على مائة وأربعة عشرة بيتًا قالها جرير في هجاء الراعي النميري. ديوان جرير، ج٣، ص٨٢٣.

⁽٤) الأغاني، ج ١/٣، ص ٦٥٩؛ ديوان بشار بن برد، ج ٢/ ٤، ص ١٨٤. وفيهما «تُمطر» بدل «نُقطر».

⁽٥) البيت هو الخامس عشر من قصيدة من اثنين وعشرين بيتًا لم تذكر مناسبتها. ديوان جرير، ج١، ص٨٩.

⁽٦) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص١٣٦. ترتيب البيتين في الديوان معكوس، وهما الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون من قصيدة من ثلاثة وحمسين بيتًا من بحر الخفيف يمدح فيها بشار عقبة =

ثم قال: أنشدني أهجى بيت قالته العرب، فأنشدته:

قَوْمٌ إِذَا اسْتَنْبَحَ الأَضْيَافُ كَلْبَهُمُ قَالُوا لأُمِّهِمُ: بُولِي عَلَى النَّارِ (١) فقال: بشار أهجى منه حيث يقول:

إِذَا أَنْكَ رْتَ نِسْ بَةَ بَ اهِلِيٍّ فَكَشِّ فَ عَنْ هُ حَاشِ يَةَ الإِزَارِ عَلَى الْمُ عَنْ هُ حَاشِ يَةَ الإِزَارِ عَلَى الْمُ عَالِمِ وَسُلًا بِنَارِ (٢)

وفي أمالي المرتضى: «قيل لأبي حاتم: من أشعرُ الناس؟ قال: الذي يقول (يعنى بشارًا):

وَهَ مَسْ مَ مَثَغُ رِ الْأَقَ احِي وَحَدِيثٌ كَ الوَشْي وَشْيِ البَرُودِ وَهَ السَّرُودِ نَزَلَتْ فِي السَّوَادِ مِنْ حَبَّةِ القَلْ صِبِ وَنَالَتْ زِيَادَةَ المُسْتَزِيدِ عِنْ لَقَالِي وَعِنْ لِي وَنَالَتْ يَا كُلُنَ صَبْرَ الجَلِيدِ» (٣) عِنْ دَها الصّبْرُ عِنْ لِقَائِي وَعِنْ لِي وَنْ لِي وَعِنْ لِي وَعِنْ لِي اللَّهُ يَا كُلُنَ صَبْرَ الجَلِيدِ» (٣)

وقال الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»: «ولم يكن في المولدين أصوَبُ بديعًا من بشار وابن هَرْمَةَ»، «والعتَّابِيُّ (٤) يحتذي حذْوَ بشارٍ في البديع.» قال: «والمطبوعون

ابن سلم الهنائي الذي كان واليًا على البصرة زمن الخليفة أبي جعفر المنصور الذي وجهه سنة
 ١٥١هـ لقتال أهل البحرين. توفي عام ١٦٧هـ في بغداد مطعونًا بخنجر.

⁽١) البيت لجرير، وقد سبق بيان ذلك.

⁽٢) سبق توثيق هذين البيتين والتعليق عليها.

⁽۳) الشریف المرتضی: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج۱، ص۱۵۱؛ دیوان بشار بن برد، ج۱/۲، ص۱۹۰ وج۲/٤، ص۱۹۰.

⁽٤) هو عمرو بن كلثوم بن عمرو المعروف بالعتابي، وهو من ذرية عمرو بن كلثوم شاعر المعلقة - [والمذكور في البيان ومعجم الشعراء ومعجم الأدباء والفهرست والوفيات وغيرها: أن العتابي اسمه كلثوم بن عمرو وكنيته أبو عمرو]. وانظر دراسة موسعة عن حياته وأدبه في: مسعد بن عيد العطوي: العتابي: حياته وأدبه (المملكة العربية السعودية، بدون اسم الناشر، الطبعة الأولى، العطوي: ١٠٠٨/١٤٢٧).

على الشعر من المولَّدين بشارٌ العُقيلي، والسيَّد الحميري، وأبو العتاهية، وابن أبي عُيينة (١). وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيى بن نوفل، وسلَّمًا الخاسر، وخلف بن خليفة. وأبانُ بن عبدالحميد اللاحقي أولَى بالطبع من هؤلاء، وبشارٌ أطبعُهم كلِّهم.» (٢) [وقال الأصبهاني:] «وهو من المطبوعين أصحابِ الإبداع والاختراع المُفتنين في الشعر، القائلين في أكثر أجناسه وضروبه.» (٣)

وسئل الأصمعيُّ عن بشار ومروان بن أبي حفْصة (أ): «أيها أشعر؟ فقال: بشار. فسئل عن السبب في ذلك، قال: لأن مروان سلك طريقًا كثر من يسلكه، فلم يلحق بِمَنْ تقدمه، وشَرِكه فيه مَنْ كان في عصره، وبشارٌ سلك طريقًا لم يُسلَك، وأحسنَ فيه وتفرّد به. وهو أكثرُ تصرّفًا وفنونَ شعرٍ، وأغزرُ وأوسعُ بديعًا، ومروان لم يتجاوز مذاهبَ الأوائل. " وقال: «وجدتُ أهلَ بعنداد قد ختموا الشعراء بمروان، وبشارٌ أحقُّ بأن يختموهم به من مروان. فقيل له: لم فقال: وكيف لا يكون كذلك وما كان مروانُ في حياة بشار يقول شعرًا حتى يصْلحه له بشارٌ ويقوّمه!... كان

⁽١) هو أبو عيينة بن محمد بن أبي عيينة بن المهلب بن أبي صفرة، من شعراء الدولة العباسية، سكن البصرة.

⁽٢) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٤.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٤٧ (نشرة الحسين).

⁽٤) مروان بن سلمان بن يحيى بن أبي حفصة، كنيته أبو الهيندام أو أبو السمط، ولقبه ذو الكمر. شاعر عالي الطبقة، كان جدّه أبو حفصة مولى لمروان بن الحكم، أعتقه يوم الدار. ولد سنة ١٠٥/ ٢٣٧ باليهامة من أسرة عريقة في قرظ الشعر، وأدرك العصرين الأموي والعباسي. وفد على المهدي فمدحه، ثم الهادي من بعده، ثم مال إلى مديح هارون الرشيد، ومدح البرامكة وزراء الرشيد. وعلى كثرة ما أصابه من خلفاء بني العباس وعلى يساره، فقد كان بخيلاً بخلاً شديدًا، ضربت به الأمثال ورويت عنه الحكايات. ويمتاز شعره بالعراقة والجودة ومتانة الألفاظ وسداد الرأي؛ دافع بشعره عن العباسيين ودعا إليهم واحتج على خصومهم وعارضهم. وقد دفع حياته ثمنًا لتعصبه للعباسيين، إذ اغتاله بعضُ المتطرفين من الشيعة العلويين ببغداد سنة ١٨٨/ ١٨٨٧.

بشارٌ مطبوعًا لا يكلِّف طَبْعَه شيئًا متعذرًا، لاَ كَمَنْ يقول البيتَ ويحككه أياماً.» (١) «وكان الأصمعي يشبه بشارًا بالأعشَى والنابغة، ويشبه مروان بزُهير والحطيئة، ويقول: هو متكلِّف.» (١) وكان أبو عبيدة يفضل بشارًا على مروانَ أيضاً (١).

وقال الجاحظ في كتاب الحيوان قُبيل القول في النيران: «وما كان ينبغي لبشر أن يناظر حمادًا من جهة الشعر وما يتعلق بالشعر؛ لأن حمادًا في الحضيض، وبشارًا مع العَيُّوق. وليس في الأرض مُوَلَّدٌ قروِيٌّ يُعدُّ شعرُه في المحدَث إلا وبشار أشعرُ منه.»(٥) ثم قال: «ومع هذا، فإنا لا نعرف بعد بشارٍ أشعرَ منه»(٥).

ولَمْ يشُذَّ عن الأئمة الشاهدين بسموِّ مرتبة بشار سوى إسحاق الموصلي، فكان يغُضِّ من بشار، ويقول: «هو كثيرُ التخليط في شعره، وأشعاره مختلفة، لا يُشبه بعضُها بعضًا، أليس هو القائل:

إِنَّا عَظْمُ سُلَيْمَى خُلَّتِي قَصَبُ السُّكَّرِ لاَ عَظْمُ الْجَمَلْ

⁽١) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٧ -١٤٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٧ - ١٤٩ (نشرة الحسين).

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٧-٦٤٩ (نشرة الحسين). المرجع نفسه، ص٠٥٠.

⁽٣) روى علي بن مهدي عن أبي حاتم قال: «قُلت لأبي عبيدة: أمروان عندك أشعرُ أم بشار؟ فقال: حكم بشارٌ لنفسه بالاستظهار أنه قال ثلاثة عَشَرَ ألفِ بيتٍ جيد، ولا يكونُ عددُ الجيد من شعر شعراء الجاهلية والإسلام هذا العددَ، وما أحسبهم برَّزوا في مثلها، ومروان أمدح للملوك.» ولعل أبا عبيدة يشير بكلامه هذا إلى ما قاله بشار في حق نفسه ورواه هو عنه: «لي اثنا عَشَر ألف بيتٍ عين، فقيل له: هذا لم يكن يدعيه أحد قط سواك! فقال: لي اثنتا عَشْرَةَ ألف قصيدة، لعنها الله ولعن قائلها إن لم يكن في كل واحدة منها بيتٌ عين.» الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٤ (نشرة الحسين).

⁽٤) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٤، ص٤٥٣-٤٥٤، والعيوق نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن، يتلو الثريا ولا يتقدمها، يُضرب به المثل في العلو. (حاشية محقق كتاب الحيوان الأستاذ عبدالسلام هارون).

⁽٥) المرجع نفسه، ص٤٥٧.

وَإِذَا أَدْنَيْ تَ مِنْهَا بَصَ لاً غَلَبَ المِسْكُ عَلَى رِيحِ البَصَلْ؟

فلو قال كلّ شيء جيد، ثم أضيف إلى هذا لزَيَّفَه.» وكان يقدّم عليه مروان بن أبي حفصة، ويقول: «هذا هو أشدُّ استواءَ شعرٍ منه، وكلامُه ومذهبُه أشبهُ بكلام العرب ومذهبها.» (١) وسيأتي الجوابُ عن هذا ونحوه.

وفي «رسالة الغفران» للمعرِّي أن أصحاب بشار يروُون بيتًا لبشار وهو: وَمَا كُلُّ ذِي لُبِّ بِمُؤْتِيكَ نُصْحَهُ وَلاَ كُلُّ مُوْتٍ نُصْحَهُ بِلَبِيبِ

وقد استشهد سيبويه في كتابه بالنصف الآخر من هذا البيت في باب الإدغام، وقيل إن البيت لأبي الأسود الدؤلي^(٢). قالوا: وكان سيبويه إذا سُئل عن شيء فوجد له شاهدًا من كلام بشار احتجّ به، فزعموا أن ذلك استكفافٌ لشر بشار. وأنا أحسب سيبويه أرفع من أن يفعل ذلك لمصانعة بشار، إذ قد كان بشار راضيًا بأن

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٥-١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٥٥١٥٥ (نشرة الحسين). وقد جاء البيت الأول في أكثر نسخ الأغاني بلفظ «حِبَّتي» بدل «خُلَّتي»،
وكلاهما بمعنى الصديقة والمحبوبة. وقد تصرف المصنف في كلام الموصلي تقديبًا وتأخيرًا،
وأوردناه كما هو عند أبي الفرج الأصفهاني. وانظر البيتين في: الحصري القيرواني: زهر الآداب
وثمر الألباب، ج١، ص٢٦٦؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٥٠-١٥١ (الملحقات).

⁽۲) المعري: رسالة الغفران، ص ٤٣١. (وقد أورد المصنف كلام المعري بتصرف يسير). قال سيبويه في موضع الاستشهاد: «فالياءُ التي بين الباءين رِدْف.» وقد ذكر الأستاذ إميل بديع يعقوب في تعليقه على البيت أنه لأبي الأسود (وهو ما أثبته محقق ديوان أبي الأسود الدؤلي الشيخ محمد حسن آل ياسين، ص ٤٥)، وفي شرح أبيات سيبويه للسيرافي وفي شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي. وهو منسوب لأبي الأسود أو لمودود العنبري في شرح شواهد المغني للسيوطي، وبلا نسبة في الأشباه والنظائر وهمع الهوامع للسيوطي. والبيت هو الأول من بيتين نسبها الراغب إلى بشار، وعنه نقلها المصنف في ملحقات الديوان وذكر أن الجاحظ نسبها في «كتاب الحيوان» لأبي الأسود الدولي، ولكني لم أجدهما فيه ولا في كتاب «البيان والتبيين». انظر: سيبويه: الكتاب، ج٤، ص ٥٠ الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء، ج١، ص ٤٤؛ ديوان بشار بن برد، د٢/٤، ص ٢٧ – ٢٨ (الملحقات).

يسلَمَ من نقدِ سيبويه ومن انتصاره (۱). وقد احتجّ علماء النحو وعلماء المعاني على جواز تجريد الجملة الحالية عن الواو، إذا كانت جملةً اسمية وكان مبتدؤها ضميرًا ولم يكن ضمير صاحب الحال، بقول بشار: «خرجتُ مع البازي عليَّ سوادُ»، قاله الرضي في شرح الكافية وصاحب المفتاح (۱).

اهتمام أهل الصناعة بشعر بشار:

احتوت دواوين المختارات وكتبُ المحاضرات على اختيار كثير من شعر بشار كانَ هو الوحيد في أغراضه. وقد اختار أبو تمام في ديوان الحماسة من شعر بشار في مواضع. ومن العجب أنه لا يصرح باسمه، فهو يُعَنْوِن ما يأتي به من شعر بقوله: «وقال آخر:

إِنْ يَحْسُدُونِي فَا إِنِّي غَايْرُ لاَئِمِهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا ... الأبيات الثلاثة (٣). وقال في باب الأدب أيضًا: «وقال آخر:

⁽۱) قال المعري: «وذكر مَنْ نقل أخبارَ بشار أنه توعد سيبويه بالهجاء، وأنه تلافاه واستشهد بشعره. ويجوز أن يكون استشهاده به على نحو ما يذكره المتذاكرون في المجالس ومجامع القوم. وأصحاب بشار يروون له هذا البيت»، وذكر البيت الذي أورده المصنف. رسالة الغفران، ص٢٠١.

⁽٢) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: شرح كافية ابن الحاجب، نشرة بعناية إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/١٤١٩)، ج٢، ص٧٨. هذا وليس هذا الشاهد مما جاء في المفتاح للسكاكي. وقد أورده الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٠٣. (فصل في الذي خصوصًا) والبيت من الطويل وتمامه:

إِذَا أَنْكَرَتْنِ عِي بَلْ لَهُ أَوْ نَكِرْتُهُ الله خَرَجْتُ مَعَ البَاذِي عَلَيَّ سَوادُ وهو الرابع من قطعة من سبعة أبيات ذكر الأصفهاني أنها قيلت لخالد بن برمك، وجاء في الديوان أن بشارًا قالها في مدح خالد بن جبلة بن عبد الرحمن الباهلي. كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٨٧ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٥٠٥.

 ⁽٣) الصواب وفقًا لنشرة الأستاذ عبد السلام هارون أن الأبيات المشار إليها هي في باب الحماسة -وهو
 الباب الأول من منتخبات أبي تمام - لا في باب الأدب. ولعل المصنف بنى كلامة على رواية

تَثَاقَلْتُ إِلاَّ عَنْ يَدٍ أَسْتَفِيدُهَا وخُلَّةِ ذِي وُدٍّ أَشُدُّ بَهَا أَزْرِي (١)

وهو بيتٌ مفرد من جملة القصيدة المثبتة في الديوان التي أولها: «تجاللتُ عن فهر وعن جارتَي فهر» (٢)، إلا أنه برواية مخالفة كها سنذكره. وقال في باب الأضياف والمديح: «وقال آخر:

لَسْتُ بِكُفِّي كُفَّهُ أَبْتَغِي الغِنَى وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الجُود مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي

... البيتين (٣). ولمَ أعرف وجهَ التزامه هذا العنون، ولعله كان قد عَلِق بحفظه من شعر بشار ما اختار إثباته، ولم يتحقق نسبته إلى بشار، إذ كان ديوانُه غيرَ مجموع، أو لم يتصل بروايته. ألا تراه يُعَنُون بقوله: «وقال آخر» في مواضع كثيرة لغير شعر

أَنَا وَالله أَشْتَهِي سِحْرَ عَيْنَيْ لِي وَأَخْشَى مَصَارِعَ العُشَّاقِ (١)

بشار. وفي «زهر الآداب» أن أبا تمام روى لبشار قوله:

أخرى اطلع عليها، خاصة أن له أمالي على ديوان الحماسة. ولفظ الأبيات الثلاثة – وهي الحماسية
 ١٣٨ حسب المرزوقي و١٣٩ حسب الجواليقي - كما في رواية أبي تمام:

إِنْ يَحْسُدُونِي فَا إِنِّي غَدْرُ لاَ يُعِهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا فَ لَا يَحِدُوا فَ لَا أَنْ النَّاسِ أَهْلُ الفَضْلِ قَدْ حُسِدُوا فَ لَا أَنْ الْكَامَ لِي وَمَا يِي وَمَا يِي وَمَا يَجِمُ وَمَاتَ أَكْثُرُنَا غَيْظًا بِا يَجِدُونِي فِي صَدُودِهِمْ لاَ أَرْتَقِسِي صَدُرًا مِنْهَا وَلاَ أَرِدُ

المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ٥٠٥-٧٠٤؛ ديوان الحماسة، رواية الجواليقي، ص٧٦.

⁽۱) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٣، ص١١٧٠ (الحماسية ٤٣٢). والبيت نسبه الأستاذ عبدالسلام هارون (في فهرس الأشعار من تحقيقه، ج٤، ص١٩٠٥) إلى يحيى بن منصور.

⁽٢) انظر القصيدة كاملة في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٣٤٥-٢٥٩. وهي تشتمل على سبعة وثبانين بيتًا من بحر الطويل، ذكر الأصفهاني أن بشارًا مدح بها المهدي في السنة الثالثة من خلافته. كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٩٨ (نشرة الحسين).

⁽٣) سبق توثيق هذين البيتين وبيان ما في نسبتهم إلى بشار من مقال.

⁽٤) البيت من مقطوعة في أربعة أبيات انظر تخريجها والتعليق عليها في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٣٧ – ١٣٨ (ملحقات الديوان). وانظر ثلاثة منها الأصفهاني في «أخبار بشار وعبدة خاصة»: كتاب الأغاني، ج٢، ص٥٠ (نشرة الحسين).

وقال: «ما رأيت شعرًا أغزل من هذا.» (١)

وصنّف الأديب هارون بن علي بن يحيى المنجم البغدادي (المتوفّى سنة ٢٨٨) كتابَ «البارع في أخبار الشعراء المولّدين»، وجمع فيه مائة وواحدًا وستين شاعرًا، وافتتحه بذكر بشار بن برد. واختار فيه من شعر كل واحد عيونَه. قال ابن خلكان: «[وبالجملة فإنه] من الكتب النفيسة، [فإنه] يُغني عن دواوين [الجهاعة] الذين ذكرهم، فإنه [مخض] أشعارَهم وأثبت منها زُبْدتَها وترك [زَبَدَها]، وإن كتاب الخريدة (للعهاد الكاتب) وكتاب الحظيري والباَخرْزِي [والثعالبي] فروعٌ عليه، وهو الأصل الذي نسجوا على منواله.»(٢)

وعُني أبو الفرج الأصبهاني بشعر بشار وأخباره، فخصه بترجمة ذكر فيها معظمَ ما يرويه أهلُ الأدب والفكاهة عن بشار، ثم خصه بترجمة في أخباره مع عبدة خاصة، وتعرّض في ترجمة حمّاد عجرد لكثر من أخبار بشار^(٣).

ولم يزل أصحابُ كتب المحاضرات والمختارات والأمالي يزينون كتبَهم بمختارات بشار، مثل الراغب الأصفهاني والحُصَري والشريف المرتضى وغيرهم. ثم جاء الأديبان الفاضلان الأخوان الخالديان فاختارا من شعره كثيرًا، وسنذكر ذلك عند الكلام على ديوانه.

من نقد بشارا ومن أجاب عنه:

في شرح المعري على ديوان المتنبي (١٠): «قال خلاّد بن مَهْرُويَه لبشار: إنك تجيء بالشيء الهجين المتفاوت؛ بينها تقول شعرًا يثير النَّقْع ويخلع القلوب، مثل قولك:

⁽١) الحصري القيروان: زهر الآداب وثمر الألباب، ج١، ص ٣٨١.

⁽۲) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٦، ص٧٨.

⁽٣) انظر: كتاب الأغاني، ج٣، ص ١٣٥-٢٥٠ وج٦، ص ٢٤٢-٢٥٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ٦٤١-٢٥٠ و (نشرة الحسين).

⁽٤) المسمى معجز أحمد، وذكر ذلك عند قول أبي الطيب: «ما أنصف القوم ضبه». - المصنف. هذا صدر البيت الأول من قصيدة قالها المتنبى في هجاء ضبة بن يزيد العتبي سنة ٣٥٣هـ، =

إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضَرِيَّةً هَتَكُنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ نُقْطِر الدَّمَا إِذَا بِك تقول:

رَبَابَ أُ رَبَّ أَ البَيْ تِ تَصُ بُّ الخَلَ فِي الزَّيْ تِ وَرِيلَةُ الخَلَ فِي الزَّيْ تِ فَيَ الْكَارِ وَتِ الْكَارِ وَدِيلَةً خَسَانُ الصَّوْتِ وَدِيلَةً خَسَانُ الصَّوْتِ

فقال له بشار: لكل وجه موضعٌ، فالقول الأول جدٌّ، وهذا قلته في جاريتي ربابة، وأنا لا آكل البيضَ من السوق، وربابة تجمع لي البيض، فإذا أنشدتها هذا حَرَصت على جمع البيض، فهذا عندها أحسنُ من «قفا نبكِ»، ولو أنشدتُها من النمط الأول ما فهمتْه.»(١)

إِذَا مَسا ضَرَبْنَسَا ضَرْبَسَةً مضرريَّةً هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ قَطَرَتْ دَمَا إِذَا مَسا أَعَرْنَسا صَرْبُنَسَا وَسَلَّمَا أَخَا مَسا أَعَرْنَسا مَسيِّدًا مِسنْ قَبِيلَةٍ ذُرَى مِنْ بَرِ صَلَّمَا عَلَيْنُسا وَسَلَّمَا ثُم تقول:

رَبَابَ اللهِ اللهُ الل

وقد صنفها المعري ضمن العراقيات الأخيرة وذكر بين شرحها قصة في سبب قول المتنبي لها وأنه اضطر لذلك اضطرارًا ردًّا على ما بدر من ضبة هذا من شتم وسب للمتنبي وأصحابه الذين أرادوا من أبي الطيب «أن يجيبه بمثل ألفاظه القبيحة وسألوه ذلك، فتكلف لهم على مشقة.» المعري: شرح ديوان أبي الطيب المتنبي: معجز أحمد، ج٤، ص٢٥١.

⁽۱) ما في المطبوع من «معجز أحمد» مختلف عها ذكره المصنف فقد جاء فيه: «قال ابن جني ورأيته وقد قرئت عليه القصيدة وهو يُنكر إنشادها، وكان مثلُ أبي الطيب معه في هذه القصيدة، كها روي عن ابن مهرويه عن [ابن خلاد] عن أبيه قال: قلت لبشار: يا أبا معاذ إنك لتأتي بالأمر المتفارق فمرة تثير بشعرك العجاج فتقول:

وقال الحُصري في زهر الأداب: «قيل لبشار: كم بين قولك - [وأنشد هذه الأبيات»:

إِلاَّ شَهَادَةَ أَطْرَافِ الْمَسَاوِيكِ] عُودِي فَلاَ تَجْعَلِيهَا بَيْضَةَ الدِّيكِ حَسْبِي بِرَائِحَةِ الفِرْدَوْسِ مِنْ فِيكِ] (١) يَا أَطْيَبَ النَّاسِ رِيقًا غَيْرَ مُحْتَبَرِ قَدْ زُرْتِنَا مَرَّةً فِي الدَّهْرِ وَاحِدَةً [يَا رَحْمَةَ الله حُلِّي فِي منازِلِنَا «وبين أن تقول:

قَصَبُ السُّكَّرِ لاَ عَظْمُ الجَمَلْ عَلَى مَا الْجَمَلُ (٢) غَلَبَ الْمِسْكُ عَلَى رِيحِ البَصَلُ (٢)

إنَّا عَظْمُ سُلَيْمَى خُلَّتِي وَالْمَاعِظُمُ سُلَيْمَى خُلَّتِي وَإِذَا قُرِّبَ مِنْهَا بَصَلُ

الطيب المتنبي، ج٤، ص ٢٥١ - ٢٥٢. ويبدو أن المصنف اعتمد في الأصل على رواية القصة عند أبي الفرج الأصفهاني وسبق منه القلم فعزاها إلى المعري. أما المعري فيبدو أنه تصرف في رواية الأصفهاني أو ربها روى من طريق مختلف، فكان ذلك هو منشأ الاختلاف بين الروايتين. انظر كتاب الأغاني، ج٣، ص ١٦٣ - ١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص ١٥٩ (نشرة الحسين).

⁽۱) هذه الأبيات من مقطوعة من سبعة أبيات، انظرها وتخريجها في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٤٣–١٤٤ (الملحقات).

 ⁽۲) ذكر الأصفهاني أن عبد الرحمن بن العباس حدث عن أبيه العباس بن الفضل بن عبد الرحمن بن
 عياش بن أبي ربيعة أنه سأل بشارًا: «يا أبا معاذ من الذي يقول:

إِنَّ سَلْمَى خُلِقَتْ مِنْ قَصَبِ قَصَبِ السُّكَرِ لاَ عَظْمُ الجَمَلْ وَإِذَا أَدْنَيْ سَتَ مِنْهَ سَا بَصَلًا غَلَبَ المِسْكُ عَلَى رِيحِ البَصَلْ فغضب وصاح: من الذي يُقَرِّعنا بأشياء كنا نعبث بها في الحداثة فهوعيرنا بها!» كتاب الأغاني، ج٣، ص١٦٢ - ١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٥٥ (نشرة الحسين). وذكر الحصري أن بشارًا قال: "إنها الشاعر المطبوع كالبحر، مرة يقذف صدَفة، ومرة يقذف جيفة.» زهر الآداب وثمر الألباب، ج١، ص٢١٦. وانظر الأبيات في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٥٠-١٥١ (الملحقات).

فقال: إنها الشاعرُ المطبوعُ كالبحر، مرةً يقذف صَدَفَه، ومرة يقذف جِيفَه.» (١) فكأنه اعترف بسخافة ذلك، وذلك لا يقدح في حصافة شعره، إذ قد تَعْرِضُ للشاعر مقاماتُ يرتكب فيها السخيفَ لمناسبة المقام.

وبعد، فكفَى المرءَ نبلاً أن تعدُّ معايبه. على أن لبشار في بعض شعره معاني سخيفة وضعفًا في بعض أبياته، وذلك لا يقدح في فحولته، مثل قوله:

هِ يَ الرُّوحُ مِنْ نِفْ سِي وَلِلْعَيْنِ قُرَّةٌ فِدَاءٌ لَمَا نَفْ سِي وَعَيْنِي وَحَاجِبِي (٢) فقوله (وحاجبي) زيادةٌ ركيكة ما أتى بها إلا لتكلف القافية، وذلك من العِي.

وأما انتقادُ بعض شعر بشار من جهة ما فيه من المفاحشة في الهجاء، فذلك انتقادٌ راجع إلى الأخلاق لا إلى الصناعة. وقد كانوا في عصرهم ذلك يستبيحون مثلَه في الإقذاع بالهجاء، ولكن بشارًا أفرطَ فيه وجاء بشيء ركيك. وأما انتقادهم من جهة السيرة الشعرية، ففي «البيان والتبيين» للجاحظ أن قول بشار:

وَصَــاحِبٍ كَالـــدُّمَّلِ المُمِــدِّ حَمَلتُـهُ فِي رُفْعَـةٍ مِـنْ جِلْـدِي (٣) ذهب إلى قول الشاعر:

يَوَدُّونَ لَوْ خَاطُوا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ وَلاَ تَدْفَعُ المَوْتَ النُّفُوسُ الشَّحَائِحُ (١)

⁽١) الحصري القيرواني: زهر الآداب، ج١، ص٢١٦-٢١٧. وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف، وفي الديوان «حِبَّتي».

⁽٢) البيت هو الثاني قبل الأخير من قصيدة من بحر الطويل قالها في النسيب بعبدة. ديوان بشار بن برد، ج١/ ٢، ص ٢٣١.

⁽٣) البيت من أرزوجة بشار المشهورة «يا طلل الحي بذات الصمد». ديوان بشار بن برد، ج١/٢، ص٥٩.

⁽٤) وأرزوجة بشار من الرجز، أما الشعر الذي قال الجاحظ إن بشارًا أخذ المعنى منه فهو من الطويل، وقيل إنه لشاعرين من بني يشكر يدعوان بالأغر: الأغر بن مأنوس، والأغر بن عبدالله. وهذا البيت هو ثان لآخر جاء فيه:

وأنت خبيرٌ بأن بين المعنيين بونًا يُعدُّ ادعاءُ سرقة بشار منه ظلمًا لبشار، فإن كان لمجرد ذكر لفظ الجِلْد فيجب أن يكون من قال لفظًا في شعره يُعدَّ على مَنْ يستعمل مثله سرقة. وقال الإمام المرزوقي في «شرح الحماسة» قولُ الأحوص الأنصاري:

إِنِّي إِذَا خَفِ يَ الرِّجَ اللَّ وَجَ دْتَنِي كَالشَّ مْسِ لاَ تَخْفَى بِكُلِّ مَكَ انِ إِنْ إِذَا خَفِ فَي وَله:

أَنَا الْمُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي (١)

ومثلُ هذا المعنى مِمَّا تتوجه إليه قرائحُ الشعراء كثيرًا، فلا حظَّ لواحد منهم دون آخر إلا بمقدار حسن تصرفه في التعبير عنه. والأديب اللبيب لا يمتري في حسن تصرف بشار فيه لعدوله عن تشبيهه بالشمس إلى جعل الشمس تطلع به، فسلك طريقةً التجريد المتضمنة للتشبيه، وهي أدقّ، لا سيما إذا كان التشبيه مطروقا.

والتحقيق أنه لا يخلو شاعرٌ عن أن يُلِمَّ في شعره ببعض معاني الشعراء وبعض تراكيبهم، ولا يُعدِّ ذلك سرقة. وقد صدر ذلك من العرب ومَن بعدهم،

⁼ لَقَدْ كُنْتَ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشِحَّةٍ بِنَفسكَ، لَوْلاَ أَنَّ مَنْ طَاحَ طَائِحُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّ

⁽۱) بيت الأحوص بن محمد الأنصاري هو الرابع من الحماسية ٥٤، والأحوص شاعر إسلامي من شعراء المدينة، عاش في العصر الأموي. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٢٢٣. والصحيح أن القائل بأن بشارًا أخذ معنى بيته المذكور من بيت الأحوص هو الخطيب التبريزي لا المرزوقي. شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٧٠ (الحماسية ٥٥). وقد علق المصنف على هذا البيت بها يأتي: «وأحسب أن هذا البيت هو عين البيت الواقع في الديوان عدد ٧٧ ورقة ٩ بلفظ: للداني وللنائي، في حرف الهمزة، فاشتبه على ناقليه. ويجوز أن يكون أعاده بشار في قصيدة نونية.» ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٢٣٦ (الملحقات). والبيت المشار إليه في القصيدة الهمزية هو:

أَنَا الْمُرَعَّثُ لاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلسَّانِي وَللنَّالِي اللَّهَمْسُ لِلسَّانِي اللَّسَائِي اللَّسَائِي اللَّهَانِي وَللنَّالِي اللَّهُمَادِ نفسه، ج١/١، ص١٤٨.

حتى قال عنترة: «هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ منْ مُتَرَدَّمِ» (١). ذلك أن بعض التراكيب قد تصير مشتهرةً في الاستعال، فيتناقلها الناس، وتسير مسيرَ الأمثال. وبعضها قد يصير معروفًا بين الشعراء، فيصير كلغة خاصة بهم، وبعضها قد يبتكره بعض الشعراء، فيستجاد منه ويشتهر فيأخذه مَنْ يجيء بعده، ولا يعدّ ذلك سرقة لشهرته. وقد وقع الافتتاح بجملة «بانت سعادُ» لعدّة من شعراء العرب، ذكرهم ابن هشام في شرح قصيدة كعب. وقد قال بشار:

مِ نُ كُ لِّ لَ الفَتَ عَى قَدْ نِلْتُ نَائِلَةً وَعُرْفَ اللهِ اللهِ الكلبي]: فألمَّ بقول [زهير بن جناب الكلبي]:

مِنْ كُلِّ مَا نَالَ الفَتَى قَدْ نِلْتُهُ إِلاَّ التَّحِيَةُ "")

⁽۱) هذا صدر البيت الأول من المعقلة، وعجزه: «أَمْ هَلْ عَرَفْتِ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهَّمِ». ديوان عنترة، ص ١٨٢. (نشرة مولوي)؛ القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص ٢١١.

⁽۲) البيت من قصيدة من عشرة أبيات تُروى لبشار ولوضاح اليمن عبدالرحمن بن إسهاعيل بن عبد كُلال، اختلف في نسبه، فقيل هو من أبناء الفرس «الذين قدموا اليمن مع وَهْرِز لنصرة سيف بن ذي يَزَن على الحبشة»، وقيل هو من «آل خَولان بن عمرو بن قيس بن معاوية بن جُشم بن عبد شمس»، وينتهي نسبه إلى حمير فقحطان. كذا قال الأصفهاني. توفي وضاح سنة ١٨٨٠٠، الأغاني، ج٢/٦، ص ٧٢٦ و٧٤٣ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص ١٢٨ و١٨٨٠ (الملحقات).

⁽٣) البيت من السابع من قصيدة من خمسة عشر بيتًا قيل إن الشاعر لما كبر جمع بنيه وبني بنيه وأوصاهم بها. وما ذكره المصنف هو رواية محمد ابن سلام. وجاء عند الأصفهاني بلفظ: «وَلكُلُّ مَا نَالَ الفَتَى»، أما الديوان فجاء فيه: «كُلُّ الَّذِي نَالَ الفَتَى». وقائلها هو زهير بن جَناب بن هُبل بن عبدالله بن كنانة ينتهي نسبه إلى قُضاعة. شاعر جاهلي من أبرز شعراء بني كلب بن وبرة وهو من أقدم الشعراء الذين وصل إلينا شعرهم. كان زهير من المعمرين مما أتاح له المشاركة في عدد من أحداث العصر الجاهلي المشهورة، وقد اجتمعت على رئاسته قبائل قضاعة. قال فيه ابن سلام: «كان قديًا شريف الولد وطال عمره.» الجمحي: طبقات الشعراء، ص٣٧؛ الأغاني، ج١/ ١٩، هي المعار (بيروت: دار صادر، ط١، ص١٤٩)، ص١٤٠، ص١٤٠، مس

وقال أيضًا:

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ مَشَيْنَا إِلَيْهِ بِالسُّيُوفِ نُخَاطِبُهُ (١) أَخذه من قول الفرزدق:

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ ضَرَبْنَاهُ حَتَّى تَسْتَقِيمَ الأَخَادِعُ (٢) وقال بشار:

فَإِنْ شِئْتِ حَرَّمْتُ وَصلَ النِّسَا ء وَإِنْ شِئْتِ لَمْ أَطْعَمْ البَارِ دَا(٣) أَخذه من قول العَرْجِيّ (٤):

فَإِنْ شِئْتِ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمُ وَإِنْ شِئْتِ لَمْ أَطْعَمْ تُفَّاحًا وَلاَ بَرْدَا^(ه)

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج۱/۱، ص٣٣٤. البيت من قصيدته الطويلة التي قالها في مدح محمد بن مروان وقيس عيلان، وفيه لفظ «نعاتبه» بدل «نخاطبه».

⁽٢) ديوان الفرزدق، ج٢، ص٧٣.

⁽٣) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص١٣٧. والبيت هو العشرون من قصيدة في سبعة وأربعين بيتًا من بحر المتقارب قالها بشار في عبدة.

⁽٤) هو عبدالله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، شاعر غزل مطبوع، توُفِي سنة ١٢٠ه. لقب بالعرجي؛ لأنه كان يسكن قرية «العرج» بنواحي الطائف، فنسب إليها. عاش وتوفي بمكة. نحا نحو ابن أبي ربيعة في شعره. كان من الأدباء الظرفاء الأسخياء، وكان ينصب القدور في الليل لإطعام الطارقين. وكان من الفرسان المعدودين، صحب مسلمة بن عبد الملك في وقائعه بأرض الروم، وأبلى معه بلاء حسناً. سجنه والي مكة محمد بن هشام، خال هشام بن عبد الملك؛ لأنه شبب بأمه جيداء وبزوجته جبرة المخزومية، ولم يزل في السجن حتى مات، وهو القائل في سجنه:

أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَّى أَضَاعُوا لِيَوْمِ كَرِيَ قَوَسَدَادِ ثَغْ رِ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج١، ص٤١٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/١، ص٢٦٤ (نشرة الحسين).

⁽٥) ديوان العرجي، رواية أبي الفتح ابن جني، تحقيق خضر الطائي ورشيد العبيدي (بغداد: الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٦)، ص٤٠١ (وفيه: أَحْرَمْتُ بدل حَرَّمت).

وقال بشار:

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً لَمْ تُجْفَ طُولاً وَلاَ أَزْرَى بِهَا القِصَرُ (١) أَخذه من قول كعب بن زهير:

هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرةً لأيشتكى قِصَرٌ مِنْهَا وَلاَ طُولُ (٢)

وفي محاضرات الراغب الأصفهاني: «قال أبو عمرو بن العلاء: شعر بشار سُباطَةُ الملوكُ فيها قطعةُ ذهب وما شئت من رماد، والسباطة الكُسَاحَة.»(٣) وأبو عمرو بن العلاء ممن يشهدون لبشار كها تقدم، فتعين أن مرادَه بهذا الكلام إنها ينظر إلى ما في كلامه من المفاحشات لا إلى صناعة شعره.

وأما سرقةُ بيت أو أبيات باللفظ ووضعها في شعره، ففي الأغاني: «أخبرني يحيى بن علي قال: حدثني أبي قال: كان إسحاقُ الموصليُّ يَطعَنُ على شعر بشار، ويضع منه، ويذكر أن كلامَه مختلفٌ لا يُشبه بعضُه بعضًا، فقلنا: أتقول هذا القولَ لمن يقول:

إِذَا كُنْتَ فِي كُلِّ الأُمُورِ مُعَاتِبً صَدِيقَكَ لَمْ تَلْقَ الَّذِي لاَ تُعَاتبُهُ

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص١٤٥. البيت هو الخامس من قصيدة من عشرين بيتًا من بحر الوسيط قالها في عبدة.

⁽٢) البيت ليس في الديوان (حسب رواية السكري وشرحه)، وذكر ابن هشام أنه يروى بعد البيت الثاني من قصيدة «بانت سعاد»، أي قبل قول كعب:

تَجُلُو عَوارِضَ ذِي ظَلْمِ إِذَا ابْتَسَمَتْ كَأَنَّهُ مُنْهَ لُ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ ابن هشام الأنصاري، أبو محمّد جمال الدين عبدالله: شرح قصيدة بانت سعاد، وبهامشه حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٧هـ)، ص ١٥.

⁽٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ج١، ص١١٨.

فَعِشْ وَاحِدًا أَوْ صِلْ أَخَاكَ فَإِنَّهُ مَقَارِفُ ذَنْبِ مَرَرَّةً وَمُجَانِبُهُ فَعِسَرَّةً وَمُجَانِبُهُ إَذَا أَنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِرَارًا عَلَى القَذَى ظَمِئْتَ، وَأَيُّ النَّاسِ تَصْفُو مَشَارِبُهُ

[قال على بن يحيى:] وهذا الكلام الذي ليس فوقه كلامٌ من الشّعر ولا حشوَ فيه، فقال لي إسحاق: أخبرني أبو عبيدة [معمر بن المثنى] أن شُبَيْلَ بن عَزْرَةَ الضَّبْعِيَّ أنشده هذا الأبيات للمتلمس، وكان عالمًا بشعره؛ لأنها جميعًا من ضُبيَعة، فقلتُ له: أفليس قد ذكر أبو عبيدة أنه قال لبشار: إن شبيلاً أخبره أنها للمتلمس؟ فقال (بشار): كذبَ والله شبيلٌ، هذا شعري، ولقد مدحْتُ به ابنَ هُبيرَةَ فأعطاني أربعين ألفا(۱)... ثم قلت لإسحاق: أخبرْني عن قول بشار في هذه القصيدة:

فَلَــَّا تَــوَلَّى الحَــرُّ وَاعْتَصَــرَ الثَّـرَى لَظَى الصَّيْفِ مِنْ نَجْمٍ تَوَقَّدَ لاَهِبُهُ وَطَارَتْ عَصَافِيرُ الشَّقَائِقِ وَالْحُتَسَى مِــنَ الآلِ أَمْثَــالَ المَجَــرَّةِ ناضِـبُهُ غَدَتْ عَانَةٌ تَشْكُو بِأَبْصَارِهَا الصّدَى إِلَى الجَــأْبِ إِلاَّ أَنْهَــا لاَ تُخَاطِبُــهُ (٢)

وهذا من أحسن ما وُصف به الحمار والأُتنُ، أفهذا للمتلمس أيضًا؟ قال: لا، فقلت: أفها هو في غاية الجودة وشبية بسائر الشعر؟ فكيف قصد بشار لسرقة تلك الأبيات خاصة؟ وكيف خصّه [يعني المتلمس] بالسرقة منه وحده من بين الشعراء وهو قبله بعصر طويل؟ وقد روى الرواةُ شعره، وعلم بشارٌ أن ذلك لا يخفَى، ولمَ يُعثر على بشار أنه سرق شعرًا قط جاهليًّا ولا إسلاميًّا، [وأخرى فإن شعر المتلمس يُعرف في بعض شعر بشار،] فلم يرد ذلك بشيء.»(٣)

⁽١) يريد بشار أن مثل ابن هبيرة وأدباء مجلسه لا يخفى عليهم شعرُ المتلمس. - المصنف.

⁽٢) في الأغاني: العانة: القطيع من مُحُر الوحش، والجأب: ذكرها، ومعنى شكواها الصدى بأبصارها: أن العطش قد تبين في أحداقها ففارت.

⁽٣) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٩٥ - ١٩٨ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٨٣ - ١٩٥ (نشرة الحسين). وما بين الحاصرتين من كلام ابن يحيى ولم يذكره المصنف. ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٦٣ و ٣٢٩ - ٣٣. والأبيات الستة من قصيدة من خمسة وثمانين بيتًا من =

نقده للشعر والشعراء:

تكلم بشار في نقد الشعر كلام مَنْ يُعَدّ من أئمة النقد والبلاغة، ولا يقتصر على قول الشعر بالسجية. ذكر أبو الفرج الأصبهاني في ترجمة أبي العتاهية أن المهديّ جلس للشعراء، وفيهم بشارٌ وأشْجَع وأبو العتاهية، فأنشد أبو العتاهية قصيدته التي أولها:

أَلاَ مَا لِسَالِسَالِهُ الْهُ الْهُ اللهُ الله

فقال بشار لأشجع: «ما أدري من أي أمرَيْه أعجب! أمن ضعْف شعره، أم من تشبيبه بجارية الخليفة؟»، حتى أتى أبو العتاهية على قوله:

أَتَنْهُ الخِلاَفَةُ مُنْقَادَةً إِلاَّكَ بِهِ ثَجَ رِّرُ أَذْيَا لَهَ اللَّهِ الْمَالَةُ اللَّهَ اللَّهُ اللَّهُ وَلاَ يَصْلُحُ إِلاَّ لَمَ اللَّهُ اللَّ

قال بشار لأشجع: «[ويُحك أخا سليم:] أترى الخليفة لم يَطِرْ فِراشُه طربًا لِمَا يَأْتِي به هذا الكوفي!»(١)

بحر الطويل جاء في الديوان أن بشارًا قالها يمدح مروان بن محمد بن مروان (آخر خلفاء بني أمية) وقيس عيلان، كما جاء في القصة التي حكاها الأصفهاني عن نقد الموصلي لشعر بشار كلام لهذا الأخير يفيد أنه قالها في مدح يزيد بن عمر بن هبيرة. وليس ذلك بغريب فقد يقول الشاعر القصيدة يمدح بها شخصًا ثم يعيد قولها مع شيء من تحوير في مدح شخص آخر.

⁽١) الأغاني (نشرة الحسين)، ج٢/٤، ص٧٧-٢٨ (وفيه «أُدَلاً» عوض «تدل» و«أُدلت»)؛ ديوان أبي العتاهية، ص٥٣٥ (وفيه «أدلت عوض «تُدل»).

وفي «زهر الآداب» للحُصري: «قال بشار: ما زال فَتَى من بني حنيفة (يعني العباس بن الأحنف) يُدخِلُ نفسَه فينا (يعني الشعراء)، ويُخرجها (١) منا (يريد أنه يتكلف فيأتي بشعر مختلط الجيد بالرديء) حتى قال:

نَـزَفَ البُّكَاءُ ذُمُّـوعَ عَيْنِكَ فَاسْتَعِرْ عَينًا لِغَــيْرِكَ دَمْعُهَـا مِــدْرَارُ مَــنْ ذَا يُعِـيرُكَ عَيْنَـهُ تَبْكِـي بِهَـا أَرَأَيْـتَ عَيْنًا لِلْبُكَـاءِ تُعَـارُ؟»(٢)

يعني أنه لما قال هذا صار يقول الشعر المطبوع المتين.

وقال أبو عبيدة: «سمعتُ بشارًا يقول وقد أُنشِدَ في شعر الأعشى:

وَأَنْكَرَتْنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكِرَتْ مِنَ الْحَوَادِثِ إِلاَّ الشَّيْبَ والصَّلَعَا(٣)

فأنكره بشار، وقال: هذا بيت مصنوعٌ ما يشبه كلامَ الأعشى، فعجبتُ لذلك. فلما كان بعد هذا بعشر سنين كنتُ جالسًا عند يونس، فقال: حدثنا أبو عمرو بنُ

⁽۱) ووقع في كتاب «الذخيرة» لابن بسام في ترجمة أبي بكر بن قزمان من أثناء كتاب لأبي بكر ذكر فيه كلام بشار فقال: «ونخرجها» بنون الجهاعة (أي: ونحن الشعراء ندفعه ولا نقبله). -المصنف. ما جاء في المطبوع من كتاب الذخيرة هو عين ما ذكره الحصري لا ما أشار إليه المصنف في الحاشية مما قد يكون رواية في بعض النسخ لم يرجحها محقق الكتاب. ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٥ ١ / ١٩٩٧)، ج٢، ص٧٧٧- في محاسن أبي الفرج الأصفهاني قال بشار: «لَحِق والله هذا الفتى بالمحسنين، وما يزال يُدخل نفسَه معنا ونحن نُخرجه حتى قال هذا الشعر.» الأغاني، ج٢/٥، ص٢٥٥ (نشرة الحسين). وبيتا ابن الأحنف هما التاسع والعاشر في قصيدة ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر الكامل، طالعها:

عَضِبُ الحَبِيبُ فَهَا جَلِي اسْتِعْبَارُ وَاللهُ لِي مِّ الْحَالِ مَا المَاسِ بن الأحنف، ص١١٩.

⁽٢) الحصري القيرواني: زهر الآداب، ج٢، ص٣٢٢. وما بين قوسين زيادة من المصنف للتوضيح.

⁽٣) البيت من قصيدة «لم ينقص الشيب منه»، ومطلعها:

نَانَتْ سُعَادُ وَأَمْسَى حَبْلُهَا انْقَطَعَا وَاحْتَلَّتِ الغَمْرَ فالجُدَّيْن فَالفَرَعَا ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)، ص١٢٠.

العلاء أنه صنع هذا البيت وأدْخلَه في شعر الأعشى [وذكر أبو عبيدة البيت]، فجعلْت حينئذ أزدادُ عجبًا من فطنة بشار، وصحة قريحته، وجودة نقده للشعر. "(١)

وقال الرياشي: «أُنْشِد بشارٌ قولَ كُثيِّر عزَّةَ (أو هو قول المجنون، كما قال الراغب في المحاضرات):

وَقَدْ جَعَلَ الْأَعْدَاءُ يَنْتَقِصُونَهَا وَتَطْمَعُ فِيهَا أَلسُنُ وَعُيُونُ^(۲) وَتَطْمَعُ فِيهَا أَلسُنُ وَعُيُونُ أَلَا إِنَّا عَمَلُ وَهَا بِالْأَكُفِّ تَلِينُ

فقال بشار: قاتل الله أبا صخر، يزعم أنها عصًا، ويعتذرُ بأنها خَيْزُرانة، والله لو جعلها عصًا، ويعتذرُ بأنها خَيْزُرانة، والله لو جعلها عصًا، لو جعلها عصًا رُبْدٍ أو عصا مُخِّ لقد كان جعلها جافيةً خشنةً بعد أن جعلها عصًا، فكان قد هجن كلامه بذكر العصا، ألا قال كها قلْتُ:

وَدَعْجَاء الْمَاجِرِ مِنْ مَعَالًا كَانَّ حَدِيثَهَا ثَمَا ثَمَا الْجِنَانِ الْجِنَانِ الْجَافِ الْجَافِ الْجَ إِذَا قَامَاتُ لِشَامَهَا تَثَنَّاتُ ثَا كَانَّ عِظَامَهَا مِنْ خَيْرُرانِ»(٣)

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٤٣-١٤٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٤٦-٦٤٧. وانظر كذلك: سير أعلام النبلاء، ج٦، ص٤٠٩.

⁽٢) كذا في رواية الأصفهاني والزجاجي والمرتضى للبيت بضمير الجمع المتكلم، وهو كذلك المثبت في ديوان كثير، حيث جاء فيها «يَنْتَقِصُونَنا» بدل «يَنْتَقِصُونَا» و«فينا» بدل «فيها».

⁽٣) لم يسم الرياشيُّ فيها رواه عنه أبو الفرج والزجاجي صاحبَ هذا الشعر، وإنها قال: «قول الشاعر»، وحكى الحصري القصة على نحو قريب مما ساقه المصنف هنا مقتصرًا على ذكر البيت الثاني الذي نسبه إلى كثيرً عزة. ولم أعثر على البيتين اللذين انتقدهما بشار عند الراغب الأصفهاني، ونسبهها أبو تمام إلى كثير وهما في ديوانه ضمن مقطوعة من سبعة أبيات معدودة من قصائده. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٥ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١٣، ص١٦٥-٢٥٤؛ أمالي الزجاجي، ص٢١٣-٢٠٥. الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٤٠؛ العزيز الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: كتاب الوحشيات وهو الحماسة الصغرى، تحقيق عبد العزيز الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: كتاب الوحشيات وهو الحماسة الصغرى، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكوتي (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧)، ص١٩٤؛ الحصري القيرواني: زهر الأداب وثمر الألباب، ج١، ص٢٠٨-٢٩؛ ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، وثمر الألباب، ج١، ص٢٠٨. وانظر بيتي بشار في: ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص٢٠٠.

وقال بشار: «ما قالت امرأة قطُّ شعرًا إلا وظهر الضعفُ فيه، قيل له: والخنساء؟ قال: تلك التي غلبت الفحول. (() ورأيتُ في مجموعة عتيقة -يظهر أنها من منتخبات أبي القاسم الأصفهاني صاحب كتاب «الواضح في شرح مشكل المتنبي (() أن بشارًا سئل عن الفرزدق وجرير والأخطل، فقال: «لم يكن الأخطل مثل جرير والفرزدق، ولكنّ ربيعة تعصّبتُ له وأفرطتْ فيه، وكان جرير يُحسِن فُر وبًا من الشعر لا يحسنها الفرزدق، فجرير خيرٌ منه. ()

مكانت بشار من النثر:

لم يكن انقطاع بشار إلى الشعر وإجادته فيه بالذي يقصر به عن سمو المنزلة في الترسل والخطابة. قال الجاحظ في البيان: «ومن خطباء الأمصار وشعرائهم والمولدين منهم بشار»، «وكان شاعرًا راجزًا، وسَجَّاعًا خطيبًا، وصاحبَ منثور ومزدوج، وله رسائل معروفة»، وهو من المطبوعين (٣). ومن فقراته الفائقة ما ذكره

⁽۱) البغدادي: خزانة الأدب، ج۱، ص٤١٤. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م. وينسب القول نفسه لجرير والفرزدق، وفي كتاب الأغاني، ج. وسئل لجرير: «من أشعر الناس؟ قال: أنا لولا الخنساء. قيل: بم فضَلَتْك؟ قال: بقولها:

إِنَّ الزَّمَان وَمَا يَفْنَى لَهُ عَجَبُ أَبْقَى لَنَا ذَنَبًا وَاسْتُؤْصِلَ السَّرُأْسَ إِنَّ الزَّمَان وَمَا يَفْنَى لَنَا ذَنَبًا وَاسْتُؤْصِلَ السَّرُأُسَ إِنَّ الجَدِيدَ ذَيْنِ فِي طُهُ ول اخْتِلاَفِهِمَا لاَ يَفْسُدَانِ وَلَكِنْ يَفْسُدُ النَّاسُ البغدادي: خزانة الأدب، ج١، ص٤٣٥.

⁽۲) وقد حققه المصنف وصدر عن الدار التونسية للنشر سنة ١٩٦٨ بعنوان الواضح في مشكلات شعر المتنبي (ويليه كتاب سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي)، ثم نشرته نشرًا مشتركًا دار السلام بالقاهرة ودار سحنون بتونس سنة ١٤٣٠/ ٢٠٠٩. أما المنتخبات التي أشار إليها فلا نعلم عن مصيرها شيئًا، ولعل الله يقيض لها من ينفض الغبار عنها ويخرجها للناس.

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص٤٢-٤٤. وقد قال الجاحظ بعد أن أورد أبياتًا من أرجوزة بشار المذكورة: «والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلي، والسيد الحميري، وأبو العتاهية، وابن أبي عيينة»، ثم قال بعد أن ذكر يحيى بن نوفل وسلمًا الخاسر وخلف بن خليفة وعبد الحميد اللاحقى: «وبشارٌ أطبَعُهم كلّهم». المصدر نفسه، ص٤٤.

صاحب «معاهد التنصيص» في ترجمة ابن الرومي: أن بشارًا مدح المهدي بقصيدة، فحرمه الجائزة، فقيل لبشار: «فقيل له: حَرَمك أميرُ المؤمنين، فقال: والله لقد مدحتُه بشعر لو مُدح به الدهرُ ما خُشي صَرفُه على أحد، ولكنني كذّبتُ في العمل فكُذِبتُ في الأمل»(١).

وقال الأصمعي: «[قلتُ لبشار: يا أبا معاذ،] إن الناس يعجَبون من أبياتك في المشورة، فقال لي: يا أبا سعيد، إن المُشاوِرَ بين صوابٍ يفوز بثمرته، أو خطأ يُشَارَكُ في مكروهه، فقلتُ له: أنت والله في قولك هذا أشعرُ منك في شعرك.»(٢)

سِرَاجٌ لِعَدِيْ الْمُسْتَ ضِيء وَتَدَارَةً يَكُونُ ظَلاَمَا لِلْعَدُوِّ الْمُسْزَاحِمِ اِذَا بَلَكَ عَالَمُ السَّورَة فَاسْتَعِنْ بِرَأْي لَبِيبٍ أَوْ نَصِيحَةِ حَازِمِ وَلاَ تَجْعَلِ الشُّورَى عَلَيْكَ غَضَاضَةً فَالْمَا الْفَالِيَ الْمَسْورَة وَالْمَاضَة وَالْمَا اللَّهُ وَالْمَا اللَّهُ وَالْمَا اللَّهُ وَالْمَا اللَّهُ وَالْمَا وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوَّيَّدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوِّيَّدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوِّيَّدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوِّيَّدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوَيِّيَدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُوَيِّيَدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُويِّيَدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُويِّيَدُ بِقَالِمِ وَمَا خَيْرُ سَيْفٍ لَمْ يُويِّيَدُ بِقَالِمِ وَالْمَا اللَّهِ اللَّهُ وَالْمُوا اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ عَلَى النّحو الآتى:

إِذَا بَلَـــغَ الـــرَّأَيُ المشـــورَةَ فَاسْــتَرْ بِــرَأْيِ نَصِــيحِ أَوْ نَصَــاحَةِ حَــازِمِ والأبيات من قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا قالها بشار في أبي مسلم الخراساني. ديوان بشار بن برد، ح ٢/ ٤، ص١٨٩ - ١٩٤.

⁽۱) العباسي، عبدالرحيم بن عبدالرحمن بن أحمد: شرح شواهد التلخيص المسمى معاهد التنصيص، وبهامشه بدائع الفوائد لعلي بن ظافر الأزدي (مصر: المطبعة البهية المصرية، ١٣٠٤)،ج١، ص٠٤-٤. وروى الأصفهاني الحكاية نفسها بلفظ: «مدح بشارٌ المهديَّ فلم يعطه شيئًا، فقيل له: لم يستجد شعرك، فقال: والله لقد قلتُ شعرًا لو قيل في الدهر لم يُخشَ صرفُه على أحد، ولكنَّا نكذِب في القول فنُكْذَبُ في الأمل. "لأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص٢١٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢١٦ (نشرة الحسين).

⁽۲) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥٨ و٢١٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/١، ص٢٥٦ و ٢٥٦ (نشرة الحسنين أما صواب فيفوز و ٢٩٥ (نشرة الحسين). وأورده الوطواط بلفظ: «المشاور بين إحدى الحسنيين أما صواب فيفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه.» غرر الخصائص، ص٤٣٩. ومما قاله بشار في الشورى:

وفي تاريخ بغداد للحافظ البغدادي في ترجمة بشار أنه دخل على المهدي يعزيه على البانوقة، فقال له: «يا ابنَ مَعدِنِ الملك، وثمرة العلم، إنها الخلقُ للخالق، وإنها الشكرُ للمنعم، ولا بُدَّ مما هو كائن، كتابُ الله عِظتُنا، ورسول الله أُسوتنا، فأية عِظةٍ بعد كتاب الله، وأية أسوة بعد رسول الله ﷺ، مات فها أحسن الموت بعده.»(١)

ومن سجعه في كتاب غرر الخصائص الواضحة: «وقال بشار: لقد عشتُ في زمانٍ وأدركتُ أقوامًا لو اختفلتِ الدنيا ما تجمَّلْتُ إلا بهم، وأنا الآن في زمانٍ ما أرى فيه عاقلاً حصيفًا، ولا فاتكًا ظريفًا (٢)، ولا ناسكًا عفيفًا، ولا جوادًا شريفًا، ولا خادمًا نظيفًا، ولا جليسًا خفيفًا، ولا مَنْ يساوي على الخبرة رغيفًا، وأنشد:

فَهَا النَّاسُ بِالنَّاسِ الَّذِينَ عَرَفْتُهُمْ وَلاَ الدَّارُ بِالدَّارِ الَّتِي كُنْتُ أَعْرِفُ (٣)

وحسبك من مكانته في النثر أنه مع كونه أعمى لم يستغن الأمراء عن جعله في زمرة الكتاب، ذكر ابن رشيق في كتاب العمدة في الباب الأول أن بشارًا كان من كتاب الأزِمَّة (٤)، وقد تقدم ذلك في ذكر مكانته لدى الأمراء.

 ⁽١) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، ج٧، ص٦١٦. وقد جاء اسم ابنة المهدي فيه البانوجة بدل البانوقة.

⁽٢) لفظ «ظريفًا» زيادة من نسخة الكتاب المطبوعة لم يوردها المصنف.

⁽٣) الوطواط: غرر الخصائص، ص٢١١-٢١١؛ في نسخة الكتاب المطبوعة: «عهدتهم» بدل: «عرفتهم». والبيت لهدبة بن خشره (شاعر فصيح من بادية الحجاز توفي سنة ٥٠/ ٢٧٠، ترجم له أبو الفرج ولم يذكر هذا البيت فيها ذكر من شعره. الأغاني، ج٧/ ٢١، ص٦٦٥-٧٧٧)، وهو من قصيدة مطلعها كها أنشده الميداني في معرض حديثه عن المثل القائل: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه»:

ظَنَنْتُ بَ بِهِ خَسِيْرًا فَقَصَّرَ دُونَهُ فَيَا رُبَّ مَظْنُونٍ بِهِ النَّيْرُ يُخْلِفُ المِيداني: مجمع الأمثال، ج١، ص١٣١.

⁽٤) القيرواني: العمدة، ج١، ص١٩. وأزمة: جمع زِمام.

علاقة بشار بإفريقية:

إن ولاية يزيد بن حاتم وابنيه داود وروح أمراء على القيروان -وهم من أشهر ممدوحي بشار بالقصائد الغرّ لَهِي أُوثُقُ سبب يصل شعرَ بشار بأرض إفريقية، إذ يكون شعره قد أنشد بالقيروان: إما مرسلاً من الشاعر إليهم أو إلى بعضهم، وإما مَرْويًّا في جملة ما يفخر هؤلاء الأمراء الثلاثة به على أقرانهم ورعاياهم.

ثم كانت لشعر بشار صلةٌ أخرى بإفريقية، وذلك حين ورد إليها ما اختاره الأخوان محمد وسعيد الخالديان (١)، فأُولِع به إسماعيل بن أحمد التُّجِيبي

(۱) الخالديان هما الأخوان الشاعران أبو بكر محمد، وأبو عثمان سعيد، ابنا هاشم بن وعلة بن عرام بن عثمان بن بلال، من قرية من قرى الموصل تعرف بالخالدية. شاعرا سيف الدولة، كانا كفرسي رهان في قوة الذكاء، وسرعة النظم وجودته، يتشاركان في القصيدة الواحدة. ومحمد هو الأكبر، قدم دمشق في صحبة سيف الدولة بن حمدان. وهما من خواص شعرائه، اشتركا في شيء كثير، وكان سري الرفاء يهجوهما ويهجوانه. ولمحمد:

البَدُرُ مُنْتَقِبٌ بِغَدِيمٍ أَبُدِيض كَتَدُنَّهُ سِ الحَسْدَنَاءِ فِي الجِسْدِرَآةِ ولسعيد:

هُ وَ فَي هِ بَ يُنَ كَفَّ رٍ وَتَ بَرُّجِ إِذْ كَمُلَ تُ مَاسِ نُهَا وَلَمْ تَتَ زَقَّجِ

> أَمَا تَرَى الغَيْمَ يَا مَنْ قَلْبُهُ قَاسِي قَطَرٌ كَدَمْعِي وَبَرْقٌ مِثْل نَارِ أَسَى ونظم فيها أبو إسحاق الصابي:

كَأَنَّهُ أَنَها مِقْيَاسًا بِمِقْيَساسِ فِي الْقَلْبِ مِنِّي وَرِيحٌ مِثْل أَنْفَاسِي

أَرَى الشَّـاعِرَيْنِ الخَالِـدَيَّيْنِ سَـيَّرَا هُمَا لاجْتِهَاع الفَضْل رُوحٌ مُؤَلِّفٌ

قَصَائِدَ يَفْنى السَّدَّهُرُ وَهِ يَ تَخْلُدُ وَمَعْنَاهُمَا مِنْ حَيْثُ مَا شِنْتَ مُفْرَدُ

«كانا شاعرين أديبين حافظين على البديهة. وكانا مع ذلك إذا استحسنا شيئًا غصباه صاحبه حيًّا كان أو ميتًا، لا عجزًا منها عن قول الشعر، ولكن كذا كانت طباعها. وقد عمل أبو عثمان شعره وشعر أخيه قبل موته، وأحسب غلامًا يُعرف برشاء عمله أيضًا نحو ألف ورقة». ابن النديم: الفهرست، ص٧٠ ٢ - ٨٠٠. توفيا قبل سنة سبع وسبعين وثلاثهائة. من مصنفاتها كتاب «أخبار المهوسل» و «أخبار أبي تمام» و «المختار من شعر بشار» وغير ذلك في الأدب والتاريخ والأخبار. الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص٣٨٦-٣٨٧. وقد جاءت الأبيات السابق ذكرُها بألفاظ غتلفة، كما بين محقق «السر» في الحاشية.

القيرواني⁽¹⁾ من أهل أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، واختار منه ما استجاده، وكتب شرحًا على مختاره سهاه: «الرائق بأزهار الحدائق»، وهو الذي نشره العلامة محمد بدرالدين العلوي من جامعة عليكرة بالهند⁽¹⁾، ثم ها هي ذي إفريقية اليوم تختص بالقطعة الوحيدة من ديوان بشار، وهي التي بخزانتي، وها أنا ذا الآن بصدد إبرازها لعصابة الأدب⁽¹⁾.

أعلام شعر بشار:

أعلام الناس الواردة في شعر بشار ثلاثة أقسام:

قسم هو أعلام حقيقية معروفة، مثل أعلام الممدوحين من الخلفاء والوزراء ومن شملهم حوادثهم من قواد وثوار، وكذلك أعلام معاصريه ممن هاجاه أو عرض به أو نحو ذلك، وأعلام حبائبه المعروفات عبدة وخاتم الملك.

⁽۱) هو أبو الطاهر إسهاعيل بن أحمد بن زيادة الله التَّجيبي، ويُعرف بالبرقي، من أهل القيروان، سكن المهدية. أخذ عن أبي إسحاق الحصري، وسمع من أبي القاسم سعيد بن أبي مخلد الأودي العثماني وأبي القاسم عهار محمد الإسكندراني، وأبي الحسن علي بن حُبيش الشيباني. وروى عن أبي يعقوب النَّجِيرَمي «أدب الكاتب» لابن قتيبة. كان التجيبي عاليًا بالأدب مستبحرًا فيه، شاعرًا مجودًا، وكان من أهل التصنيف والتأليف، مع تحقيق وضبط. دخل الأندلس بعد الأربعائة، ثم صار إلى مصر التي كان بها سنة خس عشرة وأربعهائة. روى ديوان المتنبي. ويبدو أنه كان معاصرًا لابن رشيق القيرواني وأبي العلاء المعري. ويستشف من شرحه على اختياراته من شعر بشار أنه ألفه بعد سنة ٢٧٤، ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته. انظر في ذلك مقدمة العلامة عبدالعزيز الميمني لكتاب المختار من شعر بشار (اختيار الخالدين) وشرحه لأبي الطاهر إسهاعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو تصوير عن نشرة مطبعة الاعتهاد)، ص: ط-ن.

⁽٢) وقد وهم العلوي أن اختيار التُّجيبي الذي بنى عليه كتابه المذكور هو عينُه «المختار من شعر بشار» للخالدين. وسيأق تعليقُ المصنف على ذلك بعد قليل عند الكلام على ديوان بشار.

⁽٣) يشير المصنف إلى تحقيقه ديوان بشار، وقد نشر في تونس ومصر.

القسم الثاني: أعلام شعرية تضمنها النسيب في بعض قصائده، فمنها ما قد يكون له مسمّى في نفس الأمر، ومنها ما ليس كذلك.

القسم الثالث: أعلامٌ مشكوك في أن لها مسميات أو لا، مثل أسهاء رجال يذكرهم في شعره من مساعدين وعذال ونحوهم، والظاهر أنه أراد التعمية في أسهائهم، لأنهم من أهل مجالس سره. ومن هؤلاء مَنْ سهاه بأبي مجلز في قوله:

بَعَثْ تُ إِلَيْهً الْبَهِ الْبَاعِلِ وَأَيُّ فَتَى إِنْ أَصَابَ اعْتَ زَمْ

فقال رجل لبشار: «مَنْ أبو مجلز يا أبا معاذ؟ فقال له: وما حاجتُك إليه! ألك عليه دَيْنٌ أو تطالبه بطائلة؟ هو رجلٌ يتردّد بيني وبين معارفي في رسائل.»(١)

وأنشد بشار يومًا: «غَنِّنِي للغَريضِ يَابْنَ قُنانِ»، فقال له بعضُ الحاضرين: «لسنا نعرفه (أي ابن قنان) من مغنِّي البصرة! فقال: وما عليكم منه! ألكم قِبلَه دَيْنٌ فتطالبوه به، أو ثَأْرٌ تُريدون أن تدركوه، أو كفَلْتُ لكم به فإذا غاب طالبتموني بإحضاره؟ قالوا: ليس بيننا وبينه شيءٌ من هذا، وإنها أردنا أن نعرفه، فقال: هو رجلٌ يغنِّي لِي ولا يخرج من بيتي، فقالوا: إلى متى؟ قال: مذيومَ وُلِد إلى يوم يموت.»(١)

ومن الأعلام المرادُ بها التعمية أسهاءٌ وكنى لبعض حبائبه، يُعَمِّي بها المقصود، وقد ذكر ذلك في قوله:

⁽۱) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٦٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٣/١، ص١٦٠ (نشرة الحسين). البيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا جمعها محقق الديوان من عدة مصادر وذكر أنها قيلت في مدح عمر بن العلاء وترجم له عند شرح البيت السابع عشر من القصيدة. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٧٨ (الملحقات). وفيه كما في الأغاني «دسست» بدل «بعثت».

⁽٢) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٦٣ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٦٦٠ (نشرة الحسن).

يَتَغَنَّى إِذَا خَلَا بِاسْمِكِ الحَقِّ وَيَكْنِيكِ فِي العِدَى «أُمَّ وَهُبِ» (١) وهذه سنةٌ غرامية سلكها كثيرٌ من الشعراء المحبين.

ديوان بشار:

إن طرائقَ الرواة في جمع الدواوين مختلفة: فمنهم من يبعثه ولعُه بالشاعر أو بانتقاده إلى مصاحبته في حياته ورواية شعره عنه، فيجمع كلَّ ما يصدرُ عنه من الشعر. وهذه الطريقة أَدْعَى وأثبتُ للصحة، وهي التي نشاهدها كثيرًا في دواوين الشعر المكللة طوالعها بسلسلة رواتها. وبمثل هذه الطريقة جُمع شعر كثير من الشعراء الذين لا يكتبون، مثل العجّاج وجرير وذي الرمة، وبها أيضًا جمع ديوان أبي الطيب المتنبي بها رواه ابن جني والصاحب بن عباد والحاتمي والثعالبي وخلق كثير.

ومنهم من يجمع الديوان من أوراق الشاعر وتقييداته، وهذه طريقة يختلف حالها في استقصاء الجمع على حسب اختلاف أحوال شعرائها في الاهتهام بتقييد آثارهم الشعرية بالانتخاب في التقييد أو بالتعميم، وتفاوتهم في حسن الضبط وانتظامه ووجود أعوان لهم على الكتابة. وبمثل هذه الطريقة جُمعت دواوين المتأخرين، وبمثلها جُمع ديوان المعرِّي المسمى بسِقْط الزَّنْد ولزومياته. وقد كان شعر المتنبي مجموعاً عنده، فلها قتلته الأعراب تلاشت أوراقه في جملة ما في رحاله، وقد رام ابنه التقاطها من مصرعه بعد أيام من قتله، فكانت محاولته هذه سببًا في اعتداء أبيه عليه في موضع مصرع أبيه، على أن الواحدي في آخر شرحه لشعر المتنبي قال: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانه الذي جمعه بنفسه.»(٢)

⁽۱) ديوان بشار بن برد، ج١/١، ص٢٩١. والبيت من قصيدة من بحر الخفيف قالها بشار في إحدى محبوباته كناها بأم وهب.

⁽٢) سيأتي التعليق على هذا الكلام بعد قليل.

ومنهم مَنْ تخطر له العناية بجمع شعر أحد الشعراء بعد انقراض عصر ذلك الشاعر، فيذهب يستخلص ما يجده من شعره من أفواه الرواة وأوراق التقاييد والمختارات، ومن كتب اللغة وشواهد النحو والبلاغة. وبمثلها جُمعت دواوين شعراء الجاهلية وما قاربها من صدر الإسلام، مثل امرئ القيس وزهير والأعشى وحسّان والشَّهَاخ. وبمثلها جمع أبو تمام ديوان الحماسة، وأبو الفرج الأصفهاني فيها تضمنه كتاب الأغاني. وهذه الطريقة أبعد الطرق عن الاستيعاب، وعن المحافظة على ترتيب أبيات القصائد، وعن (1) تحقيق اتحاد الأبيات الكائنة من بحر واحد وقافية واحدة في أنها من قصيدة واحدة.

وطريقة جمع شعر بشار كانت مزيجًا من الطريقتين الأولى والثانية؛ فإن عناية الناس بشعر بشار في حياته كانت تغريهم على الاستكثار من حفظه وتقييده. وقد كان له رواةٌ يروون شعره كها أسلفته في المقدمة، وكان مع ذلك فقْدُ بصره مانعًا له من التقييد، فكان يعتمد على حافظته أو على مَنْ يكتب له، كها أن ما في طبعه من الانغهاس في اللهو والاستهتار بمحاسن النساء والشراب يصرفه عن شدة اليقظة لحفظِ أوراقه وقهاطيره. فلا ريب في أن ذلك كان سببًا قويًّا لتلاشي معظمها، ولكن المحقق أن كثيرًا منها كان محفوظًا في أوراق الناس ومحفوظاتهم. وقد حدثنا الرواة لأخباره أنه لمَّا قتل فُتِّشتْ أوراقه وتقاييده، ووُجد بها شعرٌ له، ووجد منها بيتان في هجو آل سليهان لم يعرفهها الناسُ في حياته (٢).

⁽١) في الأصل: على، والصحيح ما أثبتناه.

⁽۲) والبيتان هما:

دِينَ ارُ آلِ سُلَيْهَانٍ وَدِرْهَمُهُ مُ كَالبَ ابِلَيَّيْنِ حُفَّ إِبِالعَفَارِيتِ وِينَ ارُوتِ وَمَارُوتِ لاَ يُبْصَرَانِ وَلاَ يُرْجَى لِقَاؤُهُمَ اللَّهُ الللِّلْمُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلْمُ الللْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلِمُ الللْمُلِمُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللَّهُ الللْمُلِلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللْم

وإن عُقْبَى هذه الطريقة في الجمع باديةٌ على الموجود من ديوانه؛ فإنك ترى قصائده موعبة طويلة دالة على تمكن جامعها من وسائل جمعها. ونجد من جهة أخرى كثيرًا منها غير واضح الترتيب، ولا تام الأغراض، ولا جامعًا لكل ما يرويه الرواة من تلك القصائد؛ إذ نجد أبياتًا من قصائد منثورةً في كتب الأدب، وقد عرى عنها ديوانُ شعره، ونجد ما يرويه أئمة الأدب أنه من قصيدة واحدة تارة موزَّعًا بين قصيدتين، كما في القصيدة التي أولها: «طَرِبتَ إلى حوضَى وأنت طروب» في الورقة قصيدتين، فإن أبياتًا منها ذُكرت مفردةً في آخر الورقة ٢٨.

وقد اتفق الرواة على أن لبشار ديوانًا عظيمًا، وأنه أكثرُ الشعراء شعرًا، قال الحصري في زهر الآداب: «قال بشار: أنا أشعر الناس؛ لأن لي اثنيْ عشر ألف قصيدة، فلو اختيرَ من كل قصيدة بيتٌ لاستُنْدر، ومَنْ نَدرت له اثنا عشر ألف بيتٍ فهو أشعر الناس.»(۱) وقد كان شعرُ بشار مجتمعًا عقب موت بشار، ففي الموشح للمرزباني عن عمر بن شَبَّة (۲) أنه قرأ شعر بشار على محمد بن بشار بن برد (۳).

ومع شهرة بشار ورغبة الناس في شعره في كل عصر، فقد كان ديوانُه عزيزَ الوجود يُنزَّل منزلة المفقود، ويوصف بأنه مفقود منذ العصور القديمة. فقد قال عنه ابن النديم في الفهرست: «ولم يجتمع شعره لأحد، ولا احتوى عليه ديوان. فقد رأيتُ منه نحو ألف ورقة منقطع، وقد اختار شعره جماعة»(٤).

لكنا نجزم بأن ديوانه، وإن كان عزيزَ الوجود، لم يكن مفقودًا، فقد ذكر أبو هلال العسكري في ديوان المعاني أن محمد بن حبيب -وهو من أهل القرن الثالث-

⁽۱) انظر ص ۱۳ جزء ۳ طرة العقد الفريد. - المصنف. الحُصري القيرواني: زهر الآداب، ج١، ص٣٨١–٣٨٢.

⁽٢) المرزباني: الموشح، ص٣٣١.

⁽٣) انظر ص ٢٩٢ ترجمة عباس بن الأحنف. - المصنف. المرزباني: الموشح، ص٣٣١.

⁽٤) انظر ص ٢٢٧. - المصنف. ابن النديم: الفهرست، ص١٩٥.

له روايةٌ في شعر بشار (١). وذكر الشهاب الخفاجي -وهو من أهل القرن الحادي عشر - في شرحه على لفظ المشورة - أنه نقل أبيات بشار في المشورة من ديوانه، إذ قال ما نصُّه بعد أن ذكر قولَه:

إِذَا بَلَـغَ الـرَّأْيُ المَشـورَةَ فَاسْـتَعِنْ بِـرَأْيِ لَبِيـبٍ أَوْ نَصِـيحَةِ حَـازِمِ «هذا بيتٌ من نتفة له، كما طالعتُه في ديوانه وهي برمتها....إلخ»(٢).

وقال بعضُ المطلعين من علماء العصر (٣): «إن ديوان بشار لا يُعرف أنَّ أحدًا ذكره بعد القرن السابع للهجرة». وقال الأستاذ زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية: «وليس منها (أي قصائد بشار) الآن إلا نتفٌ متفرقة في كتب الأدب، وليس لبشار ديوانُ شعر مجموع» (٤).

⁽۱) انظر [العسكري، أبو هلال: ديوان المعاني، نشرة عن نسخة الشيخين محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣هـ)]، ص ٥٦ جزء ٢. - المصنف. العسكري، : ديوان المعانى، نشرة بسج، ص ٤٠٥.

⁽٢) الخفاجي، قاضي القضاة أحمد شهاب الدين: شرح درة الغواص في أوهام الخواص للحريري (٢) وتسطنطينية: مطبعة الجوائب، ط١، ١٢٩٩هـ)، ص ٤٣.

⁽٣) هو العلامة الأستاذ كرنكو -الملقب بسالم الكرنكوي المستشرق الشهير ببلاد الإنجليز - في مكتوب كتبه إليَّ في هذا الغرض. - المصنف. وهو فريدرش كرنكوف Friedrich Krenkow، ولي عام ١٨٩٢م انتقل المملام في مدينة شنبرج بشهالي ألمانيا. تعلم عدة لغات من بينها الفارسية. وفي عام ١٨٩٢م انتقل إلى برلين حيث التقى المستشرق ساخاو، وبعد سنوات ارتحل إلى بريطانيا وتجنس بجنسيتها، وهناك أنشأ مصنعًا للملابس في مدينة ليستر، واتصل بالمستشرق سير تشارلز ليل الذي حثه على تعلم العربية والفارسية. حقق كرنكو عددًا من المخطوطات، لا سيها بعد اتصاله بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند. اعتنق الإسلام، واختار لنفسه اسم محمد سالم، وأصبح يُعرف بسالم الكَرَنْكُوي. وقد انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق. من أشهر الأعمال التي بسالم الكَرَنْكُوي. وقد انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق. من أشهر الأعمال التي عمرو الشيباني، وكتاب المجتنى من المجتبى لابن دريد، وكتاب التيجان في تواريخ ملوك حمير، ومعجم الشعراء للمرزباني. وكانت بينه وبين المصنف مراسلات علمية. (انظر مثلاً ديوان بشار ومعجم الشعراء للمرزباني. وكانت بينه وبين المصنف مراسلات علمية. (انظر مثلاً ديوان بشار ابن برد، ج٢/٤، ص٥٥-٥١). توُقيً سنة ١٩٥٣م.

⁽٤) زيدان، جَرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، طبعة جديد راجعها وعلق عليها شوقي ضيف (القاهرة: دار الهلال، بدون تاريخ)، ج٢، ص٥٦.

وإن أكبر دليل على عزة وجود ديوانه هو قلة المطلعين على عينه، وذلك سبب ما نراه في كتب المحاضرات والمختارات والمعاني والبديع من قلة التعرض لأبيات بشار، وندرة الزيادة على بيت مفرد أو بيتين، مع التكثر من إنشاد أشعار الشعراء، ومع التنافس في الظفر بشيء من شعر بشار في الأغراض المختلفة، ومع ما لبشار من الشعر في كل غرض.

وإن أكثر دواوين الأدب جمعًا لشعر بشار هو كتاب الأغاني، فإنه جمع له في الأجزاء الثالث والخامس والسادس والسابع والثالث عشر ما يبلغ ستهائة بيت. وكذلك كتاب المختار من مختار شعر بشار للخالديين الذي انتقاه وشرحه أبو الطاهر إسهاعيل بن أحمد التجيبي القيرواني من أهل القرن الخامس في منتصفه. وقد كان كتابُه مجهولاً، فنشره الشيخ السيد محمد بدر الدين العلوي من أهل عليكرة بالهند، فإنه جمع من مختار شعر بشار نحو ثلاثهائة وثلاثين بيتًا. وقد لاحظت أن ديوانه كان أروج في بيت مفرد أو بيتين منه، ثم ترى ذلك أخذ يقِلُ من كتبهم بمقدار تزايد العصور (۱)، وتراه بين أهل المشرق أشيع منه في بلاد المغرب.

وإن تلاشي ديوانه أو عزة وجوده لِيًا يدعو إلى العجب، وكيف أضاعه المولَعون بأفانين الأدب مع تنافسهم في تحلية مختاراتهم ومحاضراتهم بمختارات منه؟

ولقد يتطلب المتفكر في هذا سببًا لتلاشى الديوان من أيدي أهل الأدب، فيخال أن ما رُمي به من الزندقة هو الذي صرف الناسَ عن الاهتهام بشعره. وهذا خيال باطل؛ إذ لم ينصرف الناس عن رواية شعره والعناية به في أقوى العصور نفورًا من الزندقة، وهو عصر المهدي العباسي وما يليه كها تقدم، على أنهم لم ينصرفوا عن العناية بشعر أبي نواس والأخطل وصالح بن عبدالقدوس.

⁽١) لعل الأولى أن يقال: تقادم أو توالي العصور.

ورُبَّها تخيل متخيِّلُ أن ما لصق ببشار من وشاياتٍ عند أهل الدولة في خلافة المهدي هو الذي أحجم بالناسِ عن إظهار العناية بشعره. وهذا التخيل مثل التخيل السابق؛ لأنا نرى أشدَّ العصور في العناية بشعره هو ذلك العصر بعينه. على أنهم لم يُحجموا عن رواية شعر أبي عطاء السندي في الدولة العباسية، وهو من شيعة بني أمية، ولا عن شعر السيد الحميري وهو من شيعة العلويين، ولا عن شعر الفرزدق في الدولة الأموية وهو من شيعة العلويين.

أما أنا فأعلل تلاشي ديوان بشار بسبب أنه أولُ المُولَّدين الذين كانوا على طريقة العرب المتقدمين في العناية بفصاحة الكلام وحسن التعبير عن المعاني بأسلوب عربي، حسبها قدمته في ذكر حديثه مع أبي عمرو بن العلاء (۱) وخلف الأحمر في قصيدته التي طالعها: «بكّراً صاحبيّ قبل الهجير». فزها شعره، وتناقلته الرواة وأعجبوا به أيام كان الذوق العربي لم يزل ماؤه يترقرق في النفوس، وأيام كان القرب من أساليب العرب موضع إعجاب المتأدبين. وقد وجد فيه كلَّ ذي نزعة من الشعر رغبته وطلبته: فمِنْ علماء البلاغة وأئمة المعاني وأساطين المفسرين، إلى الشعراء وأهل المجون والخلاعة والدعارة. وذلك ما لم يدانِه فيه أحدٌ من الشعراء عدا الحسن بن هانئ أبا نواس الحكمي. فلذلك وجدوا في شعر بشار غُنية عمن سبقه، فعكف الناسُ عليه، وصرفوا كلَّ همهم إليه.

فلما ضعفت الملكة العربية في أذواق المتأدبين في أواخر الدولة العباسية، وأولع الأدباء بالمحسنات اللفظية واللطائف المعنوية، ثقل عليهم الشعر الفحل والمذهب الجُزْل، فأنساهم إياه ولعُهم بالمذهب الأدبي الجديد، كما أنساهم شعرَ مثل طرَفَة وزُهير ولَبيد. فتوزع الشعراء معانيَ بشارٍ بالسرقة والتصرف، وصوغه في

⁽١) في الأصل «خلف بن أبي عمرو بن العلاء»، والصواب ما أثبتناه، وقد تقدم ذكرُ هذه القصة وتوثيقها.

قوالب لفظية تناسب أذواقَ عصورهم، وأقبل الناسُ على شعر أبي تمام والبحتري زماناً. وقد ذكروا أن أبا الطيب كان يحفظ ديواني أبي تمام والبحتري ويجحدهما (١).

على أن ظهور ديوان أبي الطيب المتنبي وإقبال أهل الأدب عليه من نواح كثيرة قد كانت له يد قوية في التعفية على دواوين الشعراء الذين قبله، مثل بشار وابن الرومي ومهيار وأبي العتاهية وأبي تمام وغيرهم من المكثرين. وقد قال الواحدي في ديباجة شرحه لديوان أبي الطيب: «وإن الناس منذ عصر قديم قد ولوا جميع الأشعار صفحة الإعراض، مقتصرين على شعر أبي الطيب المتنبي، نائين عما يروى لسواه، وإن فاته وجاوز في الإحسان مداه.» (٢) وقال في خاتمة الشرح: «إن ما دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب هو اجتماع أهل العصر قاطبة على هذا الديوان، وشغفهم بحفظه وروايته، وانقطاعهم عن جميع أشعار العرب جاهليًّا وإسلاميًّا إلى هذا الشعر، واقتصارهم عليه في تمثلهم، ومحاضراتهم، وخطبهم، ومقاماتهم، حتى كأن الأشعار كلها فُقدت.» (٣)

⁽۱) ذكر الأصفهاني نقلاً عن أبي الطيب اللغوي الحلبي (المتوفّى سنة ٣٥١ من الهجرة) أنه "قيل للمتنبي: معنى بيتك هذا أخذته من قول الطائي. فأجاب المتنبي: الشعر جادة، وربا وقع حافرٌ على حافر. وكان المتنبي يحفظ ديواني الطائيين [أبي تمام والبحتري]، ويستصحبها في أسفاره، ويجحدهما. فلها قُتل تُوُزِّعتْ دفاترُه، فوقع ديوان البحتري إلى بعض من درس عليَّ وذكر أنه رأى خطَّ المتنبي وتصحيحه فيه.» الأصفهاني، أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن: الواضح في مشكلات شعر المتنبي ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه، تحقيق الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٠٥٠/ ١٠٠٩)، ص١٠.

⁽٢) ديتريصي، فريديخ: ديوان أبي الطيب المتنبي وفي اثناء متنه شرح الإمام العلامة الواحدي (برلين: مطبعة ميتلر، ١٨٦١)، ص٣.

⁽٣) لم أجد هذه العبارة في نشرة برلين التي تهيأ لي الاطلاع عليها، والتي تنتهي بقول الواحدي في شرح بيت المتنبى:

حَيِيِّ مِ نَ إِلَهِ عِي أَنْ يَرِزانِي وَقَدْ فَارَقْ تُ دَارَكَ وَاصْ طَفَاكَا «والمعنى ما قاله (يقصد ابن جني)، فالرواية الصحيحة بفتح الطا.» ولعل المصنف اعتمد في هذا النقل على نسخ غير التي بين يدي. وهذا البيت هو الأخير من قصيدة هي آخر شعر قاله المتنبي =

وهذا السبب هو الذي لأجله أعرض معظمُ المتأدبين عن شعر شعراء الجاهلية، ولولا الحاجة إليه من ناحية الاحتجاج للغة العربية والنحو والبلاغة لمني شعر الجاهلية بمثل ما مُني به شعر بشار من الإعراض عنه والزهادة فيه. فتلاشي شعر بشار قد توارد عليه من هذه العلة سببان للتلاشي هما: زهد المتأدبين وهو مفضٍ إلى التلاشي غير مقصود به، وكثرةُ السارقين وهو نشأ عن قلة تداوله بين الناس.

والسرقة مما يتعمد معها الإتلاف، فإن السرقة تُحدث ضراوةً في نفس صاحبها بتعمد إخفاء سرقته بكل وسيلة، فإذا علم قلة أصول ما أخذ منه سرقاتِه عمد إلى اضمحلالها، فقد يصادف أن يضمحل كله بمصادفة آخر نسخة منه، وقد تنجو نسخةٌ ضئيلة أو أوراقٌ قليلة.

ذكر أبو الفرج الأصفهاني في ترجمة سَلْم الخاسر أنه أنشد الرشيدَ قصيدتَه التي أولها: «حضر الرحيلُ وشُدّتْ الأحداجُ»، فلما انتهى إلى قوله:

نَزَلَتْ نُجُومُ اللَّيْلِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ كَوْكَبُّ وَهَّاجُ

قال جعفر بن يحيى البرمكي -وكان يكره سَلْمًا-: «أمن قلةٍ حتى تمدح أمير المؤمنين بشعر قيل في غيره؟ هذا البيت لبشار في فلان التميمي، فقال الرشيد: ما تقول يا سلم؟ فقال: صدق يا سيدي، وهل أنا إلا جزءٌ من محاسن بشار، وهل أنْطِق إلا بفضل منطقه! وحياتك يا سيدي إني لأروِي له تسعة آلاف بيت ما يعرف أحدٌ غيري منها شيئًا، فضحك الرشيد وقال: ما أحسن الصدق!» (١)

يمدح أبا شجاع عضد الدولة ويودعه في أول شعبان سنة ٣٥٤هـ (وهي السنة التي فيها قتل)،
 وطالعها: «فِدًا لَكَ مَنْ يُقَصِّرُ عَنْ مَدَاكَا». البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص١٢٢ – ١٣٤.
 كتاب الأغاني، ج١٩، ص٢٨٦ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج٧/ ١٩، ص١٩٩ (نشرة الحسين).

وذكر أبو الطاهر التجيبي في شرح مختار المختار (١) أن سلمًا وأبا نواس وداود ابن رزين وغيرهم كانوا يصبون على قوالب معاني بشار، وربها نبه بعضُهم على بعض في الأخذ منه واتباع طريقته، قال أبو نواس في داود بن رزين:

إِذَا أَنْشَ لَهُ مِنْ شِعْرِهِ الجَعْمِ إِذَا مَا شَاءً أَشْعَارُ لَا مَا شَاءً أَشْعَارُ لَا مَا شَاءً أَشْعَارُ وَمَا مِنْهَا لَا هَا أَشْعَارُ وَمَا مِنْهَا لَا هَا أَلْهُ هَا لَا هَا أَلْا هَا لَا اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ

وذكر يوسف البديعي في كتاب «الصبح المنبي» عن علي الجرجاني أن البحتري أحرق خمسائة ديوان للشعراء حسدًا لئلا تشتهر أشعارُهم (٣). وغيرُ بعيدٍ عندي أن يكون ديوانُ بشار في جملة ما أحرق البحتري؛ لأن شعر البحتري يشبه لهجة شعر بشار في طريقة انسجامه وفصاحته.

وقد عز ديوان بشار في أنحاء العالم فيها علمنا وعلمه النقابون عن المآثر الأدبية العربية من علماء الشرق والغرب، فلا يُلفَى من شعره إلا قصائدُ قليلة

⁽۱) انظر صفحة ٤٧. – المصنف. انظر: التُّجيبي البرقي، أبو الطاهر إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله: المختار من شعر بشار (اختيار الخالديين) وشرحه، اعتنى به السيد محمد بدر الدين العلوي (القاهرة: مطبعة الاعتماد لصاحبها محمود الخضري، ١٣٥٣هـ)، ص٤٧-٨٨.

⁽٢) ديوان أبي نواس، ص٣٨٨.

⁽٣) ونص كلام الجرجاني: "وأظنك قد سمعت أو انتهى إليك أن البحتري أسقط خسائة شاعر في عصره، فما يؤمنني من وقوع بعض أشعارهم إلى غيري؟" الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٤٠. ومن هنا أرى من المناسب جلب كلام البديعي الذي بناه على كلام الجرجاني لما فيه من دلالة: "وذكر القاضي أبو الحسن علي بن عبدالعزيز أن البحتري على ما بلغه أحرق خس مئة ديوان للشعراء في أيامه حسدًا لهم لئلا تشتهر أشعارهم، وتُنشر محاسنهم وأخبارهم، فمن أين لهؤلاء المتعصبين للمتنبي أنه سبق جماعتهم في مضهاره، ولم يقتبس من بعضها محاسن أشعاره؟ وهل للذين يتدينون بنصرته بصائر بحسن المأخذ، ولطف المتناول، وجودة السرقة، ووجوه النقل، وإخفاء طرق السلب، وتغميض مواضع القلب، وتغيير الصنعة والترتيب، وإبدال البعيد بالقريب، وإتعاب الحاطر في التثقيف والتهذيب، حتى يدَّعوا علمَ الغيب في تنزيهه عن السرقات التي لا تَخفى صورُها على ناقد، وتبرئته عن المعايب التي يشهد عليه بها ألفُ شاهد؟" البديعي: الصبح المنبي، ص ١٨٥٠.

مبتورة منثورة في مجاميع الأدب، أو مقاطيع، أو مفردات. وأكثرها هو ما في الأغاني للأصفهاني: في الأجزاء الثالث والخامس والسابع والثالث عشر، وبعضها في أمالي الشريف المرتضى الموسوي. وما عدا ذلك فهو أوزاعٌ في كتب الأدب، ولم يزل المتأدبون عالة عليها وهم المتعطشون إلى ما يشفي الغلة ويملأ العين زائدًا على جمع القلة، ولذلك لقبوا ديوان بشار بحلقة الأدب المفقودة.

وقد انتدب الأديب الفاضل الورّاق السيد أحمد حسنين القرني المصري حساحب المكتبة العربية بالقاهرة - إلى التقاط ما هو متناثر من شعر بشار، وضمه في كتيّب في زهاء مائة صفحة، سهاه: «بشار بن برد: شعره وأخباره». ورتب ما انتهى إليه جمعه على حروف المعجم، وحلّى طوالعَه بالرمز إلى الأغراض التي قيلت فيها أشعاره بيانًا لطيفًا، اعتهاده في جمعه على ما هو في الجزئين الثالث والثالث عشر من كتاب الأغاني، على أنه لم يبين مستنداته فيها جمعه، وطبع الكتاب بمطبعة الشباب بمصر سنة ١٣٤٣هـ.

ثم قفاه الأديب الأستاذ حسين منصور المصري بتأليف سهاه «بشار بن برد بين الجد والمجون»، بسط فيه أخبار بشار ونوادرَه، ورصَّعها بها قاله في مناسباتها من الشعر، وما قاله معاصروه في مساجلاته أو هجائه، فجاء جامعًا لمعظم ما هو منشور من شعر بشار في أوراق الأدب. ولم يبين مستنداتِه في منقولاته، وكان حقًا عليه أن يبين مراجعه. وطبع بالمطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٤٨ بدون فهارس. ثم هو خلَّط تخليطًا كثيرًا في ضم بعض الأبيات إلى غيرها، اغترارًا بكونها من بحر واحد وقافية واحدة، وربها اعتمد على مجرد كونها من قافية واحدة فقط. على أن معاني بعضها كثيرًا ما تجدها تبرأ من معاني ما ضُم إليه، وما كان ينبغي له الاجتراء على هذا الصنيع بدون سند.

وهذا مثلُ تخليطه الأبياتِ التي على قافية الراء المضمومة من بحر الطويل في صفحة ٣٩ وصفحة ٤٠، وضمه بيتًا على قافية النون المكسورة إلى أبيات من قافية النون المضمومة على ما بين غرضيهما من منافاة واضحة في صفحة ٣٨، وأبيات على

القاف المكسورة إلى أبيات على القاف المضمومة في صفحة ٢١٥. وربها تجاوز إلى خلط أبيات من بحور مختلفة، كها خلط في صفحة ٢٥٢ قوله:

وَالآنَ أَقْصَ رَعَ نُ سُمَيَّةَ بَاطِلِي وَأَشَارَ بِالوَجَلَى عَلَيَّ مُشِيرُ (۱) وَالآنَ أَقْصَ رَعَ نُ سُمَيَّةً بَاطِلِي وَأَشَارَ بِالوَجَلَى عَلَيَّ مُشِيرُ (۱) وهو من بحر الكامل بأبيات هي من بحر الطويل أولها:

وَمُرْتَجَّةِ الأَرْدَافِ مَهْضُومَةِ الْحَشَا تَحُورُ بِسِحْرِ عَيْنُهَا وَتَدُورُ (٢)

فَ الآنَ أُقْص رُ عَنْ شَرِيمَةِ بَاطِلِ وَأَشَ الرَبِ الوَجَلَى إِلَى مُشِ سِيرً ثم علق عليه بقوله: «ورواه في نسخة الأغاني: فَالآنَ أَقْصَرَ عَنْ سُمَيَّةَ بَاطِلِي، وكذلك تناقلته كتب الأدب. والصواب ما في الديوان، والآخر تحريف لا محالة إذ لا ذكر لسمية في شعر بشار. والوَجَلى مصدرٌ صاغه على وزن فَعَلى وفيه ما مر في قوله: الغزَلى، فانظره في البيت ٣ من ورقة... وهو مشتق من الوَجَل، أراد به التقوى، أي نصحني ناصحٌ بالخوف من الله، أو أراد أنه لما أقصر عن الشتيمة لمزه من يلمزه». ديوان بشار بن برد، ج٢/٣، ص٢٦٦ (الحاشية رقم ١). والبيت من قصيدة من بحر الكامل، وهي تشتمل على أربعة وخسين بيتًا قالها بشار في هجاء حماد عجرد وأنصاره وفي الفخر بنفسه. أما ما أشار إليه المصنف من بيان لوجه اشتقاق لفظة «الوجلي»، فقد جاء في تعليقه على البيت الآتي (وهو من قصيدة همزية في اثنين وثلاثين بيتًا من بحر الوافر قالها بشار في أبي سلمة ابن قيس المكي):

على الغَزَلَى مسلام الله مِنْ قِلْ وَنَ سَلَام الله مِنْ الله وَزَلاً بالتحريك، إذا مزح مع النساء حبًا لهن وذكر محاسنهن. ولعله مشتق من الغزَل؛ لأن المحب إذا تحبب إلى النساء فهو كمن يغزل غزلاً لينسج به. ونظيره قولهم: يفتل منه في الذروة والغارب. وبشار صاغه بوزن الفعلى، وهو غير معدود في المصادر على وزن فعلى. وقد ذكر سيبويه في كتابه باب المصادر التي في آخرها حرف تأنيث فلم يذكر فيه فعلى، وإنها ذكروا جَمَزى وبشكى ومرطى، أنواع من سير الإبل... «ديوان بشار بن برد، ج / / ١، ص ١٣٠٠ (الحاشية رقم ١).

(٢) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات من بحر الطويل، أنشدها الحصري القيرواني: زهر الآداب، ج١، ص ٣٨١؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص ٩٢.

⁽۱) كذا في رواية أبي الفرج الأصفهاني، وقد أورده في سياق ذكر أبيات قيل إن الأخفش طعن فيها على بشار. كتاب الأغاني، ج٣، ص٢٠٩ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٢٩١. وقد نبه المصنف إلى عدم صحة هذه الرواية للبيت، وأورد البيت على النحو الآتي:

وكما خلط في صفحة ٢٥٣ قوله:

وَإِذَا قُلْتُ مُ الْجُودِي لَنَا خَرَجَتْ بِالصَّمْتِ عَنْ لاَ وَنَعَمْ (١) وهو من بحر الرمل بأبيات من بحر المتقارب أولها:

وَبَيْضَاءَ يَضْحَكُ مَاءُ الشَّبَا بِ فِي وَجْهِهَا لَكَ إِذْ تَبْتَسِمْ (٢) وَبَيْضَاءَ يَضْحَدُ ٧٣ بيتًا من البسيط وهو قوله:

أَنَا الْمُرَعَّثُ لِاَ أَخْفَى عَلَى أَحَدٍ ذَرَّتْ بِيَ الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي (٣) لِلْمَاتِ من بحر الكامل أولها:

إِنْ أُمْسِ مُنْقَبِضَ اليَدَيْنِ عَنِ النَّدَى وَعِن العَدُوِّ مُحَيَّسَ الشَّيْطَانِ (1)

(۱) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٥١ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص١٥٧ (نشرة الحسين)؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤، ص١٨٧ -١٨٨.

⁽۲) البيت من قصيدة من ثلاثين بيتًا من بحر المتقارب، قالها بشار في مدح عُمر بن العلاء الذي ولاه المنصور على طبرستان سنة ٢٦، وكان ذا رأي وحكمة. ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص١٩٨٥ – ١٨٨؛ الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج٣، ص١٦٤ (نشرة القاهرة)؛ الأغاني، ج١/٣، ص٥٦٠؛ (نشرة الحسين) (أورد منها سبعة أبيات فقط دون البيت المذكور)؛ التجيبي: المختار من شعر بشار، ص٧٧-٧٨ (أورد منها ثلاثة عشر بيتًا فقط بها في ذلك البيت محل البحث)؛ الحصري القيرواني: زهر الآداب، ج١، ص٨٣٨ (أنشد منها خمسة أبيات فقط). وقد جاءت في البيت عبارة «أو يبتسم» بدل «إذ تبتسم» في شرح التجيبي. المختار من شعر بشار، ص٧٧.

⁽٣) الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٧٠؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/ ٤ (الملحقات)، ص٢٣٦.

⁽٤) البيت من مقطوعة من سبعة أبيات هناك اختلاف في رواية قالها بشار مغضبًا استقلالاً لما وصله به سليمان بن هشام بن عبدالملك لمدح بشار إياه. وقد روي بألفاظ مختلفة (وما هنا هو رواية الأصفهاني، وقد جاء في الديوان لفظ «الغني» بدل «الندى»، كما جاء في أمالي المرتضى «منْشَنِج المين بدل «مُنْقَبِضَ اليَدَيْنِ»، وهذا الأخير أفصح، كما قرر المصنف). كتاب الأغاني، ج٣، ص١٨٨ (نشرة الحسين)؛ الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٨٨؛ ديوان بشار بن برد، ج٢/٤ (الملحقات)، ص٢٢٥.

وهو مع ذلك قد استوعب ما يتعلق بحوادث بشار، وذكر شعرًا كثيرًا منه.

وفي أواخر عام ١٣٥٣ ظهر كتاب اسمه: «مختار المختار من شعر بشار»، اختاره الأديب أبو الطاهر إسهاعيل التجيبي القيرواني مما اختاره الأديبان الأخوان أبو بكر محمد وأبو عثمان سعيد الخالديان الموصليان، وشرح له لأبي الطاهر إسهاعيل التجيبي القيرواني. نشره وعلق عليه العلامة السيد محمد بدر الدين العلوي الهندي حملم العربية في جامعة عليكرة - بإعانة المستشرق الأستاذ كرونكو والعلامة الشيخ عبدالعزيز الميمني (۱)، وذلك في أواسط سنة ١٣٥٣، وقد طبع بمطبعة الاعتماد بمصر.

⁽١) هو عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، نسبة إلى بلدة راجكوت، وهي تقع في إقليم كاتهيا دار (التي تعرف الآن باسم سوراشترا على الساحل الغربي للهند). ولد سنة ٦٠٩٨/١٣٠٩، ونشأ في بيت عريق في التجارة. التحق عبدالعزيز الميمني بالكتاب، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، ثم استكمل دراسته العالية في «لكهنو» و «رامبور» و «دهلي»، والتقي بشيوخ وعلماء كثيرين، ونال الإجازة منهم. شغف الميمني بالعربية، فتعمق فيها، وعكف على الشعر العربي قراءة وحفظًا، حتى إنه حفظ ما يزيد على سبعين ألف بيت من الشعر القديم، وكان يحفظ ديوان المتنبي كاملا. بدأ حياته بالكلية الإسلامية ببيشاور، حيث درس العربية والفارسية، ثم انتقل منها إلى الكلية الشرقية بمدينة لاهور عاصمة إقليم البنجاب. ثم استقر بالجامعة الإسلامية في عليكرة، وظل يتدرج بها في المناصب العلمية حتى عين رئيسًا للأدب العربي بالجامعة، ومكث بها حتى أحيل إلى التقاعد. وعندما دعته جامعة كراتشي بباكستان ليتولى رئاسة القسم العربي بها لبَّى الدعوة، وأسندت إليه مناصب علمية أخرى، فتولى إدارة معهد الدراسات الإسلامية لمعارف باكستان، وظل يعمل في هذه الجامعة حتى وفاته. كان الميمني واسع الثقافة العربية، وأتاح له دأبه الشديد في مطالعة خزائن الهند أن يقف على النوادر منها، وأن يتحف المكتبة العربية بما تيسر له تحقيقه وطبعه منها. ولم تشف خزائن الكتب في الهند ظمأه العلمي، فاتجه إلى البلاد العربية وتركيا سنة ١٩٣٢/ ١٩٣٦ بحثًا عن المخطوطات، ووقف على نوادر كثيرة منها، فطاف بخزائن إستانبول وزار مكتباتها التي تضم أكبر مجموعة خطية من التراث العربي. وزار القاهرة وتوثقت صلته بعلمائها، واتصل بلجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان يرأسها الأديب الكبير أحمد أمين. كما زار سوريا، واستعانت به وزارة الثقافة بدمشق للاستفادة من خبرته في مجال المخطوطات. وكان المجمع العلمي العربي بدمشق قد اختاره عضوًا مراسلاً به في سنة ١٩٢٨/١٣٤٧ وهو في الأربعين من عمره تقديرًا لنبوغه المبكر، ومعرفته العميقة بالعربية وآدابها، وظل في المجمع

إلا أن ناشرَ الكتاب يظنه كتابَ المختار للخالديين، ويظن أن التجيبي شرح ذلك الكتاب. وليس الأمرُ كها ظن؛ فإن الكتاب الذي نشره هو مختار المختار، وهو ما اختاره إسهاعيل التجيبي من مختار الخالديين وشرحه، وضم إليه ما عثر عليه من شعره، حسبها يُفصح عن ذلك كلامُه في أواخر الشرح صفحة ٣٤١ وكلامُه في صفحة ٢٠١٠.

وقد كان من منن الله تعالى أن اشتملتْ خزانة كتبي على جزء عظيم من ديوان بشار، ويظهر أنه نصفُ الديوان، يبتدئ من أوله وينتهي أثناء حرف الراء، قال في آخره: «تم الجزء الأول من ديوان شار، ويتلوه الجزء الثاني منه «ذكرت والشوق لمن تذكرا»، يشتمل على قوافي: الهمزة، والألف، والباء، والتاء، والثاء، والجيم، والحاء، والدال، ومعظم الراء، وقصائده ومقاطيعه مائتان وخمس وخمسون، وفيه من الأبيات ستة آلاف وستهائة وثهانية وعشرون بيتاً، باعتبار أبيات الرجز مشطورةً بناءً على المشهور عند العرب، وأوراقه مائتان وخمس وسبعون ورقة بصفحات ٥٥٠. ويوجد في

أكثر من خسين عامًا حافلة بالعطاء. وقد امتد به العمر حتى بلغ التسعين، وهو موفور النشاط إلى أن توقي في يوم الجمعة ٢٦ من ذي القعدة ٢٧/١٣٩٨ أكتوبر ١٩٧٨. تركز إنتاج الميمني حول التراث اللغوي والأدبي للعربية تعريفًا به وتحقيقًا له، وبلغ تعداده أكثر من عشرين سفرًا، منها: «ديوان حميد بن ثور الهلالي»، «ديوان سحيم عبد بني الحسحاس»، «الوحشيات» أو الحماسة الصغرى لأبي تمام، «الفاضل في اللغة والأدب» لأبي العباس المبرد، «أبو العلاء وما إليه، فائت شعر أبي العلاء»، «نسب عدنان وقحطان» لأبي العباس المبرد، «المنقوص والممدود للفراء» و «التنبيهات على أغاليط الرواة» لعلي بن حزة (نشرا في سلسلة ذخائر العرب التي تصدرها دار المعارف بالقاهرة). ومن تآليفه النافعة كتاب «إقليد الخزانة»، وهو فهرس للكتب الواردة في خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي. وقد جمعت مقالاته وبحوثه في اللغة والأدب بعد وفاته في مجلدين بعنوان «بحوث وتحقيقات».

⁽۱) يشير المصنف إلى قول التجيبي: «ومما اخترته من شعر بشار بيتان يصف فيهما هَنَه وهما... فهممت أن أسقطهما تنزهًا عن الرفث»، وقوله: «قال إسماعيل بن أحمد بن زيادة الله: إلى هنا انتهى اختيارنا فيما وجدناه من المختار من شعر بشار من صنعة الخالديين، والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرا.» المختار من شعر بشار، ص ٢٠١ و ٢٤١ (على التوالي).

الورقة الأخيرة منه رقم حروف مقطعة فرق مطة وتحتها رقم ٢٧٩، والمظنون أنه عدد أوراقه، وأنه قد تلاشى من أوراقه ٤ أوراق، فلعلها من أثناء حرف الباء.

وهو بخط مصري عتيق لم يؤرخه ناسخُه، وصورةٌ كتابته ترجع إلى أسلوب أواخر القرن السادس. وكتب على الورقة الأُولَى منه بخط كوفي بالمداد الأسود: «ديوان بشار بن برد». وأُدير حول هذا العنوان تزويقٌ بالذهب واللآزورد، وتحته كتابة بالذهب بالخط المسمى بقلم الرِّقاع نصها: «خدمة المملوك القوي المصري الكتبي». وهو مكتوبٌ على ورق عتيق فاختي اللون، والمظنون أن عبدالقوي هذا هو ناسخه.

وكان هذا الجزء من كتب الحاج مصطفى صدقي من أهل المشرق في سنة 11٢٩، وعلامة كتبه توجد على كثير من الكتب النفيسة: منها عدد ٤٨٩٩ وعدد ٤٥٣٤ وعدد ٤٥٣٤ من كتب خزانة جامع الزيتونة. وهذه العلامة هي ختم شكله إهليجي في حجم ظُفر الإبهام الكبيرة، مكتوب فيه: «من متملكات الفقير الحاج مصطفى صدقي غفر له سنة ١١٢٩». وختم آخر صغير مستدير في حجم العدسة الكبيرة، مكتوب فيه ما نصه: «من متملكات الفقير»، مكتوب فيه بالخط الكوفي: «ماشاء الله لا قوة إلا بالله»، يضع هذا أعلى الختم الذي فيه اسمه. والختم الكبير في هذا الديوان مطموس، استدللتُ عليه بالختم الصغير. وقد وجدت بخط العلامة الأديب الشيخ عمر المحجوب قاضي حضرة تونس ما يدل على أنه اشترى كتبًا الأديب الشيخ عمر المحجوب قاضي حضرة تونس ما يدل على أنه اشترى كتبًا مصطفى صدقى (۱۲۱۶ وقد وقع بيدي بعضُ تلك الكتب، فإذا عليه ختم الحاج مصطفى صدقى (۱).

⁽۱) وهذا الجزء اقتناه جدي للأم الوزير الشيخ سيدي عبدالعزيز بوعتور بثمن قدره في وقت اقتنائه -الذي هو في حدود سنة خمس وثهانين ومائتين- ألف وأربعة ريال تونسية فضة، وذلك قدر عظيم أيامئذ، فكان من جملة خزانة كتبه التي وهبها إياي جزاه الله عني أحسن الجزاء. - المصنف. جاء هذا التعليق في المتن، ورأينا وضعه في الحاشية أولى.

والديوان يظهر أن أصلَ جمعه وقع بقرب زمان المهدي العباسي؛ لأن جامع الديوان يذكر في أوائل القصائد التي مدحه بشار بها ثناءً ودعاءً لأمير المؤمنين المهدي من نوع ما تحلّى به الخلفاء في حياتهم، كقوله: «وقال الإمام المهدي القائم بأمر الله أمير المؤمنين ، انظر ورقة ٢٦٥. ولم يذكر الأغراض التي فيها القصائد إلا نادراً.

والظاهر أنه مجموع من رواية يحيى بن الجون العبدي المعدود من رواة بشار، إذ قد وقع في الورقة ١٠٧ من الديوان ما نصه: «وقال أيضاً، ويقال لأبي همام الباهلي، زعم يحيى بن الجون».

وهذه النسخة يظهر أنها نُقلت عن أصل صحيح، إلا أن خطه غير واضح تمام الوضوح. ويظهر أن ناسخَها تثبَّت غاية جهده ومبلغ علمه، إلا أنه لم يكن له حظُّ قويٌّ في اللغة والأدب العربي، فلذلك كان يوقع تحريفًا ولحناً في غريب الألفاظ، فيكتبها على مبلغ علمه وما يسبق إلى فهمه من صور الألفاظ الغريبة. وقد أخطأ في ضبط الكلمات خطأ يدل على ضعفه في النحو، وفي كثير من الأخطاء ما يوقع حيرة للناظر، فالله يسامحه ويرحمه.

ولولا ممارستي لأدب العرب والشعور بمآخذ بشار ومراميه في شعره لعسر علي إصلاح كثير من تلك الأغلاط. وقد يترك في البيت موضع كلمة أو أكثر بياضًا، وهو ملازم لوضع نقطتين تحت الإمالة، وكثيرًا ما يكتب بالألف ما حقُّه أن يُكتب إمالة والعكس. وهذا الجزء يشتمل على ستة آلاف وستمائة وثهانية وعشرين بيتًا، باعتبار عد أشطار الرجز، منها نيفٌ وعشرون بيتًا مكررة متفرقة.

وقد كنتُ منذ سنين طويلة عزمت على نشر هذا المقدار من الديوان، ورأيت أن ألحق به ما وجدتُه فيها طالعته من كتب الأدب مما نُسب إلى بشار، فجمعت ذلك، فتحصل لي من ملحقات الديوان ما يقارب ألف بيت، وأفردت تلك الملحقات بجزء، وأشرت إلى مستندي في نسبة تلك الملحقات إلى بشار.

النسخة المستخرجة من هذا الجزء من الديوان:

ولما رأيتُ جزء الديوان على تحريف وأخطاء وصح عزمي على نشره، أبيت أن أنشره على علاته، فاستخرجت منه نسخة أعددتها ليقع الطبع عليها، وقد بذلت الجهد في تصحيحها وإصلاح أخطاء أصلها على نحو ما بينته في الشرح من التصحيح والتصويب. فإن كان الخطأ والتحريف في الأصل واضحًا، كان إصلاحه متبادرًا، مثل أخطاء الرسم وأخطاء الضبط وأخطاء السهو بقلب الحروف إلا نادراً. وإن كان الإصلاح راجحًا، جعلتُ النسخة أيضًا على الوجه الراجح، ونبهتُ على ما في الأصل في الشرح، وإن كان الإصلاح محتملاً، جعلت النسخة على نحو أصلها، ونبهت على الاحتمال في الشرح، وقد توليت مقابلةَ هذه النسخة وضبطها.

[خاتمة: منهج المصنف في تحقيق الديوان]:

ومما ينبغي التنبيه عليه أن بعضًا من أهل الأدب في عصرنا هذا قد استحسنوا أن يتصرفوا فيها ينشرونه في الكتب بحذف ما يلوح لهم من الألفاظ التي قد يُسْتَحْيَى من ذكرها في المحادثات الموقرة، وفي ديوان بشار من هذا النوع شيء ليس بقليل.

ولمّا عزمتُ على نشر هذا الديوان، فرضتُ في نفسي الترددَ بين طريقة إثبات الشاعر على ما هو عليه وبين طريقة حذف ما قد يُسْتَحْيَى منه. ثم جزمتُ بسلوك الطريقة الأولى؛ لأن فيها أداءَ أمانة النقل على ما هي عليه، إذ لا ينبغي أن يُصَوَّر الشاعرُ أو الكاتبُ على حسب ما يشتهيه الناقلُ أو القارئ، بل ينبغي أن يُظهرَه كها هو بأخلاقه وأخلاق أهل عصره وعاداتهم، كها قيل: «صحيفةُ لبِّ المرء أن يتكلها».

ولسنا بالذين نُصلح من الشاعر ما أفسده طبعُه، ولا نشعب^(۱) ما تشقق به نبعُه. على أن أهل الأدب قد اغتفروا المهازحة في مثل هذا الباب، وقد سلك الحريري

⁽١) الشَّعْب: من الأضداد، ويعني: الجمع والتفريق، والإصلاح والإفساد. وفي حديث عبدالله بن عمر: «وشعبٌ صغير من شعب كبير»، أي صلاحٌ قليل من فساد كثير. وشعب الرجل أمره، =

ذلك في المقامة العشرين^(۱). ثم القارئ والمنتخب والمدرس أمراء أنفسهم في الاختيار.

ولو ذهبنا ننتخب من خلق الشاعر ما لا يروق لدينا من صورة حاله وعقله، لكثرت للشاعر الواحد صورٌ بكثرة الناحتين واختلاف أذواق الناشرين، فإن هذا لا يُضبط بحد، فيوشك أن نعمد إلى الشعر فنحذف منه غزله، إذ معظمه لا يخلو من عروض الاستحياء بقارئه بمحضر مختلفي الصنف والسن.

فلو نفرض أن وَلدَ ابن الوردي (٢) حين قال له أبوه في لاميته: «اعتزِلْ ذِكْرَ الأغاني والغزل»، أراد أن ينشر ديوانَ بشار أو ديوانَ عمر بن أبي ربيعة على طريقة

اعْتَ زِلْ ذِكْ رَ الغَ وَانِي وَالغَ زَلْ وَدَعِ السِلِّ كُرَ لاَيُ العَسِبَا مُلْكُ كِسْرَى عَنْهُ تُغْنِسِي كِسْرَةً اطْرَح السِدُّنْيَا فَوِنْ عَادَةٍ

وقُلِ الفَصْلَ وجَانِبْ مَنْ هَزَلْ فَلاَيَامِ الفَصْلَ وجَانِبْ مَنْ هَزَلْ فَلاَيَامِ الصِّبا نَجْمَ أَفَدْ و فَلاَيَامِ الصِّبا نَجْمَ أَفَدْلُ = وَعَنِ البَحْدِ اجْتِزَاءٌ بِالوَشَلْ خَفْضُ العَالِي وَتُعْلِي مَنْ سَفُلْ

اً إِنَّا أَصْلُ الفَتَى مَا قَدْ حَصَلْ وَ وَبِحُسْنِ السَّبْكِ قَدْ يُنْفَى الزَّغَلْ وَ وَبِحُسْنِ السَّبْكِ قَدْ يُنْفَى الزَّغَلْ اللَّهَ عَلْ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُلِمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلْمُلِمُ اللْمُلْمُ اللَّهُ اللْمُلْمُلِمُ اللْمُلْمُ اللْمُلِ

لاَ تَقُلُ لَ أَصْلِي وَفَصْلِي أَبُدَا قَدْ يَسُودُ اللَّرْءُ مِنْ غَيْرِ أَبِ إِنَّا السوَرْدُ مِنَ الشَّوْكِ وَمَا قِيمَةُ الإِنْسَانِ مَا يُحْسِنُهُ

لاَ تُعَانِدُ مَدْ مَدْ إِذَا قَدَالَ فَعَدْ لَ وَلَيَ الأَحْكَدَا مِنْ إِذَا قَدَالُ عَدَلْ =

جَانِبِ السُّلْطَانَ وَاحْلَدْ بَطْشَهُ إِنَّ نِصْفَ النَّاسِ أَعْدَاءٌ لِلَّنْ الْأَلْفَ

أي شتته وفرقه. وشعب الصدع: إصلاحه، والشَّعْب: الصدع الذي يحدثه الشَّعَاب، وهو الملثِّم وحرفته الشِّعابة. وقد استخدم المصنف هنا الفعل بمعنى الإصلاح والملاءمة.

⁽١) الحريري: مقامات الحريري، ص٩٩١-٢٠٤ (المقامة الفارقية).

⁽٢) سبقت ترجمة ابن الوردي. أما قصيدته اللامية فأولها: «اعتزل ذكر الأغاني والغزل»، وفي بعض الروايات «الغواني» بدل «الأغاني»، ولعله أولى وأنسب بالسياق. ومما جاء فيها:

وصية والده، لحذف من شعرهما شيئًا كثيرًا ولما أبقى منه إلا أبياتًا قليلة (١). وأيضًا الهجاء معظمُه مِمَّا يُكره أن يباشر به الناسُ بعضهم بعضًا، فلو أراد أحد من هؤلاء نشر ديوان الفرزدق أو جرير أو الأخطل لما بقي من شعر هؤلاء إلا قصائد قليلة. وقد رأينا من بعض المتأدبين العصريين مَنْ يكره المديح، وفي الناس من يرى الفخر ذميًا، وميادينُ النفوس شتَّى، وكلُّ حزب بها لديهم فرحون.

وأمانةُ العلم والنشر تُوجِبُ إثباتَ ما تركه القائلون كما هو، وتَعدُّ الإقدام على إماتة كثير من بنات الأفكار ضربًا من الوأد، وإن الاعتذارَ له بمثل تلك الأعذار هو كانتحال أهل الجاهلية لأنفسهم معاذيرَ لوأد بناتهم. وربما اعتذر بعضُ الناس لحذف ما يحذفونه بأنه مما لا يحسن أن يدرس في المدارس للصغار، وهو عذر واو؛ إذ ليس من الواجب تدريسُ الكتاب كله، وإنما المدرس ينتخب ما يراه حسنًا ويترك ما يراه قبيحًا، وكم من عائب قولاً صحيحاً.

من أجل ذلك كله، أثبتُّ ديوانَه على ما هو عليه، وألحقت ملحقاتِه كلها، كما نُسبت إليه.

⁼ قَصِّ رِ الآمَ الَ فِي السَّدُنْيَا تَفُ زُ فَ لَالِيلُ الْعَقْ لِ تَقْصِ يرُ الأَمَ لُ انظر القصيدة كاملة في: العاملي (٩٥٣-١٠٣١هـ)، بهاء الدين: الكشكول، تحقيق الطاهر أحمد الزاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية - عيسى بابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، صح٥-٣-٩ الزماكي، صلاح الدين: عون الأطفال شرح لامية ابن الوردي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١،١٤٢٧/١٤٢٧).

⁽١) جمعنا هنا بين ما جاء في الطبعتين التونسية والمصرية.

قراطيس من نقد الشعر(١)

القرطاس الأول :

قال أبو الطيب المتنبي في القصيدة التي مدح بها الحسين بن إسحاق التنوخي: وَقَدْ صَارَتِ الأَجْفَانُ قَرْحَى مِنْ البُكَا وَصَارَتْ بَهَارًا فِي الخُدُودِ الشَّقَائقُ (٢)

وقال أبو الحسين علي الواحدي في شرحه: «قرحى بغير تنوين: جمع قريح، مثل جرحى ومرضى، وروى ابن جني [أن المتنبي كان يقول:] قرحًا بالتنوين على أنه جمع قَرحة، كما أن بهارًا جمع بهارة وهو الورد الأصفر. والمعنى أن الأجفان تقرحت من كثرة البكاء، وصارت حُمرةُ الخدود صُفرةً لأجل البين»(٣).

وقد أشار إلى ما نُقل عن أبي الفتح ابن جني - وكان من أصحاب أبي الطيب والآخذين عنه - قال: «سألته (أي أبا الطيب) عن معنى هذا البيت، فقلتُ له: أتقول قَرْحَى أو قرحًا (منوّن)؟ فقال: قرحًا منونٌ، فقلتُ: ولم ذلك؟ قال: ألا ترى أن بعده بهارًا في الخدود الشقائق؟ فكذلك قرحًا جمع قرحة، وهو اسم لا وصف. فعلمت بهذا أنه متأنقٌ في صنعة الشعر متأمِّلُ لأعطافه، غيرُ معتمد على طبعه مجردًا

⁽۱) نشرت أربعة نجوم في مجلة الهداية الإسلامية: الجزء ٥، المجلد ١١، ذو القعدة ١٣٥٧؛ الجزء ٨، المجلد ١١، صفر ١٣٥٨؛ الجزء ٩، المجلد ١١، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ٥، المجلد ١٣، ذو القعدة ١٣٥٨.

⁽٢) البرقوقي: شرح ديوان المتنبى، ج٣، ص٨٢. والبيت هو الثالث من القصيدة.

⁽٣) ديوان المتنبي بشرح الواحدي، نشرة ديتريصي، ص١٢٣.

من التنقيح والتهذيب. (قال ابن جني:) ومعناه: إن الأجفان قد قَرِحت، وصار مكانَ حرة الخدود صفرة.»(١)

وحاصلُ كلامهم مع توجيهه أن قرحى يرجع أن يكون مُنَوَّنَ الآخر، اسم جمع قرحة بفتح القاف، وهي مؤنث القرح وهو الجرح، فهو جمع لاسم جامد ليوافق مقابله وهو «بهارًا»، الذي هو جمع بهارة. فتحصل المزاوجةُ في البيت بين الكلمتين المتقابلتين مزاوجةً في المعنى؛ إذ تكون كلتاهما اسم جمع لاسم جامد، ومزاوجةً في اللفظ؛ إذ تكون كلتاهما منوّنة. ولا يكون قرحى ممالاً؛ لأنه حينئذ يكون جمع قريح مثل جرحى، فيفوت التزاوج من الجهتين.

قال أبو العلاء المعري في شرحه لديوان المتنبي الذي سهاه معجز أحمد: «وروي قُرحًا منونًا على الاسم، وقَرْحى غير منونة، صفةُ الأجفان، والمعنى واحد» (٢). فصرح المعري بها لمح إليه كلام ابن جني والواحدي في كون المعنى واحدًا على وجهي التنوين والإمالة، فيكون اختيار المتنبي للتنوين لمجرد إيفاء حق الصناعة اللفظية.

والذي جرّاً المتنبي على هذا أن مزاوجة الألفاظ المتقاربة أو المتقابلة هي من أفانين الفصاحة العربية، ولذلك نرى العرب يعمدون إلى الكلمة فيغيرونها عن لفظها الأصلي إلى حالة أخرى لأجل وقوعها مع كلمة أخرى، كما جاء في القرآن: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَنفِرِينَ سَلَسِلاً وَأَغْلَلاً وَسَعِيرًا اللهِ الإنسان: ٤]، فنوَّن «سلاسلا»

⁽۱) ابن جني، أبو الفتح عثمان: الفَسْر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا رجب (دمشق: دار الينابيع، ط۱، ۲۰۰٤)، ج۳، ص٥٣٩. ذكر المصنف كلام ابن جني بتصرف واختصار يسير، وسقناه بتمام لفظه. وما بين قوسين زيادة من المصنف.

⁽٢) المعري: شرح ديوان أبي الطيب المتنبى، ج١، ص٢٧٠.

مع أن حقه عدم التنوين لوجود علة المنع من الصرف، وما تنوينه إلا لوقوعه مع «أغلالاً وسعيراً»(١).

وقد جاء في حديث وفد عبد القيس أن رسول الله ﷺ قال لهم: «مرحبًا بالوفد، غير خزايًا ولا ندامي»(٢)، أراد ولا نادمين على قدومكم، والمشهور في جمع

⁽١) هذا وللمصنف تحقيق مهم في هذه المسألة يجدر جلبه هنا استكمالاً للفائدة، قال عند تفسير الآية المذكورة: «وكتب «سلاسلاً» في المصحف الإمام في جميع النسخ التي أرسلت إلى الأمصار بألف بعد اللام الثانية، ولكن القراء اختلفوا في قراءته: فنافع والكسائي وهشام عن ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وأبو جعفر قرؤوا «سلاسلاً» منونًا في الوصل ووقفوا عليه، كما يوقف على المنون المنصوب. وإذ كان حقه أن يمنع من الصرف؛ لأنه على صيغة منتهى الجمع، تعين أن قراءته بالتنوين لمراعاة مزاوجته مع الاسمين اللذين بعده وهما «أغلالاً» و«سعيرا»، والمزاوجة طريقة في فصيح الكلام. ومنها قول النبي ﷺ لنساء: «ارجعن مأزورات غير مأجورات»، فجعل «مأزورات» مهموزًا وحقه أن يكون بالواو، لكنه همز لمزاوجة مأجورات. وكذلك قوله في حديث سؤال الملكين الكافر، فيقال له: «لا دريت ولا تليت»، وكان الأصل أن يقال: ولا تلوت. ومنه قول ابن مقبل أو القلاع ... وهذه القراءة متينة يعضدها رسمُ المصحف، وهي جارية على طريقة عربية فصيحة. وقرأه الباقون بدون تنوين في الوصل، واختلفوا في قراءته إذا وقفوا عليه: فأكثرهم قرأه في الوقف بدون ألف فيقول سلاسل في الوقف. وقرأه أبو عمرو ورويس عن يعقوب بالألف على اعتباره منونًا في الوصل. وقرأه البزي عن ابن كثير وابن ذكوان عن ابن عامر وحفص عن عاصم في الوقف بجواز الوجهين بالألف وبتركها. فأما الذين لم ينونوا سلاسلا في الوصل ووقفوا عليه بألف بعد لامه الثانية -وهما أبو عمرو ورويس عن يعقوب- فمخالفةُ روايتهم لرسم المصحف محمولة على أن الرسم جرى على اعتبار حالة الوقف، وذلك كثير. فكتابة الألف بعد اللام لقصد التنبيه على إشباع الفتحة عند الوقف لمزاوجة الفواصل في الوقف؛ لأن الفواصل كثيرًا ما تعطى أحكام القوافي والأسجاع. وبعد فالقراءات روايات مسموعة ورسم المصحف سنة مخصوصة به. وذكر الطيبي أن بعض العلماء اعتذر عن اختلاف القراء في قوله سلاسلا بأنه من الاختلاف في كيفية الأداء، كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة، وأن الاختلاف في ذلك لا ينافي التواتر». ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج١٤/ ٢٩، ص٣٧٨.

⁽٢) جزء من حديث طويل عن أبي جمرة قال: «كنت أقعد مع ابن عباس، يجلسني على سريره، فقال: أقم عندي حتى أجعل لك سهمًا من مالي، فأقمت معه شهرين، ثم قال: إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي على قال: «من القوم؟» أو «من الوفد؟» قالوا: ربيعة. قال: «مرحبًا بالقوم، أو بالوفد، غير خزايا ولا ندامي»، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر الحرام، وبيننا =

نادم أن يكون جمع سلامة فغُير جمعه هنا ندامى، وهو جمع تكسير، وقد اشتهر جمعاً لندمان؛ وهو صاحب المنادمة، أي: المجالسة على الشراب، ولا موجب لهذا التغيير إلا قصد مزاوجته لخزايا، وكذلك قال ابن مقبل:

هَتَّ اكُ أَخْبِيَ ةٍ، وَلاَّجُ أَبْوِبَ ةٍ يُخَالِطُ البِرُّ مِنْهُ الجِدَّ وَاللِّينَا(١)

فجمع بابًا على أبوبة، والمعروف أن يُجمع على أبواب، وإنها جمعه على أبوبة لمزاوجته لقوله: «أخبية».

أما أنا فأقول: إن أبا الطيب ما اختار أن يكون قرحًا منونًا إلا لشيء زائد على ما ذكره شرّاح ديوانه الثلاثة (٢)، وهو شيء راجعٌ إلى المعنى الشعري. وذلك أن إثبات مصير الأجفان أنفسها قروحًا أبلغ من وصفها بالتقرح الذي يدل عليه قرحى بدون تنوين؛ لأن في إثبات صيرورتها قروحًا تخيلاً لتبدل ذاتها بذات أخرى، فكان مناسبًا للتخيل الذي يستدعيه الشعر. فوافق إثبات مصير الشقائق بهارًا في تخيل تغير الذات بذات أخرى، فيكون وزانه وزان قول أبي تمام في مليح أصابته حمى:

لَمْ تَشِــنْ وَجْهَــهُ الْمَلِــيحَ وَلَكِــنْ بَـــدَّلَتْ وَرْدَ وَجْنَتَيْـــهِ بَهَـــارَا(٣) أَو قول ابن المعتزّ:

وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمرنا بأمر فصل، نخبر به من وراءنا، وندخل به الجنة. وسألوه عن الأشربة: فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع، أمرهم: بالإيهان بالله وحده، قال: «أتدرون ما الإيهان بالله وحده». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس». ونهاهم عن أربع: عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت. وربها قال: المقير. وقال: «احفظوهن، وأخبروا بهن مَنْ وراءكم».» صحيح البخاري، «كتاب الإيهان»، الحديث٥٠، ص١٢.

⁽١) سبق التعليق على مكان هذا البيت من شعر ابن مقبل.

⁽٢) يعنى ابن جنى والواحدي والمعري.

⁽٣) ديوان أبي تمام، ص٤٤٢. وفيه «جعلت» عوض «بدلت».

لَمْ تَشِ نَ شَ يُتًا وَلَكِنَّهَ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّ

بخلاف الإخبار عن الأجفان بأنها صارت متقرحة، فذلك أمرٌ شائع في الكلام غير الشعر، يقولون: بكى فلان حتى تقرحت جفونه. فكأنه أخبر عن الخدود بمصيرها صفراء بعد الاحمرار، وذلك يوازن قولَ عبدالصمد بن المعذَّل (٢) في مليح أصابته الحمى:

لَمْ تَشِنْهُ لَّا أَلْحَتْ وَلَكِنْ بَدَّلَتْهُ بِالاحْمِرَارِ اصْفِرَارَا(٣)

فإذا جمعتَ هذا الوجهَ إلى الوجهين اللذين أخذناهما من كلام شرّاحه، صارت رواية قَرحًا بفتح القاف وبالتنوين متعينة وليست راجحة فقط، لما اشتملت عليه من اللطائف. ولذلك لم يسمح المتنبي برواية لفظ قرحى من بيته بلا تنوين، ولا جعله قُرحًا بضم القاف مع التنوين؛ لأن في كلام هذين الأخيرين فواتَ نكتة لا يرضى المتنبى بفواتها.

وفي بيت المتنبي من حسن التشبيه معنى رقيق؛ إذ قد أنبأ بأن محاسنَ الخدود لم تتغير بتغير لونها، ولكنها كانت زهرة حمراء فصارت زهرة صفراء فلم يفارقها حسن الزهور. واعلم أن المناسب لمعاني الغرام أن يكون عنى بالأجفان أجفانه، وبالخدود الحبيب، بشهادة قوله قبله:

⁽۱) البيت ذكره أبو العلاء، ولم أعثر عليه في ديوان ابن المعتز بطبعتيه. المعري: شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، ج١، ص٢٧١.

⁽٢) عبد الصمد بن المعذَّل (بفتح الذال المعجمة المشددة) بن غيلان البصري، شاعر من شعراء الدولة العباسية. أبوه شاعر وأخوه شاعر، وكان هجّاء وكان معاصرًا لأبي تمام، ولد بالبصرة ونشأ بها، وتوفى بها. -المصنف.

⁽٣) الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق ، ص٢٤٦.

وَقَفْنَا وَمِكًا زَادَ شَوْقًا وُقُوفُنَا فَرِيقَيْ هَوًى مِنَّا مَشُوقٌ وَشَائِقُ (١)

فالمشوق هو المحب، والشائق المحبوب، والبكاء من شأن المحب دون المحبوب، واللوعة من البعد ومن مشاهدة حال المحب هي من شأن المحبوب، ولهذا لم يسلك في وصف الأجفان مسلك تحسينها بخلاف مسلكه في وصف الخدود.

القرطاس الثاني :

وقع في ترجمة ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي الأديب من كتاب الوفيات لابن خلكان قال: «وأنشدني له بعضُ الفضلاء بمدينة حلب أبياتًا، منها قوله:

أَلَسْتَ مِنَ الوِلْدَانِ أَحْلَى شَرَائِلاً فَكَيْفَ سَكَنْتَ القَلْبَ وَهُ وَجَهَنَّمُ

ثم قال: انتقدوا في بغداد في هذا البيت، فأفكرت فيه ثم قلت: لعل الانتقاد من جهة أنه لا يلزم من كونه أحلى شائلاً من الولدان أن لا يكون في جهنم... فقال: نعم هذا الذي أخذوا عليه (٢)؛ يعني أن قوله: «فكيف سكنت القلب»، استفهامُ تعجب وتحيّر: أي كيف أمكن أن يسكن قلبي إذ هو جحيم بنار المحبة وأنت أحسن من الولدان، فشأنك أن تكون معهم في الجنة.

⁽١) البيت هو الثاني من قصيدة يمدح فيها الحسين بن إسحاق التنوخي: البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٣، ص٨٢.

⁽٢) أبن خلكان: وفيات الأعيان، ج٦، ص١٢٤. وياقوت هذا هو ياقوت بن عبدالله الرومي البغدادي، المكنى بأبي الدر، والملقب مهذب الدين، وقد سمى نفسه حين اشتهر بالشعر عبدالرحمن، وكان مقيمًا بالمدرسة النظامية ببغداد. كان مولى لأبي منصور الجيلي التاجر ببغداد، وبها نشأ وتوقي أيضًا سنة ٢٢٦هـ، وقد قارب الستين. كان شاعرًا مطبوعًا، له ديوان شعر صغير، وكان حسن الخط ونسخ بخطه كتبًا كثيرة، وقد ذكر ابن خلكان عدة مقطوعات من شعره. وهو غير ياقوت أبي عبدالله الرومي الحموي المتوقي سنة ٢٢٦هـ بحلب والملقب بشهاب الدين الأديب الخطاط. وقد اشتركا في الاسم واسم الأب والنسبة والعصر وحسن الخط، واختلفا في البلد واللقب. المصدر نفسه، ص١٢٥-١٢١ (الترجمة رقم ٧٨٩).

وأنا أقول: يحتمل أن يكون انتقاد أدباء بغداد البيت من جهة معناه أو من جهة لفظه، فإن كان الانتقاد من جهة معناه، فبيانه أن مراد الشاعر بالولدان، الولدان المعهودون وهم المذكورون في القرآن: ﴿ وَيَطُونُ عَلَيْهِمْ وِلْدَنَّ مُخْلَدُونَ إِذَا رَأَيْهُمْ الولدان المعهودون وهم المذكورون في القرآن: ﴿ وَيَطُونُ عَلَيْهِمْ وِلْدَنَّ مُخْلَدُونَ إِذَا رَأَيْهُمْ الولدان مقرهم الجنة، فأراد الشاعر أن يثبت كون المتغزل فيه منهم، ويتعجب كيف كان مقره في قلبه الذي هو جحيم، ولكنه لم يُثبت كون المتغزل فيه من الولدان، بل غاية ما أثبته أنه أحسن من الولدان في الطبائع والمحاسن، وإذا كان أحسن فلا يتم له التعجب إذ قد يكون من جنس آخر غير جنس الولدان. هذا حاصل انتقادهم مع توجيهه وتبيينه. وهو عندي انتقاد أخر غير جنس الولدان. هذا حاصل انتقادهم مع توجيهه وتبيينه. وهو عندي انتقاد ورائف؛ لأن الشاعر بني معنى بيته على أن المتغزّل فيه قد فاق الولدان في محاسنه، وذلك يوجب أن يكون أولى بسكنى الجنة من بقية الولدان، لأن الجنة جديرة بمنتهى الحسن إذ فيها ما لا عين رأت، ولذلك استقام له التعجب من حلوله في جهنم القلب.

وذلك كله إغراق في التخيل من ثلاثة جهات: كون الموصوف أحلى شمائل من الولدان، وكون ذلك موجباً سكناه الجنة، وهذان معنيان عزيزان، وكون قلب المحبّ جهنم، وهذا معنى قديم شائع، ولكنه أخرجه إلى العزّة ما اقترن به من التعجب، كما أخرجه في نظيره قول بعض الشعراء فيمن اسمه إبراهيم على طريقة التلميح:

فَيَا نِيرَانَا فَ كُونِي سَلاَمًا وَبَرْدًا إِنَّ إِبْرَاهِيمَ فِي وِ (١)

⁽١) البيت هو الثاني من بيتين ذكرهما بهاء الدين العاملي في الكشكول، وهما:

عَجِبْتُ لِنَارِ قَلْبِسِي كَيْسَفَ تَبْقَسَى حَرَارَتُهُ اوَحُبُّسِكَ يَحْتَوِيسِهِ فَيَسَا نِيرَانَسَهُ كُسُونِي سَسِلاَمًا وَبَرَدُا إِنَّ إِبْسَرَاهِيمَ فِيسِهِ فَيَسَالِمُمَا وَبَاصَهُ كتاب أُدب الدنيا والدين للماوردي العاملي، بهاء الدين محمد بن حسين: كتاب الكشكول وبهامشه كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي (مصر المحروسة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٥هـ)، ص٢٢.

وأما الانتقاد من جهة لفظ البيت، فهو أنه قدم المفضَّلَ عليه على اسم التفضيل، وذلك لا يقع في كلام العرب إلا إذا كان المفضَّلُ عليه مستفهمًا عنه: نحو من أيهم أنت أكرم؟

وقد يوجه البيت بتوجيه يدفع عنه كلا الانتقادين، وهو أن نجعل قولَه «ألست من الولدان» جملة مستقلة، ويكون الاستفهام إنكاريًّا داخلاً على نفي، وتكون «من» تبعيضية غير تفضيلية، أي: ما أنت إلا من الولدان. ونجعل قوله: «أحلى شهائلاً» جملةً مستأنفة مسوقةً مساقَ تغليط نفس القائل على سبيل الترقي، فكأنه يقول: بل أنت أحلى من الولدان شهائل. فتكون هذه الجملة في موقع بدل الغلط من الجملة التي قبلها التي اقتضت كونَه من الولدان بدون تفرق عليهم، فيندفع الانتقادان المعنوي واللفظي، ويكون التخيل في البيت من جهتين: جهة التغليط في التسوية، وجهة التعجب من سكنى القلب الذي هو الجحيم نفسه.

القرطاس الثالث:

قال أبو الطيب المتنبي من القصيدة البائية في مدح كافور الإخشيدي:

أَزُورُهُ مُ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي وَأَنْثَنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغْرِي بِي (١)

فعُدّ هذا البيت أميرَ شعر المتنبي، لما احتوى عليه من المعنى الرشيق المبتكر، ولحسن المقابلة بين جميع معاني ألفاظ المصراع الأول ومعاني ألفاظ المصراع الثاني، وهو وهو ما يسمى في البديع بالمطابقة. فجمع في هذا البيت خمس مطابقات، وهو أعجب ما جمع من المطابقة: فالزيارة يقابلها الانثناء، والسواد يقابله البياض، والليل يقابله الصبح، والشفاعة يقابلها الإغراء، ومعنى اللام يقابله معنى الباء.

⁽١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج١، ص٢٩٠.

وقد حصلت المضادة بين معنى الحرفين تبعًا للمضادة الحاصلة بين متعلَّقيها؟ لأن معنى الباء لا يضاد معنى اللام في نفسه، فالمضادة بين الحرفين هنا أضعف من المضادة التي في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتُ وَعَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتُ ﴾ [البقرة:٢٨٦].

فذُكر هذا البيت في مجلس المعتمد محمد بن عبّاد ملك إشبيلية وقرطبة من ملوك طوائف الأندلس، فقال: إن فيه نقدًا خفيًّا، ففكر أصحابُ المجلس في نقده، فلم يهتدوا إليه، فقال المعتمد: الليل لا يقابل إلا بالنهار ولا يقابل بالصبح؛ لأن الليل كلي والصبح جزئي، فتعجب الحاضرون وأثنوا على تدقيق انتقاده. قال الصفدي: «ليس هذا بنقد صحيح، والصواب مع أبي الطيب؛ لأنه قال: أزورهم وسواد الليل يشفع لي، فهذا محبّ يزور أحبابه في سواد الليل خوفاً ممن يشي به، فإذا لاح الصبح أغرى به الوشاة ودلّ عليه أهل النميمة، والصبح أول ما يُغرَى به قبل النهار، وعادة الزائر المريب، أن يزور ليلاً وينصرف عند انفجار الصبح خوفاً من الرقباء، ولم تجر العادة أن الخائف يلبث إلى أن يتوضح النهار ويمتلئ الأفق نورًا، فذكر الصبح هنا أولى من ذكر النهار.» (١) وكتب البدر (٢) البشتكي الدمشقي: هو (أي ابن عباد) ما انتقد عليه المعنى، إنها انتقد عليه مطابقة الليل بالصبح، فإن ذلك فاسد» (٣).

وأقول: نظر المعتمد إلى نقد صحة المضادة بين الليل والنهار بأنها غير مستقيمة في مقابلة الليل بالصبح؛ إذ الليل إنها يقابله النهار، وليس يريد انتقاده إذ لم يعبر بالنهار عوض الصبح؛ لأن المتنبي لو جاء بلفظ النهار لما استقام له إضافة البياض إليه؛ لأن ضوء النهار لا يسمى بياضاً، ولكن يسمى نوراً، بخلاف الصبح،

⁽۱) المقري التلمساني، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ۱٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٤، ص٢٦٢.

⁽٢) هو بدر الدين محمد بن إبراهيم بن محمد البشتكي (بفتح الباء الموحدة وسكون الشين المعجمية)، الدمشقي، ثم المصري، المتوفّى سنة ٨٣٠هـ. كان أديبًا عالِّا، أخذ عن ابن نباتة وغيره. - المصنف.

⁽٣) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٤، ص٢٦٢.

قال تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُو الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسُودِمِنَ الْفَجْرِ ﴿ البقرة: ١٨٧]. فلذاك كان جواب الصفدي غير وجيه؛ لأن غايته أن المتنبي كان مضطرًّا إلى ذكر لفظ الصبح دون النهار؛ لأنه أرشق في المعنى. ولم يعرج الصفدي على محاولة تصحيح الطباق بين لفظي الليل والصبح في بيت المتنبي، ولذلك كان بحثُ البدر البشتكي مع الصفدي بحثًا متمكناً.

والذي يدفع عن المتنبي انتقاد المعتمد ابن عباد أن المضادة حاصلة بين الليل والحبح إذ الصبح جزئي من جزئيات النهار الذي هو ضد الليل والجزئي قائم به معنى الكلي، إذ لا وجود للكلي في نفس الأمر إلا في ضمن جزئياته، كما تقرر في علم المنطق. على أن الأدباء يجتزئون في محسن المضادة المسمى بالطباق، بحصول التضاد ولو على وجه الإجمال، فقد عدوا من الطباق قوله تعالى: ﴿ أَشِدَآءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ وَلَو عَلَى وَجِه الإجمال، فقد عدوا من الطباق قوله تعالى: ﴿ أَشِدَآءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ لَان ولو على وجه الإجمال، فقد عدوا من الطباق قوله تعالى: ﴿ أَشِدَآءُ عَلَى اللَّكُفّارِ رُحَماءُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ ا

لا تَلْقَ إلا بليل من تواصلُه فالشمسُ نهامة والليل قَوَّاد (١)

وتصرف فيه تصرفًا بديعًا بها أراح من بشاعة كلمة قواد، فلله درّ المتنبي، ويرحم الله ابن عباد.

القرطاس الرابع :

يحوي قرطاسنا هذا حديثًا بديعًا غريبًا من أحسن ما ورد في أخبار نقد الشعر والمراجعة فيه بين ناقديه وشاعريه، وهو ما ذكره الشيخ عبدالقاهر الجرجاني في

⁽١) ديوان ابن المعتز، (طبعة دار صادر)، ص١٦٦. وللبيت ثانٍ يقول فيه الشاعر: كَــمْ عَاشِــةِ وَظَــلاَمُ اللَّيْــلِ يَسْــتُرُهُ لاَقَـــى أَحِبَّتَـــهُ، وَالنَّــاسُ رُقَّــادُ

كتاب «دلائل الإعجاز» أن عنبسة الفيل (١) قال: قدم ذو الرمة (٢) الكوفة فوقف بالكُناسة وهو على ناقته، فجعل ينشد الناس قصيدته التي أولهًا:

أَمَنْزِلَتِ عَلَى مَلَ مَّ عَلَى يَكُمَا عَلَى النَّاْيِ وَالنَّائِي يَودُّ وَيَنْصَحُ حتى بلغ قوله:

إِذَا غَسِيْرَ النَّانَّا أَيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكَد رَسِيسُ الْهُوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

وكان عبدالله بن شبرمة (٣) حاضرًا فناداه: «يا غيلان أراه قد برح (يريد أن رسيس الهوى قد زال بعد ذلك لقوله: لم يكد يبرح). قال عنبسة: فشنق (٤) ذو الرمة ناقته، وجعل يتأخر بها ويتفكر، ثم أعاد البيت هكذا:

⁽۱) عنبسة الفيل هو عنبسة بن معدان الميساني، وكان ينتسب إلى مهرة بن حيدان، ويضاف اسمه إلى الفيل لأن أباه معدان كان يقال له معدان الفيل بالإضافة، بسبب أن زياد بن أبي سفيان -كها يقول ياقوت - أو أن عبد الله بن عامر -كها يقول ابن الأنباري في نزهة الألباء - كانت له فيلة بالكوفة ينفق عليها كل يوم عشرة دراهم، فأقبل رجل من أهل ميسان يقال له معدان، فقال: ادفعوها إلي وأكفيكم المؤونة وأعطيكم عشرة دراهم كل يوم، فدفعوها إليه، فأثرى وابتنى قصراً، ونشأ له ابن يقال له عنبسة فروى الأشعار وظرف وفصح وملح، وغلب عليه إضافته إلى الفيل، كها غلب على أبيه. وكان نحوياً إماماً، أخذ عن أبي الأسود الدؤلي، وكان من أبرز أصحابه. وكان من الأولين عن وضعوا علم النحو. ترجمه ابن الأنباري في «نزهة الألباء» وباقوت في «معجم الأدباء» والسيوطي في «البغية». - المصنف.

قال محقق كتاب دلائل الإعجاز العلامة محمود محمد شاكر هكذا هنا «عن عنبسة وأرجح أنه خطأ...» لأن راوي الخبر هو عبدالصمد بن المعذل، عن جده غيلان بن الحكم بن البختري بن المختار. وقال: الخبر بتهامه في الموشح ١٧٩، ١٨٠، والأغاني ١٨/ ٣٤. دلائل الإعجاز، ص ٢٧٥-٢٧٥.

⁽٢) ذو الرمة هو غيلان بن عطية من بني عدي من الرباب، يلقب بذي الزُّمة (بضم الراء). والرمة الحبل. كان من شعراء البادية ومن عشاق العرب، شغف بمية، وكان منزله بقرب الدهناء حذو منازل بني تميم. -المصنف.

 ⁽٣) هو عبدالله بن شبرمة الضبي الكوفي، قاضى الكوفة، تابعى صغير، توفي سنة ١٤٤ه.

⁽٤) جذب لها الزمام حتى رفعت رأسها لتتأخر فيخلو عن الناس.

إذا غَيَّر النَّايُ الْمُحِبِّينَ لَمْ أَجِدْ رَسِيسَ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

وفي رواية: لم تجد. قال عنبسة: فلما انصرفت حدثت أبي (١) بما كان، فقال لي: أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة، وأخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة، إنها هذا كقول الله تعالى: ﴿إِذَاۤ أَخْرَجَ يَكَدُّهُ لَرُ يَكَدُّ يَرَبُهُا ۗ ﴾ [النور: ١٤]، وإنها هو لم يرها ولم يكد» (٢).

هذا ما نقل من هذا المشهد الأدبي الرائع. فوجه ما انتقده ابن شبرمة على ذي الرمة أنه شاع في كلامهم أن يقال: ما كاد فلان يفعل ولم يكد يفعل، في أمر هو قد وقع إلا أنه ما وقع إلا بعد لأي وعناء، وقد كان بعيداً في الظن أن يفعله، كقوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ ﴿ ﴾ [البقرة:١٧]، قال في الكشاف: «قوله ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ [استثقال لاستقصائهم] واستبطاء لهم، وأنهم لتطويلهم المفرط [وكثرة استكشافهم] ما كادوا يذبحونها و[ما كادت] تنتهي سؤالاتهم المفرط أي ثم انتهت، فلما قال ذو الرمة: «لم يكد رسيس الهوى من حب مية

⁽۱) قال محقق «دلائل الإعجاز» العلامة محمود محمد شاكر: «حدثت أبي» قائله غيلان بن الحكم، وأبوه هو الحكم بن البختري بن المختار. دلائل الإعجاز، ص٢٧٥ (الحاشية رقم ١).

⁽٢) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٧٤-٢٧٥. هذا وقد أورد المصنف كلام عنبسة الفيل بتصرف، كما أن البيت الأول من قصيدة ذي الرمة الحائية التي أنشدها بالكناسة لم يذكره عنبسة حسب ما حكاه عنه الجرجاني، وإنها ذكر الأبيات الثلاثة الآتية:

هي البرُءُ والأسقامُ والهسمُّ والمُنسى وموتُ الهوى في القلب منِّي المبرِّحُ وَكَان الهوى في القلب منِّي المبرِّحُ وَكَان الهوى بالناْي يُمحَى فيمَّحى وحبيكِ عندي بستجِدُّ ويربَحُ إذا غَيرَالنَّاعُ أيُ المُحبِّينَ لَمْ يكَدُ رَسِيسُ الهووى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ والبيتان اللذان ذكرهما المصنف من قصيدة «بكى زوج ميّ» من الطويل، وهما الأول والثاني حسب ترتيبها في الديوان. ديوان ذي الرمة، ص٤٣. أما البيت الأول من المجموعة التي أوردها الجرجاني في القصيدة كها هي في الديوان ٢٦، وأما الثاني فغير موجود.

⁽٣) الزمخشري: الكشاف، ج١، ص١٥٤.

يبرح»، حمله ابن شبرمة على هذا المحمل، فقال له: أراه قد برح، أي: لأن مثل قوله: لم يكد يبرح يقتضي أنه قد برح بعد ذلك.

وأما وجه رد معدان (۱) نقد ابن شبرمة، فإن كلام ذي الرمة جرى على دلالة ذلك التركيب بحسب الوضع، فإن نفي فعل المقاربة يدل بأصله على انتفاء مدلول الفعل وهوالمقاربة، فتنتفي مقاربة وقوع الفعل بالصراحة، بطريق اللزوم على نفي وقوع الفعل بالأولى. وذلك كقوله تعالى: ﴿إِذَا آخَرَجَ يَكَدُّهُ لَرَّ يَكَدُّ يَرَعُهَا ﴾ [النور:١٠]، فإنه مبالغة في انتفاء رؤية الرائي يده في تلك الظلمات، ولهذا الاعتبار فسر الكشاف قوله تعالى: ﴿إِذَا آخَرَجَ يَكَدُّهُ لَرَيْهَا ﴾ [النور:١٠]، فقال: «مبالغة في لم يرها، أي لم قوله تعالى: ﴿إِذَا آخَرَجَ يَكَدُّهُ لَمْ يَرَها، ومثله قول ذي الرمة:

إذا غَــيَّر النَّــأْيُ المُحِبِّـينَ لَمْ يكَــدْ رَسِيسُ الهَـوَى مِـنْ حُبِّ مَيَّةَ يَـبْرَحُ أِي لَمْ يقرب من إبراح فها باله يبرح».

فرأيُ صاحب الكشاف موافقٌ لرأي معدان الفيل، ورأي عبدالقاهر أن الوضع وبعضَ الاستعمال شاهدان لبديهة ذي الرمة ولمعدان الفيل، وأن الاستعمال العرفي قد جرى أيضًا بأن يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد حصل، يشيرون بذلك إلى أنه ما حصل إلا بعد جهد وبعد أن كان بعيدًا في الظن حصولُه، كقوله تعالى: ﴿ فَذَ بَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿ البقرة: ١٧]، وأن ذلك هو الذي أوهم ابن شبرمة، وأوقع ذا الرمة في مثل ذلك الوهم فغيّر بيته بعد التفكر.

أما أنا فأرى أن عربية ذي الرمة ما كانت لتحيد به عن كلامه الأول إلى إصلاحه، لولا أنه رأى نقد ابن شبرمة متجهًا وحقًا، لا سيها وهو قد غيّر بيته بعد أن

⁽١) الصواب أن الذي رد نقد ابن شبرمة هو الحكم بن البخترى بن المختار. دلائل الإعجاز، ص٢٧٥.

خلا بنفسه وفكّر مليًّا، ولم يزل ذلك البيت مثبتًا في ديوانه عندنا على الوجه الذي أصلحه به، فها هو إلا أن ذا الرمة بعد تفكره وقع بين رأيين:

أحدهما: أن يكون رأى دلالة نفي كاد على انتفاء مقاربة الفعل بحسب أصل الوضع دلالة غير صريحة في الاستعمال لورودها في ذلك النفي في الاستعمال بوجهين كما في آية: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ اللّهِ قَدَالًا وَآية: ﴿ إِذَا ٓ أَخْرَجَ يَكَدُهُ لَمُ كَمَا فَي آية: ﴿ إِذَا ٓ أَخْرَجَ يَكَدُهُ لَمُ لَكُمْ يَكُمُ يَرَهُا ﴾ [البقرة: ١٧] وآية: ﴿ إِذَا ٓ أَخْرَجَ يَكَدُهُ لَمُ يَكَدُّ يَرَهُا ۖ ﴾ [البور: ١٤] بحسب ظاهرها على تفسير الزمخشري، فأراد أن يتجنب تركيباً محتمل الدلالة مطروقاً للنقد، فغير ذلك بها هو دونه في الجزالة، إذ لا يخفى ضعف قوله لم أجد أو لم تجد. وهذا ما ظنه به العلامة ابن مالك في شرح التسهيل (١٠).

الرأي الثاني: أن يكون رأى أن نفي كاد نُقل في الاستعمال من دلالته الوضعية إلى دلالة أخرى، فصار قولهم: ما كاد يفعل، بمنزلة كاد أن لا يفعل، كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴿ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ الله

وهذا الاحتمال يدخل مغمزًا في الاحتجاج بعربية ذي الرمة. وأنا أرجّح هذا الاحتمال الثاني، وأرى أن نفي كاد في كلام العرب صار من طرق القلب، فهو قلب مطّرد نقل به ذلك التركيب من ظاهره إلى خلاف مقتضى الظاهر، ولا أحسب أن العرب ينفون كاد ويريدون نفي المقاربة، ليدلوا على تعين وقوع الفعل بطريق

⁽١) ابن مالك: شرح التسهيل، ص٠٠٠.

اللزوم؛ لأن هذا ليس من طرق بلاغتهم فيما تحققناه من استعمالهم، وأن قوله تعالى: ﴿إِذَا آلَخْرَجُ يَكُدُورُكُمْ يَكُدُ يَرَعُهَا ﴾ [النور:٤٠] جاء على ذلك الاعتبار، أي يكاد لا يراها؛ لأن الذي يسير في البحر في ظلمات يرى يده إذا أخرجها بعناء. وبذلك يدخل الشك في سلامة ذوق ذي الرمة في بديهته حين رمى بيته الأول على عواهنه، ويجعلنا نعده في صف أهل العلم باللغة؛ لأنه ما أصلح بيته إلا عن تأمل وتفكر.

طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة(١)

أرى من أحقّ المباحث التي تُرْسَمُ في طلائع مباحثِ العربية البحثَ عن أساليب لبلغاءِ العرب وشعرائهم قد التزموها، وحاكُوا نِيرَ أدبِهم على اعتبارها، فأصبحت بكثرة الاستعمال لا يلاحظون فيها خصوصيةً من خصائص علم المعاني والبيان، بل يعاملونها معاملة الأساليب التركيبية في فصيح الكلام، وبخاصة ما كان من ذلك مغفولاً عن التنبيه إليه في دواوين اللغة والأدب العربي، ليكون الشعورُ به فاتحًا أعينَ الواقفين على استعمالِ العرب في أدبهم، وحافزًا للمعتنين بمتابعة فحول الشعراء في أساليب الشعر العربي، كَيْ تظهرَ مزيةُ اللاحقين كما ظهرت مزايا السابقين.

نجدُ لشعراءِ العرب في كلامهم سُننًا لا يكادون يحيدون عنها، يتبع فيها المتأخرُ خطواتِ المتقدِّم، بحيث يُعَدُّ الإخلالُ بها حيدةً عن الطريقة المألوفة. فكانت لغةً من لغة الأدب، ولكلِّ فريقٍ من الناطقين بالعربية أساليبُ تمتاز عن أساليبِ غيره، وقد لا يهتدي الشادي في الأدب لرعي ذلك في فهمه وإنشائه.

وقد عد أئمةُ الأدب أشياء من ذلك، وأغفلوا أشياء. فما عده أئمةُ الأدب من سنن شعراء العرب في أدبهم افتتاحُ كثيرٍ من أغراضهم في الشعر بالنسيب قبل الدخول في المقصود من القصيد، وهو الأسلوبُ الذي بُنيت عليه المعلَّقاتُ ذات الأغراض، مثل معلقات زهير والنابغة والأعشى ولبيد وعمرو بن كلثوم والحارث ابن حِلِّزة، وبخاصة ما كان الغرضُ منها المديح، مثل قصيد علقمة في مدح الحارث

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٩، العدد ٤، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ (ص٢٠٧-٢١٣).

الغساني: «طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الجِسَابِ طَرُوبُ»(١)، وقصيد كعب بن زهير «بانت سعاد»، ومشوبة القطامي «إِنَّا مُحَيُّوكَ فَاسْلَمْ أَيُّهَا الطَّلَلُ»(٢) وغيرها. فعدَّ أبو الطيب ذلك من عادة الفصحاء، حيث قال:

إِذَا كَانَ مَدْحٌ فَالنَّسِيبُ الْقَدَّمُ أَكُلُّ فَصِيحٍ قَالَ شِعْرًا مُتَيَّمُ؟ (٣)

ومما عَدُّوه أيضًا من سنن الشعراء خطاب المتنبي بنحو «يا صاحبي» و «يا خليلي» و «يا فتيان». ومن أقدم ما قيل في ذلك قولُ امرئ القيس: «قفا نبك من ذكى حبيب ومنزل»، وقول سُليك: «يَا صَاحِبَيَّ أَلاَ لاَ حَيَّ بِالوَادِي» (٤)، وقولها:

⁽١) هذا صدر البيت طالع قصيدة -هي الثانية في الديوان- من تسعة وثلاثين بيتًا قالها علقمة -كها ذكر المصنف- في مدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر الغساني الذي كان أسر أخاه شاسًا فرحل إليه في طلبه، وتمامه:

طَحَا بِكَ قَلْبُ فِي الْحِسَابِ طَرُوبُ بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ ديوان علقمة بن عبدة، تحقيق وشرح سعيد نسيب مكارم (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٦)، ص١٢. ومعنى طحا بك: اتسع بك وذهب كلَّ مذهب.

⁽۲) ديوان القطامي، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠)، ص ٢٨. ومشوبة، وجمعها مشوبات، أحد الأساء التي أطلقها أبو زيد الأنصاري على الأشعار التي جمعها في جمهرته، حيث وزعها على سبعة أقسام، وجعل في كل قسم سبع قصائد لسبعة شعراء، كما يلي: أصحاب السُّموط، وأصحاب المجمهرات، وأصحاب المنتقيات، وأصحاب المنهمات، وأصحاب المُلحات. وهذه الأسهاء إنها هي المُذهبات، وأصحاب المراثي، وأصحاب المشوبات، وأصحاب المُلحات. وهذه الأسهاء إنها هي صفات للقصائد، فالسموط هي القلائد التي تعلق، وبالتالي فهي مرادفة للمعلقات. والمجمهرات هي القصائد عالية الطبقة ومحكمة السبك، والمنتقيات هي المختارات، والمذهبات هي التي تستحق أن تُكتب بالذهب لجودتها، والمشوبات هي التي شابها أو شاب أصحابها الكفرُ والإسلام، والملحات، وربها أراد بها كونها محكمة النظم متينة اللحمة. انظر: البستاني، سليان: إلياذة هوميروس معربة نظمًا وعليها شرح تاريخي أدبي (القاهرة: مطبعة الهلال بمصر، ١٩٠٤)، صر١٧٧ - ١٧٧ (مقدمة المترجم).

⁽٣) البيت طالع قصيدة من اثنين وأربعين بيتًا في مدح سيف الدولة قيلت سنة ٣٣٨. ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، ج٤، ص٦٩.

⁽٤) هو شُليك بن سُلكة السَّعدي منسوب إلى أمه، وأوه عمرو بن يثربي من بني كعب بن سعذد بن زيد بن مناة بن تميم. قال ابن قتيبة: «وهو أحد أغربة العرب وهجنائهم وصعاليكهم =

فَاإِنْ تَسْأَلاَنِي عَنْ هَوَايَ فَإِنَّهُ مُقِيمٌ مِهَا القَابِرِيَا فَتَانِ (١) وعلَّلُوه بأنه بناء على عادتهم في أسفارهم أن يكون المسافر مرافقًا لمسافرين معه، وفي استقراء ذلك كثرة.

إنها المهم للهم لنا أنَّ مما وقع أمام نظري في مطالعاتِ الأدب العربي أني وجدتُ شعراءَهم كثيرًا ما يُوجِهون الكلام إلى المرأة بطريق الخطاب أو بالاسم أو الضمير، أو يحكون عن المرأة، مع أن المقام نابٍ أن تكون امرأة معينة مقصودة بذلك، أو مقصودًا إبلاغ الكلام إليها. فربها طلبوا من المرأة أن تسأل عن الخبر، وأن تتعرف حادثًا. وأكثرُ ما لاح لي ذلك في السؤالِ المفروض؛ لأن الأصلَ فيه أن يُبنَى على فرضِ سؤالِ سائلٍ أو سائلين، فيكون مبنيًا على التذكير، كقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآبِلُ المِعْدَابِ وَاقِعِ مِالِ المعارج:١]، وقوله: ﴿ المعارفة المعارفة

فلم الاح لي ذلك وتتبعتُه، تَبَيَّنَ لي أن توجيهَ السؤال إلى المرأة بُنِيَ على ملاحظة الغرض الذي من شأن المرأة أن تُسأل عنه. ثم انتقلتُ إلى البحث عن كلِّ مقامٍ فيه

⁼ ورجيلائهم، وكان له بأس ونجدة، وكان أدل الناس بالأرض وأجودهم عدوًا على رجليه، وكان لا تعلق له بالخيل.» والبيت من بحر البسيط، وتمامه:

يَا صَاحِبَيَّ أَلاَ لاَ حَــيَّ بِالوَادِي إِلاَّ عَبِيـــــــُدٌ وَآمٌ بَـــــيْنَ أَذْوَادِ الدينوري: الشعر والشعراء، ص٢١٥-٢١٦.

⁽۱) ذكر الأبشيهي أن سليهان بن عبد الملك خرج ومعه يزيد بن المهلب في بعض مقابر الشام، فإذا امرأة جالسة على قبر تبكي، قال سليهان: «فرفعت البرقع عن وجهها فحكت شمسًا عن متون غهامة، فوقفنا متحيرين ننظر إليها، فقال لها يزيد بن المهلب: يا أمة الله! هل لكِ في أمير المؤمنين بعلاً؟ فنظرت إلينا، ثم أنشأت تقول:

فَ إِنْ تَسْ أَلاَنِي عَ نْ هَ وَايَ فَإِنَّ هُ يَجُ ولُ بِهَ ذَا الْقَ بْرِيَ الْعَيْدِ وَهُ وَيَ رَانِي. » وَإِنِّي لاَّسْتَحْيِيهِ وَالْسَتَحْيِيهِ وَهُ وَيَ رَانِي. » وَإِنِّي لاَّسْتَحْدِيهِ وَهُ وَالْسَتَحْرِيهِ وَهُ وَيَ رَانِي. » الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح: المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد الأبشيهي، شهاب الكتب، ط ١٠٠٣/١٤٢٤، ٣٠٠٠)، ص ٢١٣.

ملاحظةُ الأغراض التي من شأن المرأة أن يكون لها الحظُّ الأوفرُ فيها من الاعتبار، أي من الشؤون التي يغلب على النساء الاهتهامُ بها أكثرَ من اهتهام الرجال، فكلُّ ذلك مما يقيمون كلامَهم فيه على منوال التأنيث. ثم وجدتُ توجيهَ الخطاب إلى المرأة في مواقع أخرى غير طلب السؤال عن خبر، فاتسع لي بابٌ طَرَقْتُه، فإذا وراءه كُوًى تُطِلُّ على أفنانٍ لا يعتريها ذبولٌ ولا ذُوِيّ. وقبل الخوض [في الموضوع] يتعين أن أتعرَّف ما الذي دعاهم إلى ذلك، فوجدته لا يعدو خمسةَ أغراض.

الغرض الأول: أنه كان من عادةِ نسائهم العنايةُ بالأخبار والحوادث يَعْمُرْنَ بالحديث عنها آناء اجتماعهن في الأسمار، فمن أجل ذلك يتناقَلْنها وتشيعها المرأة والأخرى، وينبسطن بالحديث فيها إلى رجالِ بيوتهن في أسمارهم. وأوضحُ مثالٍ لنا في ذلك وأجْمَلُه حديثُ أُمِّ زرعٍ الواقع في كتب السنة (۱). فلما عُرف ذلك من عادتهن،

⁽١) هذه القصة مروية في صحيح البخاري عن عائشة -عليها الرضوان- أنها تحدثت بها في سمرها مع النبي ﷺ، وفي بعض رواياتها في غير الصحيح رفعتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام ونصها: «جلس إحدى عشرة امرأة فتعاهدن وتعاقدن على أن لا يكْتُمْن من أخبار أزواجهن شيئا. قالت الأولى: زوجي لَحْمُ جمل غثُّ على رأس جبل، لا سهلٌ فيُرْتقَى ولا سمين فيُنتقل. قالت الثانية: زوجي لا أَبْثُ خبرَه، إنَّي أخافُ أن لا أذرَه، إنْ أذكُرْهُ أذكر عُجَرَه وبُجَره. قالت الثالثة: زوجي العَشَنَّق، إن أَنْطِقْ أُطلَّق، وإن أَسْكُتْ أُعَلَّق. قالت الرابعة: زوجي كَلَيْلِ تِهامه، لا حرٌّ ولا قُرٌّ، ولاَ خَافَةُ ولا سآمة. قالت الخامسة: زوجي إن دخل فَهِد، وإن خرجَ أُسِد، ولا يَسأل عمَّا عَهِد. قالت السادسة: زُوجي إنْ أكل لفَّ، وإن شرب اشتفَّ، وإن اضطجع التف، ولا يولج الكفُّ ليعلم البث. قالت السَّابعة: زوجي غياياء أو عياياءُ طباقاء، كلُّ داء له دَّاء، شجَّك أو فلُّك، أو جمع كلاًّ لك. قالت الثامنة: زوجي المسُّ مسُّ أرنب، والريحُ ريحُ زَرْنب، وأغلبُه والناسَ يغلب. قالت التاسعة: زوجي رفيعُ العهاد، طويل النَّجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد. قالت العاشرة: زوجي مالكٌ وما مالك؟ مالكٌ خيرٌ من ذلك، له إبلٌ كثيراتُ المبارك قليلاتُ المسارح، وإذا سمعن صوتَ المزْهَر أيقَنَّ أنهن هوالك. قالت الحادية عشر: زوجي أبو زرع، فها أبو زرع؟ أَنَاسَ مِنْ حُلِيٍّ أُذُنَيَّ، وملأ من شحم عَضُدَيَّ، وبَجَّحني فبَجَحَتْ إِلَيَّ نفسي، وجدني في أهل غُنيَّمة بشِقٌّ فجعلني في أهل صَهيلٍ وأطيط، ودائس ومُنِقِّ، فعنده أقول فلا أُقبَّح، وأرْقُد فأَتَصَبَّح، وأشرَب فأتقَمَّح. أُمُّ أبي زرع، فيا أم أبي زرع؟ عُكومُها رَداح، وبيتُها فِسَاح. آبنُ أبي زرع، فيا أبن أبي زرع؟ مضجِعُه كمسلِّ شَطْبه، ويُشْبِعُه ذِراعُ الجفرة. بنت أبي زرع، فها بنت أبي زرع؟ طوعُ أبيها، وطوعُ أمها،

صار توجيهُ الخطاب إلى المرأة بالحثّ على السؤال عن حادث مشيرًا إلى أهميته وبلوغه الغاية في نظائره، وأنه جديرٌ بالإشاعة، فإذا أرادوا ذلك وجّهُوا الخطابَ إلى ضميرِ الأنثى أو حدَّثوا عنها بطريقِ الغيبة.

وذلك ليس من قبيل انتزاع ذاتٍ من ذات أخرى فيها صفةٌ، المعروفِ بالتجريد؛ لأن التجريد معدودٌ في المحسِّنات البديعية لما فيه من اللطافة بادعائه شخصًا ثانيًّا، فكان بذلك محسِّنًا في الكلام. ولا هو من قبيل توجيهِ الخطاب إلى غير معيَّن، وهو كثيرٌ في القرآن؛ لأنه مبنيٌّ على التعميم لكلِّ مخاطَب، فيُفرض مخاطَبٌ غيرُ معيَّن، مع أن ذلك جارٍ على الأصل الغالب في الكلام، وهو التذكير. وهذا أعمُّ من الخطاب، فيكونُ بصيغةِ مخاطَبةٍ وغائبة، وأيضًا هو في الغالب مفروضٌ في امرأة معيَّنة كزوجةٍ أو بنتٍ أو حبيبة، ولكنها لم تكن حاضرة.

فتعين أن يلحق غرضًنا بالأساليب المتبعة في الاستعمال، ولا يحق أن يُعدَّ في مبحث وجوه تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر من مباحث علم المعاني، كما عُد توجيهُ الخطاب إلى غير معين؛ لأن بحثنا في الاستعمال جرى على معتاد اللسان في الخطاب في أمثال الغرض الذي هو فيه، بعد أن تكرر ذلك في أمثاله. فهو بناءٌ على

ومل كسائها، وغيظُ جارتها. جاريةُ أَبِي زَرع، فهَا جاريةُ أَبِي زَرع، فهَا جاريةُ أَبِي زَرع؟ لا تَبُثُ حديثنا تبثيثًا، ولا تَنقُثُ مِيرَتنا تنقيقًا، ولا تملأ بيتنا تعشيشا. قالت: خرجَ أبو زرع والأوطابُ تُحْخَض، فلقييَ امرأةً معها وَلَدَان لهَا كالفَهْدَين، يلعبان مِنْ تحت خَصْرها برُمَّانتين، فطلَقَنِي ونكَحَها، فنكحْتُ بعده رجلا سريًّا، ورَكِبَ شَرِيًّا، وأخذ خَطيًّا، وأراح عليَّ نَعَا ثَرِيًّا، وأعطاني من كل رائحة زوجًا، وقالما: كُلي أُمَّ زرع، ومِيرِي أهلك. قالت: فلو جمعتُ كلَّ شيء أعطانيه ما بلغ أصغر آنيضةِ أَلِي زرع قللت عائشة: قال رسول الله ﷺ: كنتُ لكِ كأبي زرع لأمِّ زرع». - المصنف. (نقلنا هذه الخاشية من كتابه ألس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي [حلب: دار الملتقي / الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، طلا، الالالالا من صحبح البخاري، «كتاب النكاح»، الحديث ١٨٩٩هـ عياض بشرح حديث أم زرع».

حقيقةٍ مزعومة، وهو أشبه بالمبالغة، وقد يتجاذبه علمُ المعاني بناءً على ادعاء وجود امرأة يخاطبها، لكن ذلك خفي. وأيضًا فهم لم يبحثوا عن نظيره، وهو خطابُ المثنى في نحو «قفا نبك». فكما قصدوا عدمَ التعرض لنظيره مع شهرته بين أهل الأدب، فكذلك لا يحق أن نُلحِقَ بهم هذا النظيرَ الذي لم يهتد إليه المتقدمون. وليس مما يُعَدُّ في هذا الغرض من بحثنا كلُّ خطابٍ قُصدت فيه امرأةٌ معينة أو أكثر، كقول الأعشى:

تَقُــولُ بنتــي وَقَــدْ يَمَّمْــتُ مُــرْتحلاً: يَا رَبُّ جَنَبْ أَبِي الأَوْصَابَ وَالوَجَعَا^(١) وقول لبيد:

تَمَنَّ عَى ابْنَتَ ايَ أَنْ يَعِيشَ أَبُوهُمَ وَهَلْ أَنَا إِلاَّ مِنْ رَبِيعَةَ أَوْ مُضَرِّ (٢) الأبيات. وقول عبيد بن الأبرص:

تِلْكَ عَرْسِي غَضْبَى تُرِيدُ زِيَالِي أَلِبَيْنٍ تُرِيدُ أَمِ لِيدَالِ

وقول ذهلول بن كعب العنبري -وهو من شعراء ديوان الحماسة- ونزل به ضيف وكانت امرأته غائبة، فقام إلى الرحى ليطحن لهم دقيقًا، فجاءت امرأتُه وهو كذلك، فتعجبت من ذلك:

تَقُولُ وَصَكَّتْ صَدْرَهَا بِيَمِينِهَا أَبَعْ لِي هَذَا بِالرَّحَا الْمُتَقَاعِسُ فَقُلْتُ فَا بِالرَّحَا الْمُتَقَاعِسُ فَقُلْتُ فَا اللَّقَتْ عَلَيَّ الفَوَارِسُ فَقُلْتُ فَا اللَّقَتْ عَلَيَّ الفَوَارِسُ

⁽١) ديوان الأعشى، ص١٢٠.

⁽٢) البيت هو طالع قصيدى قالها لبيد نخاطب ابنتيه حين حضرته الوفاة. ديوان لبيد، ص٠٥.

⁽٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١/١، ص١٦٣. والبيت هو الثامن من قصيدة من ستة وثلاثين بيتًا من بحر الخفيف، يستعيد فيها الشاعر أحداث ويصف أحواله وعلاقاته. ديوان عبيد بن الأبرص، ص٥٥-٩٩.

لَعَمْدُ أَبِيكِ الخَيْرِ إِنِّي خَدادِمٌ لِضَيْفِي وَإِنِّي إِنْ رَكِبْتُ لَفَارِسُ (١) ولا قول الراجز مما أنشده الجاحظ:

لَوْ صَخِبَتْ شَهْرَيْنِ دَأَبًا لَمْ ثُمُلْ وَجَعَلَتْ تُكْثِرُ مِنْ قَوْلٍ لاَ وَبَلْ حُبُّكَ لِلْبَاطِلِ قِدْمًا قَدْ شَغَلْ كَسْبَكَ عَنْ عِيَالِنَا، قُلْتُ: أَجَلْ حُبُّكَ لِلْبَاطِلِ قِدْمًا قَدْ شَغَلْ كَسْبَكَ عَنْ عِيَالِنَا، قُلْتُ: أَجَلْ تَضَدَّ لِلْبَاطِلِ قِدْمًا قَدْ شَغَلْ كَسْبَكَ عَنْ عِيَالِنَا، قُلْتُ: أَجَلْ تَضَدَّ لَا اللَّهُ اللللَّةُ اللَّهُ اللللَّهُ اللَّهُ ال

الثاني: أن المرأة شديدةُ الإعجابِ ببطولةِ الرَّجُلِ، لقصور قدرتها عما يستطيعُه الرجال، ولأنها ترى في بطولةِ الزَّوجِ والقرابة ما يُطمئِنُ بالهَا من شر العداة والغارات، فهم يدفعون عن حريتها وكرامتها وأبنائها، وتسلم من الأسر فيهنأ عيشُها. قال النابغة:

حِذَارًا عَلَى أَلاَّ تُنَالَ مَقَادَتِي وَلاَ نِسْوَتِي حَتَّى يَمُتْنَ حَرَائِرَا(٣)

وكثيرًا ما كانت خصالُ البطولةِ سببًا في ميلِ المرأة إليه ومحبتها. وبعكس ذلك ضدُّه، فتخشى أن يُعَيِّرها نساءُ الحي بِجُبْن زوجها، قال عمرو بن كثوم في معلقته:

يَقُتْنَ جِيَادَنَا وَيَقُلْنَ لَسْتُمْ بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْنَعُونَا اللَّهِ عَنْعُونَا اللّ

⁽۱) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٢، ص٦٩٦-٧٠٠ (وفيه: «ودقت» بدل «وصكت»)؛ الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٤٧٤-٤٧٦ (وفيه «فَعَالِي» بدل «بلائي»، و«التفّت» بدل «التقت»). وجاء في ديوان الحماسة الهُذُلول بتقديم الهاء وضمها، وهو كذلك في: ابن حمدون: التذكرة الحمدونية، ج٢، ص٤٣٢، وذكر الأستاذ عبد السلام هارون في حاشية تحقيقه لشرح ديوان الحماسة أن المرزباني في معجم الشعراء أشار إلى أنه يقال كذلك «ذهلول».

⁽۲) الجاحظ: البيان والتبيين (نشرة موفق شهاب الدين)، ج١/١، ص١٠. وانظر كذلك البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٧، ١٤١٨/١٩٩٨)، ج١، ص٦٠

⁽٣) البيت هو السادس عشر من قصيدة من بحر الطويل، قالها في مرض النعمان بن المنذر. ديوان النابغة الذبيان، ص ٧٠ (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم) و١١٨ (نشرة ابن عاشور).

⁽٤) والبيت هو السادس والتسعون من المعلقة. ديوان عمرو بن كلثوم، حققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٦٦/١٤١٦)، ص٨٧.

الثالث: أنهم يريدون إظهارَ ثباتِهم على خصالهم ومحامدهم، وأنهم لا يُغَيِّرُهم عنها مُغَيِّر، ولا يصدُّهم لومُ أزواجهم وحبائبهم، قال:

وَتَرَانَا يَوْمَ الكَرِيهَة أُحْرَا رَّا وَفِي السِّلْم لِلْغَوَانِي عَبِيدَا(١)

الرابع: أن يُبْنَى الشعرُ على خطاب المرأة في الشؤون التي يليها النساء، فيكونَ بناءُ ذلك الخطابِ إخراجًا للكلام على الغالب.

الخامس: تذَكُّرُ الخليلةِ عند الوقوع في مآزق الشدة؛ لأن ذلك من تَذَكُّرِ النَّعيم عند حُلول البؤس؛ إذ الشيءُ يُذكَرُ بضَدِّه، أو في حالة المسرة والانبساط، فالسِّيُّ بالسِّيِّ يذكر. فأما ما يرجع إلى الأمر الأول الجاري على أن يُطلبَ من المرأة أن تسأل وتستقري -وهو عمودُ هذا المقال- فأشهرُ وأقدمُ ما فيه قولُ السموأل بن عاديا، وهو عصريُّ امرئ القيس:

سَلِي إِنْ جَهِلْتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْهُمُ فَلَيْسَ سَوَاءً عَالِمٌ وَجَهُ ولُ (٢)

والمعروفُ عند الرواة أنها للسموأل، وقد تردَّدَ في ذلك أبو تمام في «ديوان الحماسة»، فنسب القصيدة إلى عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي، وهو شاعرٌ إسلامي (٣)، فخاطب امرأةً بأن تَسأل عن قومه وعن أقوام دونهم، ولم يتقدم ذكرٌ

⁽۱) البيت من مقطوعة من خمسة أبيات لأبي العباس عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن رزيق ابن ماهان الخزاعي، كان واليًا على الدينور في زمن المأمون. كان شههًا، جوادًا سخيًّا، عالمًا متأدبًا، وهو اللذي قصده أبو تمام وفي ضيافته ألف كتابه «ديوان الحهاسة» اعتهادًا على ما جمعه هذا الوالي من كتب ودواوين نادرة. وقيل إن المقطوعة المذكورة لأصرم بن حميد أحد ممدوحي أبي تمام. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٨٥-٨٦.

⁽٢) البيت من قصيدة من خمسة عشر بيتًا قالها الشاعر في الافتخار بقبيلته وتعداد خصالها النبيلة من كرم وشرف نسب وسؤدد، وطالعها:

إِذَا المَـرْءُ لَمْ يَسَدْنَسْ مِسنَ اللَّـوْمِ عِرْضُـهُ فَكُــلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيــهِ جَمِيــلُ ديوانا عروة بن الورد والسموأل (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص٩٢.

⁽٣) الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٨٦. وقد ساق أبو تمام القصيدة كاملة.

لامرأة ولا توجيهُ خطابٍ إليها من قبل، جريًا على ما مَهَّدْناه من تهمُّم النساء بتطلع الأخبار، وإعجابهن بجلائل الفعال. ومثلُه قولُ عنترة:

أَغْشَى الوَغَى وَأَعِفُّ عِنْدَ المَغْنَمِ(١)

هَلاَّ سَأَلْتِ الْخَيْلَ يَابْنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِهَا لَمْ تَعْلَمِي يُخْـبِرْكِ مَـنْ شَـهِدَ الوَقِيعَـةَ أَنَّنِـي وقال النابغة:

إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ البَرَمَا وَلَيْسَ جَاهِـلٌ شَـيْئًا مِثْلَ مَـنْ عَلِـمَا(٢)

هَـ لاَّ سَـ التِ بَنِي ذُبْيَانَ مَـا حَسَـبِي يُخْـبِرُكِ ذُو عِرْضِـهِمْ عَنِّـي وَعَـالِمُهُمْ فهذا سَنَنٌ قديم في الأدب العربي.

وأما عامرُ بن الطفيل العامري الكلابي فأغرب وأغرق؛ إذ هدد امرأته

بالطلاق إن زهدت في المسألة عن بلائه، فقال:

حَلِيلُكِ إِذْ لاَقَى صُدَاءً وَخَشْعَهَا(٣)

طُلِّقْتِ إِنْ لَمْ تَسْلَلِي أَيُّ فَارِسِ

⁽١) البيتان هما التاسع والأربعون والثاني والخمسون من المعلقة. ديوان عنترة، ص٢٠٧ و ٢٠٩ (نشرة مولوي)؛ القرشى: جمهرة أشعار العرب، ص٢١٨.

⁽٢) ديوان النابغة الذبياني، ص٢١٧-٢١٨ (نشرة ابن عاشور وص٦٢-٦٣ (نشرة محمد أبي الفضل إبراهيم)، وفي النشرتين: «يُنْبِئُك» بدل «يُخبرك». وفي عدد أبيات القصيدة التي منها هذان البيتان اختلاف بين النشرتين، ففي الأولى جاءت القصيدة في سبعة وعشرين بيتًا، بينها لا تشتمل في الثانية إلا على ثلاثة وعشرين.

⁽٣) صداء الصاد بالمد، حي من مذحن، وخثعم قبيلة من اليمن. - المصنف. والشاعر هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، وهو ابن عم الشاعر لبيد بن ربيعة. وفد على رسول الله ﷺ فقال له: تجعل لي نصف ثهار المدينة وتجعلني وليَّ الأمر بعدك وأسلم، فقال النبي عَلَيْهُ: «اللهم اكفني عامرًا واهد بني عامر.» فانصرف وهو يقول: لأملأنها عليك خيلاً جُردًا ورجالاً مُردًا، ولأربطن بكل نخلة فرسًا، فطُعن في طريقه فهات وهو يقول: غُدة كغدة البعير، وموت في بيت سلولية. الدينوري: الشعر والشعراء، ص١٩٤-١٩٥. والبيت هو الأول من بيتين في ديوان الحماسة نسبهما له. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٥٣ (الحماسية ٢٨).

وقد يجيءُ لمجرَّدِ الخبرِ بمواقع فخرِهم دون سؤال، كقولِ الأشهب بن رُمَيلة أو حريث بن مخفض من شعراء الحماسة:

وَإِنَّ الَّــذِي حَانَــتْ بِفَلَـجِ دِمَــاؤُهُمْ هُــمُ القَوْمُ كُـلُّ القَـوْمِ يَـا أُمَّ خَالِـدِ (١) وقولِ سيَّار بن قَصِيرٍ الطائي من شُعراء صدر الإسلام، وقد شهد فتح

لَوْ شَهِدَتْ أُمُّ القُدَيْدِ طِعَانَنَا بِمَرْعَشَ خَيْل الأَرْمَنِيِّ أَرَنَّتِ (٢) وأما ما يرجع إلى الأمر الثاني، ففيه قال عنترة:

إِنْ تُغْدِدِ فِي دُونِي القِنَاعَ فَاإِنَّنِي طَبُّ بِأَخْدِ الفَارِسِ المُسْتَلْئِمِ (٣) وقتال أُنَيْفُ بن زبَّان الطائى:

فَكَ التَقَيْنَ ابَ يَنَ السَّيْفُ بَيْنَا لِسَائِلَةٍ عَنَّا حَفِيٍّ سُوُّالُّمَا (٤) وقال لبيد:

ولكن الخطيب التبريزي استدرك عليه في شأن البيت الثاني، ونسبه لعبد عمرو بن شرح بن الأحوَص بن جعفر بن كلاب فارس دعلج، مع اختلاف في اللفظ والمعنى. التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١١٩-١٢٠.

⁽۱) أنشده سيبويه في باب إطلاق الذي وإرادة الذين، ونسبه لأشهب بن رميلة. الكتاب، ج١، ص٢٤٦. وانظر تخريج البيت مفصلاً في هامش الصفحة نفسها.

⁽٢) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٦٣ (الحماسية ٣٠). وأرنت بمعنى رنت.

⁽٣) البيت هو الأربعون من المعلقة. ديوان عنترة ومعلقته، تحقيق خليل شرف الدين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٧)، ص ٢٠١ ديوان عنترة، ص ٢٠٥ (نشرة مولوي).

⁽٤) الحفي الملح. يقال أحفى المسألة، إذا ألح، فجاء حفي على زنة فعيل تخفيفًا، وحقه محف. - المصنف. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٧٧ (الحماسية ٣٣)؛ شرح ديوان الحماسة بشرح للتبريزي، ج١، ص١٣٠ (الحماسية ٣٤). واسم الشاعر -كما جاء في ديوان الحماسة بشرح المرزوقي- أنيف بن حكيم النبهاني، وفي شرح التبريزي: أُنيف بن زبان النبهاني من طيء. الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٢٨.

أَوَلَمْ تَكُنْ تَسَدْرِي نَسَوَارُ بِسَأَنَنِي وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلٍ جَنَّامُهَا تَكُنُ تَكُنُ أَمْهَا تَسَرَّاكُ أَمْكِنَا إِذَا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ يَعْتَلِقْ بَعْضَ النَّفُوسِ حِمَامُهَا (١)

ومما ينتظمُ في هذا السِّلك مواجهةُ المرأة بأن تَسأل عن كرمه، كما قال مضرَّس العبدي:

فَلاَ تَسْأَلِينِي وَاسْأَلِي عَنْ خَلِيقَتِي إِذَا رَدَّ عَافِي القِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا (٢)

وأما الأمر الثالث فقد تعددت فيه الأغراض، على حسب تعدُّدِ الأحوال التي تتطرق فيها النساء إلى محاولة صَرْفِ الرجلِ عَنْ عزمه أو خُلُقِه، لرِفْق به أو نحو ذلك. فمن ذلك لومُ المرأة زوجَها على السَّخاء إبقاءً على ماله، كقول ضمرة بن ضمرة النهشلي – وهو شاعرٌ جاهليٌّ – أنشده له أبو زيد في كتاب «النوادر»:

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بَعْدَ وَهْنٍ فِي النَّدَى بَسْلٌ عَلَيْكِ مَلاَمَتِي وَعِتَ ابِي (٣) وقولِ النَّمِر بن تَوْلَب:

⁽١) ديوان لبيد، ص١١٣. والبيتان من المعلقة.

⁽۲) البيت هو الثالث من قصيدة من ثهانية عشرة بيت نسبها المفضل لعوف بن ربيعة الأحوص بن جعفر بن كلاب (وينتهي نسبه إلى قيس عيلان) لا مضرس العبدي ها. الضبي: المفضليات، ص١٦٥. (المفضلية رقم ٣٧). وكذلك أنشده الجاحظ والجوهري لعوف بن الأحوص الباهلي. كتاب الحيوان، ج٥، ص١٣٦؛ الصحاح في اللغة، ج٦، ص٢٤٣٢. وعوف هذا سماه لبيد بن ربيعة «صاحب ملحوب». انظر كتاب الحيوان، ج٢، ص٨ (الحاشية ٧).

⁽٣) الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، ص١٤٣٠. ومما يحكى عن ضمرة -وهو من خطباء بني تميم واسمه كذلك شقة، وكان قصير القامة دمث الخلق - أنه لما دخل على النعان بن المنذر قال النعان: «تسمع بالمعيدي لا أن تراه»، فرد عليه بقوله: «أبيت اللعن، إن الرجال لا تُكال بالقفزان، ولا توزن بالميزان، وليست بمسواك يُستاك بها. وإنها المرء بأصغريه قلبه ولسانه، إن صال صال بعجنان، وإن قال قال ببيان.»

لاَ تَجْزَعِـــي إِن مُنْفسًـــا أَهْلَكْتُـــهُ فَإِذَا هَلَكْتُ فَعِنْـدَ ذَلِـكَ فَـاجْزَعِي (١) وقول تأبط شرًّا مما أنشده في المفضليات:

بَـلْ مَـنْ لِعَذَّالَـةٍ خَذَّالَـةٍ أَشِـبٍ حَرَّقَ بِاللَّوْمِ جِلْـدِي أَيَّ تَحْـرَاقِ (٢) يَقُـولُ أَهْلَكُـتَ مَـالاً لَـوْ قَنِعْـتَ بِـهِ مِنْ ثَوْبِ صِدْقٍ وَمِشَـنِّ بَرِّ وَإِعْلاَقِ ثَمُ قَال لَمَا:

لَتَقْرَعَنَّ عَلَيَّ السِّنَّ مِنْ نَدَمٍ إِذَا تَذَكَّرْتِ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلاَقِي (٣) ومنه أن لا يعبأ بمراجعة حليلة، أو حبيبة أن تعوقه عن مغامرته، قال كُثيَّر يَمْدَحُ عبدَ الملك بنَ مروان:

إِذَا مَا أَرَادَ الغَرْوَ لَمْ يَرْفِ لَمْ يَرْفِهُ مَّهُ مَ حَصَانٌ عَلَيْهَا نَظْمُ دُرِّ يَزِينُهَا إِذَا مَا أَرَادَ الغَرْوَ لَمْ يَزِينُهَا مَ مَتَا شَجَاهَا قَطِينُهَا (٤) نَهَدُهُ فَلَكًا لَمْ تَرَ النَّهْ يَ عَاقَهُ بَكَتْ فَبَكَى مِثَا شَجَاهَا قَطِينُهَا (٤)

⁽۱) البيت هو الرابع من قصيدة في خمسة عشر بيتًا (من بحر المتقارب) قالها الشاعر يصف نفسَه بالكرم، ويعاتب زوجَه على لومها فيه. ديون النمر بن تولب العكلي، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، ط۱، ۲۰۰۰)، ص۸٤.

 ⁽٢) اللام في قوله باللوم عوض عن المضاف إليه أي بلومها كقوله تعالى فإن الجنة هي المأوى.
 المصنف.

⁽٣) الضبي: المفضليات، ص١٨- ١٩؛ الدينوري: الشعر والشعراء، ص١٧٩ - ١٨٠؛ ديوان تأبط شرًّا وأخباره، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٤٠٤/ ١٤٠٤)، ص١٤٥ - ١٤٤. والأبيات هي الخامس والسادس بعد العشرين والأخير من قصيدة من واحد وثلاثين بيتًا من البحر البسيط. وهناك اختلاف بين الروايات، فعند ابن قتيبة وفي المثبت في الديوان: «يَا مَنْ» بدل «بَلْ مَنْ»، و«تَقول» بدل «يَقول».

⁽٤) الجمحي: طبقات الشعراء، ص١٦٧؛ ديوان كثير عزة، ص٣٦٥-٣٦٦. وجاء في الديوان لفظ «عَزْمَهُ» بدل «هَمَّهُ».

وقد قالَ ذلك من قبل أن يكونَ ما تخيله في شعره واقعًا، كما هو اللائق بحرمة الخليفة. ومنه أيضًا أن يصف ما هو من خواطر النساء ولم تصرح به المرأة، كقول سُلْمَى بن ربيعة:

زَعَمَتْ ثَمَا خِرُ أَنْنِي إِمَّا أَمُتْ يَسْدُدْ أَبْيْنُوهَا الأَصَاغِرُ خَلَّتِي تَعَلَّتِي تَرِبَتْ يَدَاكِ وَهَلْ رَأَيْتِ لِقَوْمِهِ مِثْلِي عَلَى يُسْرِي وَحِينَ تَعَلَّتِي تَرِبَتْ يَدَاكِ وَهَلْ رَأَيْتِ لِقَوْمِهِ مِثْلِي عَلَى يُسْرِي وَحِينَ تَعَلَّتِي قَالَ ذَلك وهي بعيدةٌ عنه، لقوله في أول القصيدة:

حَلَّتْ ثَمَّاضِرُ غَرْبَةً فَاحْتَلَّتِ فَلْجَا وَأَهْلُكَ بِاللَّوَى فَالْحِلَّةِ (١) وَأَما ما يرجع إلى الأمر الرابع، فنحوُ قولِ حاتم:

يَـا رَبَّـةَ البَيْـتِ قُـومِي غَـيْرَ صَـاغِرَةٍ ضُمِّي إِلَيْكِ رِجَـالَ الحَـيِّ وَالغُرَبَـا(٢) وقولُ الشاعر الذي لم يُعرف، وهو من شواهد كتاب المفتاح:

أَتَتْ تَشْتَكِي مِنِّي مُزَاوَلَةَ القِرَى وَقَدْ رَأَتْ الضِّيفَانَ يَنْحُونَ مَنْزِلِي فَقُلْتُ لَفَّيفُ جِدِّي فِي قِرَاهُمْ وَعَجِّلِ (٣) فَقُلْتُ لَمَ الضَّيْفُ جِدِّي فِي قِرَاهُمْ وَعَجِّلِ (٣)

⁽۱) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج۱، ص٥٤٦-٥٤٨ (الحماسية ١٧٨)؛ البغدادي: خزانة الأدب، ج٨، ص٣٦.

⁽۲) ليس البيت في ديوان حاتم الطائي، وقد نسبه المصنف في تفسيره مرةً إلى محكان التميمي، ومَرةً إلى مُرة بن محكان التميمي (تفسير التحرير والتنوير، ج٣/ ٣، ص١٠٨ وج٦/ ١٢، ص١١٩- ١١٩). والصواب هو الأخير، والشاعر من بني سعد بن زيد مناة التميمي، شاعر إسلامي مقل، من شعراء الدولة الأموية، كان معاصرًا لجرير والفرزدق. والبيت هو الأول من مقطوعة من ثلاثة عشر بيتًا أوردها أبو تمام في باب الأضياف. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج٤، ص١٥٦٧ مما ١٥٦٨ (الحماسية ٢٥٥).

⁽٣) البيتان بلا نسبة في: السكاكي: مفتاح العلوم، ص٤٣٥ (نشرة هنداوي)؛ القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص٧١؛ الجرجاني: الإشارات والتنبيهات، ص٥٥. وجاء صدر البيت الثاني في هذه المصادر: «فَقُلْتُ كَأَنِّي مَا سَمِعْتُ كَلاَمَهَا»، بينها جاء في صدر البيت الأول «عندي» عوض «مني».

وأما الأمر الخامس، فأقدمُ ما فيه قولُ عنترة:

نَوَاهِلٌ مِنِّي وَبِيضُ الهِنْدِ تَفَطَّرُ مِنْ دَمِي فَوَاهِلُ مِنْ دَمِي فِي الْمَبَسِّمِ (١) لِكَا الْمُتَبَسِّمِ (١)

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكِ وَالرِّمَاحُ نَوَاهِلْ فَوَدَدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لأَنَّهَا وقال أبو عطاء السِّنْديُّ:

وَقَدْ نَهِلَتْ مِنِّي الْمُثَقَّفَةُ السُّمْرُ (٢)

ذَكُرْ تُكِ وَالْحَطِيُّ يَكُرُ بَيْنَكَ الْحَرِ: وقال ابن رشيق في قتال البحر:

مُتَوَقَّعِ بِتَلاَطُمِ الأَمْوواجِ وَأَنَا وَذِكُرُكِ فِي أَلَدُّ تَنَاج (٣)

وَلَقَـدْ ذَكَرْتُـكِ فِي السَّفِينَةِ وَالـرَّدَى وَعَـلَى السَّوَاحِلِ لِلأَعَـادِي غَـارَةٌ

وقال ابنُ زيدون في التذكُّر عند ساعات السرور:

⁽۱) ديوان عنترة ومعلقته، ص٨٦؛ الخطيب التبريزي: شرح ديوان عنترة، نشره بعناية مجيد طراد (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ص١٩١. وهما بيتان مفردان في الغزل من بحر الكامل.

⁽٢) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص٥٦ (الحماسية ٧). وفيه: «يَخْطِر» بدل «يذكر»، و«مِنَّا» بدل «مني».

⁽٣) ساق المصنف البيتين على غير نسقها، وهما جزء من القطعة الآتية:

وَلَقَدُ ذَكُرْتُكِ فِي السَّفينَةِ والسَّرْدى مُتَوَقَّعِ بِستَلاَطُمِ الأَمْسوَاجِ وَالجَدُ ذَكَرْتُكِ فِي السَّفينَةِ والسَّرْدى مُتَوَقَّعُ لِللَّهُ مُسْسوَدٌ كَالَدَ فَواثِبِ داجِ وَالجَدُ يَخْطُلُ والرِّيساحُ عَوَاصفٌ وَاللَّيْسلُ مُسْسونَ لِغَسارَة وَهِيَساجِ وَعَسلى السَّوَاحِلِ للأعسادي غارةٌ يُتَوقَّعُ سونَ لِغَسارَة وَهِيَساجِ وَعَلَمت لأَصْحابِ السَّفينَة ضَجَّة وَأَنسا وَذِحُ رُكِ فِي أَلَسَدُ تَنساج ديوان ابن رشيق القيرواني، جمعه وحققه عبد الرحمن ياغي (بيروت: دار الثقافة، بدون تاريخ)، ص ٨٤.

إِنِّي ذَكَرْتُكِ بِالزَّهْرَاءِ مُشْتَاقًا وَالْأُفْقُ طَلْقٌ وَوَجْهُ الأَرْضِ قَدْ رَاقَا (١) وهذا البيتُ من أجمل ما قيل في الذكر؛ لأنه ذكر الحبيبة بِمُشَابِهها، وبالمكانِ الذي يليقُ أن تكونَ حاضرةً فيه، وبحصةِ الزمان التي تُعَدُّ من نفائس العمر.

⁽۱) والبيت هو طالع قصيدته في ذكرى ولادة بنت المهدي وهو يشتمل على خمسة عشر بيتا. ديوان ابن زيدون، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبدالرحمن خليفة (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط۱، ۱۹۳۲/۱۳۵۱)، ص۲۵۷. وقد أورد الأبيات كذلك شيخ العربية في الهند العلامة المحقق عبدالعزيز الميمني عليه رحمة الله في مجموعة بعنوان «النتف من شعر ابن رشيق وابن شرف القيروانيَّن». الميمني، العلامة عبدالعزيز: بحوث وتحقيقات، أعدها للنشر محمد عزيز شمس وراجعها محمد اليعلاوي وقدم لها شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط۱، ۱۹۹۵)، ج۲، ص١٤٣٠.







السند التونسي في علم متن اللغة(١)

محمد الفاضل ابن عاشور

كان علمُ متن اللغة -الباحث عن ضبط المباني، وتحقيق المعاني، لفردات اللغة العربية - قد برز بروزَه الكامل من البصرة، إذ صُنِّف فيها أولُ كتاب جامع للغة، مرتَّب على ضبط اختلاف تركب الحروف المؤلفة منها الألفاظ، وهو كتاب «العين». وبغض النظر عها حول كتاب «العين» من احتهالات: أنه للخليل بن أحمد، أو لليث ابن نصر أو لهما معًا (٢)، فلا شك في أنه وضعٌ بصريٌّ في أصله ومادته، وأن للخليل فيه يدًا، وهي اليد الأولى، إن لم يكن له فيه اليدان كلتاهما.

وسار علمُ متن اللغة، يتبع سير إخوته بقية علوم العربية: القراءات، والأدب، والنحو، والتصريف، والعروض. فأقام بين البصرة والكوفة، يتجاذبانه كما يتجاذبان سائر علوم العربية، حتى شبت علومُ العربية كلها عن ضيق النطاق الحاصر لها بين البصرة والكوفة، وسمت عن نزعة العصبية المفرِّقة بين المصرين، فآوت إلى بغداد في القرن الثالث.

⁽۱) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج۱۹، ۱۹۲۰ (ص۷-۱۷). وقد أعيد نشره في: الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: ومضات فكر، تقديم محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار العربية للكتاب، ۱۹۸۲)، ج۲، ص١٩٦٦ - ۲۱۲.

⁽٢) يراجع في ذلك كتاب المزهر للسيوطي من ص ٣٩ إلى ص ٤٤ ج ١ بولاق.

وهناك تكاملت الفنون، وتقاربت المذاهب، وتحاكت الأنظار بين المبرد وثعلب (۱)، واجتمع العلمان –علم البصرة وعلم الكوفة – في أردان ابن كيسان (۲) والأخفش الصغير (۳)، وأمثالها. وهنالك – في بغداد – انفصل علم متن اللغة عن سائر علوم العربية، فاستقل به رجالٌ امتازوا فيه، واختصوا به: المفضل بن سلمة (۱)، وابن السكيت (۱)، وأبو بكر ابن دريد (۲)، وابن خالويه (۷)، وأبو منصور الأزهري (۸)، ووضعوا المصنفات اللغوية السابقة –وخاصة كتاب «العين» – موضع موضع النقد والتمحيص، والإثبات والإسقاط.

وكان القرن الرابع قرنَ انتشار علم متن الغة - بعد نضجه ببغداد - إلى المشرق وإلى المغرب. اضطلع به رجالٌ بثوه في المشرق، وكانوا مرجعَ الأسانيد المشرقية فيه، مثل الإمام أحمد بن فارس، والصاحب ابن عباد، وآخرون طاروا به إلى المغرب، فكانوا مرجعَ الأسانيد المغربية، وأعظمهم ومقدمهم أبو على القالي^(۹).

⁽١) ترجمتهما في بغية الوعاة ص ١١ وص ١٤ ط السعادة.

⁽٢) بغية الوعاة ص٨.

⁽٣) بغية الوعاة ص٢٣٨.

⁽٤) بغية ص٣٩٦. – المؤلف. هو أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم، لغوى، عالم بالأدب، كان من خاصة الفتح بن خاقان وزير المتوكل. من كتبه «البارع» في اللغة، و«الفاخر» في الأمثال، و«ما يحتاج إليه الكاتب» في الإنشاء، و «جماهير القبائل» في الأنساب والتاريخ، و «الاستدراك على العين» في اللغة، و «الملاهي»، و «الطيف»، و «ضياء القلوب» في معاني القرآن، و «الزرع والنبات» و «غاية الأرب في معاني ما يجرى على ألسن العامة من كلام العرب». توفي نحو ٢٩٠٣/٢٩٠. – المحقق.

⁽٥) بغية ص١٨٥.

⁽٦) بغية ص٣٠.

⁽٧) بغية ص ٢٣١.

⁽٨) بغية ص٨.

⁽٩) ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان وإرشاد الأريب لياقوت ونفح الطيب للمقري ص ٨٤ ج٢ ط الأزهرية.

أقام أبو على إسهاعيل بن القاسم بن عيذون القالي ببغداد خسًا وعشرين سنة في صدر القرن الرابع، وتخرج في علوم العربية بأبي بكر ابن دريد، وابن السراج، ونفطويه، والمطرز (غلام ثعلب)، والزجاج، والأخفش، وابن درستويه، وأبي بكر ابن الأنباري. وكان تخرجه في خصوص علم اللغة عن أبي بكر ابن دريد، وهو إمامُها وأهلُ الاختصاص بها، وقد علا صيتُه بتآليفه العظيمة، وأعظمها كتاب «الجمهرة».

وفي أوائل الربع الثاني من القرن الرابع سنة ٣٢٥هـ خرج أبو علي القالي من بغداد قاصدًا المغرب، فدخل قرطبة عاصمة الدولة الأموية بالأندلس في عهد عبدالرحمن الناصر، لا المنتصر كها توهم ياقوت (١). وأقام هنالك في ظل عناية الناصر ثم ابنه المستنصر وإكرامهها، إلى أن توُفّي بقرطبة سنة ٣٥٦هـ.

كانت الخمس والعشرون سنة -أو تزيد- التي قضاها أبو علي في قرطبة مصدرَ علم غزير في اللغة: بها صنف القالي من كتب، وما عقد من المجالس؛ يباهي بعلم ابن دريد وأدبه، ويحدث عن الأخفش والمطرز وابن الأنباري وغيرهم. فكانت كتبه كلها بغدادية الروح، أندلسية الوضع. وأصبحت الرواية في العربية راجعةً إليه، ومعظم التعويل فيها عليه، وغالب الاحتجاج به، وتسلسلت أسانيدُ علم اللغة ورواية الأشعار -في القرون التي تلاحقت بعده- متصلةً به.

وكان الآخذون عن أبي علي أندلسيين كلهم؛ إذ لم يؤخذ عنه ببغداد قبل سفره إلى المغرب، وقد أورد ياقوت أسهاء بعض الآخذين عنه. ولكن اثنين اختصًا بصحبته أولَ مقدمه اختصاصًا زائدًا، فارتفع بهما قدرُه؛ إذ كان كلُّ منهما -عند مقدم القالي- في الذروة من العلم.

⁽١) نفح الطيب ص ٨٤ ج٢ ط الأزهرية.

1 - i حدهما القاضي منذر بن سعيد البلوطي (۱)، كان قد رحل إلى المشرق، وروى كتاب العين عن ابن ولاّد (۲)، وشارك أبا على القالي في بعض شيوخه وتساجل معه الآداب، وتطارح وإياه العلوم، وكانت له معه، أولَ مقدمه، القصة المشهورة في موقف الخطبة بين يدي الملك الناصر بقرطبة، عند قبوله وفود الروم، وقد لخصها المقري في نفح الطيب (۳)، عن ابن حيان وابن سعيد وابن خلدون.

٢- والثاني هو أبو بكر الزبيدي، «وكان حينئذ إمامًا في الأدب، ولكن عرف فضل أبي علي فال إليه، واختص به، واستفاد منه، وأقر له» (١٠)، حتى أصبح القيّم على علمه، والمرجع في الرواية عنه. وسنعود إلى ذكره في قرن الرواة المسندة عنهم كتبُ أبي علي القالي.

وكانت في الأندلس وإفريقية، في ذلك العصر، طبقةٌ من كبار اللغويين والرواة، تكونت كما تكونت طبقةُ اللغويين البغداديين، فيهم من القيروانيين عصابة

⁽١) ترجمته في نفح الطيب ص٣٢٠ ج ١ ط أزهرية.

⁽۲) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن ولاد التميمي، أحد أشهر أئمة النحو في القرن الرابع الهجري، ولد بالفسطاط بمصر، وسمع النحو في صغره من أبيه ومشايخ الفسطاط، ثم رحل إلى بغداد وأخذ عن الزجاج وغيره. ثم عاد إلى مصر، وصار له فيها صيت وشهرة. اشتدت المنافسة بينه وبين أبي جعفر النحاس على رئاسة النحاة بها، وكثر ما جمع بينها الولاة في مجالس المناظرة. من تصانيفه «الانتصار لسيبويه على المبرد» و«المقصور والممدود» وهو مرتب على حروف المعجم. توفي ابن ولاد في عام ٣٣٢هـ. – المحقق.

⁽٣) ص ٢٧١ ج ١ ط أزهرية.

⁽٤) قال الحُميدي: «وممن روى عن القالي أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي النحوي صاحب مختصر كتاب العين، وأخبار النحويين، والواضح في النحو. وكان حينئذ إمامًا في الأدب، ولكن عرف فضل أبي علي فهال إليه، واختص به، واستفاد منه، وأقر له.» الحميدي، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الأزدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق إدارة إحياء التراث (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، ص ١٦٥٥؛ وقد نقل عنه ذلك الحموي: معجم الأدباء، ج٢، ص ٧٣٠-٧٣١. - المحقق.

زكية، أشهرها أبو عبد الله محمد بن جعفر القزاز، وفيهم من الأندلسيين، -زيادة على الذين ذكرناهما آنفًا- أبو بكر ابن القوطية.

أما القزاز^(۱) الذي قال عنه ابن رشيق: "إنه فضح المتقدمين، وقطع ألسنة المتأخرين^(۲)، فله الكتبُ الجليلة، وأعظمها كتاب "الجامع" في اللغة، الذي يقارن بكتاب "التهذيب" للأزهري. ولكن الرواية عنه انقطعت، وكتبه لم تبق طويلاً بعده، وإن ذكر السيوطي^(۳) أن الاعتناء قد توفر عليها حقبةً من الزمن.

وأما أبو بكر ابن القوطية (٤) فقد اشتهر علمه وثقته، وألف الكتب المهمة (٥)، سمع الناسُ منه طبقة بعد طبقة. وأعظم ما اشتهر به كتابه «تصاريف الأفعال»،

⁽۱) ترجمته في معجم ياقوت وابن خلكان. – المؤلف. والقزاز هو أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي النحوي، المعروف بالقزاز القيرواني. كان عالمًا بالنحو واللغة، متفننًا في التأليف، من تصانيفه «كتاب الجامع في اللغة». توفي سنة ٤١٢هـ، وقد ناهز عمره التسعين. – المحقق.

⁽٢) القيرواني، حسين بن رشيق: أنموذج الزمان في شعراء القيروان، تحقيق محمد العروسي المطوي وبشير البكوش (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص٣٦٥.

⁽٣) المزهر ص٤٥ ج١ بولاق.

⁽٤) هو أبوبكر محمد بن عمر بن عبدالعزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم، إمام في اللغة والأدب، حافظ لهما، مقدم فيهما على أهل عصره. أصله من إشبيلية، ولد في قرطبة وإليها انتهاؤه. ينسب إلى جدته سارة القوطية بنت ملك القوط. تثقف ابن القوطية في إشبيلية وقرطبة، فسمع بالأولى من محمد بن عبدالله القوق، وحسن بن عبدالله الزبيدي، وسعيد بن جابر وغيرهم، وسمع بالثانية من طاهر بن عبدالعزيز وابن الوليد الأعرج ومحمد بن عبدالوهاب بن مغيث وغيرهم. كان مطلعًا على أخبار الأندلس، ملمًّا بسير أمرائها، وأحوال فقهائها وشعرائها، فكانت لذلك شهرته في كتابة التاريخ تفوق شهرته في فقه اللغة ورواية الأشعار، وفي مقدمتها كتابه «تاريخ افتتاح الأندلس، الذي يعد مرجعًا رئيسًا لكل من رام اطلاعًا على مبدإ الإسلام في الأندلس أو تصنيفًا فيه. ومن تصانيفه في علوم العربية كتاب «الأفعال» في الصرف، وقد تبعه فيه غيره، و كتاب «المقصور والمدود» وشرح أدب الكتاب». وتوفي ابن القوطية بقرطبة سنة ٢٣٦/ ٧٧٧.

⁽٥) ترجمته في ياقوت وابن خلكان (محمد بن عمر).

المشهور بلقب «أفعال ابن القوطية» (١). وقد أدركه أبو علي القالي في قرطبة واجتمع به، وشاركه في التلاميذ والرواة والآخذين. واستمرت منزلة أبن القوطية تضارع –على نسبة ما – منزلة أبي علي القالي في اشتهار الرواية بكتاب «الأفعال» الذي لم تنقطع روايتُه، وبقيت الأسانيد تتصل به، مثبتة في الفهارس والبرامج. وعندنا من أسهاء الذين رووا عن ابن الفوطية كتاب الأفعال اسهان:

1- أحدهما ذكر في «كشف الظنون»، هو «أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي» الملقب «الحمار». ألف كتابًا هذَّب فيه كتابَ ابن القوطية، بإصلاحه، والزيادة عليه، وتغيير ترتيبه. وذكر أنه روى الأصل عن مؤلفه، وقد أثبت صاحبُ «كشف الظنون» أولَ الكتاب، مما يقتضي أنه وقف عليه، فلا يبعد أن يكون موجودًا في خزائن إسطنبول.

وعندنا توقفٌ في صحة الاسم الذي ذكره صاحب «كشف الظنون»: فقد ترجم ابن بشكوال، في الصلة، لسعيد بن محمد المعافري القرطبي، تلميذ ابن القوطية، وقال: «وبسط (الأفعال) وزاد فيه.» (٢) فعلعل الاسم اشتبه على صاحب «كشف الظنون»؛ لأن الملقب «الحمار» ليس سعيد بن محمد، وإنها هو سعيد بن فتحون (٣)، وهو حكيم ليس معدودًا في علماء اللغة، ولذلك لم يترجمه السيوطي في «بغية الوعاة».

٢- وثاني الاسمين هو القاضي يونس بن مغيث^(١)، أخذ عن ابن القوطية،
 وروى عنه كتاب «الأفعال». ومن طريقه تتصل بابن القوطية الأسانيدُ التي

⁽١) طبع أولاً في ليدن بعناية الأستاذ [المستشرق الإيطالي ميكلنجلو] جويدي سنة ١٨٩٤، وأعيد طبعه بمصر سنة ١٨٩٤.

⁽٢) رقم ٤٧٤ ص ٢١٢ ط مجريط.

⁽٣) رسالة ابن حزم في فضل علماء الأندلس نفح الطيب ج٢ ص ١٢٣ ط الأزهرية.

⁽٤) ترجمته في الصلة لابن بشكوال.

تضمنتها الفهارس المغربية، مثل برنامج ابن أبي الأحوص^(۱)، فهو يروي كتاب «الأفعال» عن ابن بقي، عن أبي عبدالله بن عبدالله، عن محمد بن الفرج، عن القاضي يونس بن مغيث، عن ابن القوطية. ومنذ القرن السادس بدأ الناس ينصرفون عن كتاب ابن القوطية إلى كتاب «الأفعال» لابن القطاع الصقلي المصري.

فأبو بكر الزبيدي -وهو محمد بن الحسن بن عبدالله الزبيدي^(٥)- من الأئمة في اللغة العربية، ألف في اللغة وفي النحو. قال ياقوت: «بلغني أن أهل المغرب يتنافسون في كتبه.»^(١) روى عن أبي علي القالي، واختص به، وعنه أخذ كتاب «العين» للخليل، وكتاب «الجمهرة» لابن دريد. واعتنى بفحص كتاب «العين»

⁽١) ترجمته في فهرس الفهارس للعلامة الكتاني، ص ١٠٠ ج١.

⁽٢) اسمه سعيد ترجمته في الصلة. هو الإمام المحدث الثقة، شيخ اللغة، أبو عثمان سعيد بن عثمان بن سعيد، ابن القزاز، البربري، الأندلسي، القرطبي، اللغوي، تلميذ أبي علي القالي. ولد سنة ١٥ هـ حدث عن قاسم بن أصبغ، ووهب بن مسرة، ومحمد بن عبدالله بن أبي دليم، ومحمد بن عيسى بن رفاعة، وسعيد بن جابر، ومحمد بن محمد بن عبد السلام الخشني. وحدث عنه أبو عمر بن عبد البر وجماعة، وكان أحد الثقات. مات في وقعة الأندلس في ربيع الأول سنة ٤٠٠هـ. - المحقق.

⁽٣) الصلة رقم ٣٣.

⁽٤) الصلة رقم ٤ ط مجريط.

⁽٥) ترجمته في معجم ياقوت وفي ابن خلكان.

⁽٦) الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٢٥١٩. - المحقق.

وتمحيصه، وألف في ذلك كتاب «مختصر العين» (١)، وكتاب «استدراك الغلط الواقع في كتاب العين». وقد أورد الإمام السيوطي في «المزهر» (٢) خطبة كتاب «الاستدراك»، وأورد -نقلاً عن كتاب الزبيدي - غالبَ ما ذكر أنه صَحَف فيه صاحبُ كتاب «العين» (٣).

وأصبحت كتب الزبيدي عند أهل المغرب بالمنزلة التي قال ياقوت إنها بلغته عنهم من الاعتناء والإقبال، فاجتمعت عنده أسانيدُ اللغة في القرن الخامس وما بعده، وانحدرت عنه تفاريعها، فاتصلت بها الروايات، واتصلت من طريقها بأبي علي القالي بواسطة ابن الإفليلي. وهو الوزير أبو القاسم إبراهيم بن محمد الإفليلي القرطبي المتوفّى سنة ٤٤١، روى عن أبي بكر الزبيدي كتاب الأمالي لأبي علي القالي، وروى كتب الزبيدي كلها عنه. وعنه تروى في الفهارس عن أبي القاسم ابن القالي، عن شريح بن محمد، عن أبي مروان ابن سراج، وعن أبي علي عمر بن محمد عن أبي بكر ابن الجد، عن ابن أبي الأحوص عن الأعلم: عن ابن الإفليلي.

وروى ابن الإفليلي عن أبي علي القالي من الطرق الأخرى غير طريق أبي بكر الزبيدي، رواياتٍ متصلة بالأسانيد: ذكرها ابن بشكوال، ووردت في الفهارس والبرامج، وهي روايته عن أحمد بن أبان (٥) وعن أبي عمر أحمد بن عبد العزيز بن أبي أبي الحباب. وكذلك ثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص رواية أبن الإفليلي كتاب ألفاظ ابن السكيت عن ابن أبان عن أبي علي القالي عن المطرز عن تعلب عن ابن السكيت.

⁽۱) منه نسختان مخطوطتان بمكتبة جامع الزيتونة الأعظم بتونس إحداهما أندلسية كتبت بالجزيرة الخضراء سنة ۷۰۱ ومنه نسخة بخزانة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب.

⁽٢) ص٤٠ج ١ بولاق.

⁽٣) ١٩٣ ج ٢ بولاق.

⁽٤) ترجمة ابن بشكوال ١٩٥ وياقوت وابن خلكان.

⁽٥) ابن بشكوال ٤ ط كديرة.

وثبتت كذلك في مشيخة ابن حبيش مع رواياتٍ أخرى: حسبها يحدث ابن جابر الوادياشي، عن القاضي ابن الغهاز التونسي، عن الحافظ الكلاعي، عن ابن حبيش، عن ابن مكي، عن أبي مروان ابن سراج، عن ابن الإفليلي^(۱). وثبتت في فهرس ابن أبي الأحوص أيضًا روايةُ ابن أبي الحباب عن أبي علي شعر أبي تمام، لكنها ليست من طريق ابن الإفليلي^(۱).

وفي فهرس ابن بشكوال -نقلاً عن القطعة منه التي بخطه بمكتبتنا العاشورية - سوق سند موصول بالقراءة، متقن السياق، عن ابن أبي الحباب، عن أبي علي من غير طريق ابن الإفليلي: «قرأت عليه (عبدالرحيم بن قاسم الحجاري) كتاب الألفاظ ليعقوب، وحدثني به عن الأستاذ اللغوي أبي الوليد مالك بن عبدالله العتبي، قراءة منه عليه، قال حدثني به أبو مروان حيان بن خلف بن حيان صاحب الأدب والتاريخ، قراءة مني عليه، قال حدثني أبو عمر أحمد بن عبدالعزيز بن أبي الحباب، قراءة مني عليه، عن أبي علي البغدادي: قال بدأنا بقراءة هذا الكتاب على الجباب، قراءة مني عليه، عن أبي علي البغدادي: قال بدأنا بقراءة هذا الكتاب على أبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري يوم الثلاثاء لثلاث عشرة ليلة خلت من أبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري يوم الثلاثاء لثلاث عشرة ليلة خلت من أبي بكر محمد بن القاسم بن بشار وثلاثيائة، وحدثنا به عن أبيه، عن أبي محمد عبدالله ذي القعدة سنة إحدى وعشرين وثلاثيائة، وحدثنا به عن أبيه، عن أبي محمد عبدالله ابن محمد بن رستم مستملي يعقوب عن يعقوب.»

واستمر سندُ ابن الإفليلي في علم متن اللغة غالبًا متسلسلاً في الأندس، والمرجع في الرواية بالمغرب كله إليه، إلى آخر القرن الخامس. وأغلب الرواية عن ابن الإفليلي إنها هي رواية عبد الملك بن سراج الذي قال فيه ابن بشكوال: «وكانت الرحلة في وقته إليه، ومدارُ أصحاب الآداب واللغات عليه.»(٣) ومن طريق

⁽١) فهرس ابن جابر مخطوط الأسكوريال.

⁽٢) إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي المطبوعة بتونس ضمن سند الشيخ عمر ابن الشيخ سنة ١٣٢٥.

⁽٣) أبن بشكوال: الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٤١٠/١٩٨٩)، ج٢، ص٥٣١. - المحقق.

عبدالملك بن سراج اتصلت أسانيد ابن الإفليلي بمشيخة ابن حبيش التي قام عليها السند التونسي.

ابن سيده:

استمرت العصبية الأندلسية للغويين المغاربة -أبي على القالي، وأبي بكر الزبيدي، ومنذر بن سعيد، وابن القوطية، وابن القزاز وأمثالهم- تسد الطريقَ على كل وافد بجديد من علم اللغة والتآليف التي طفحت بها البلاد المشرقية في القرن الرابع، وناهيك بها لقي صاعد ابن الحسين البغدادي من تسفيه وازدراء استفاضت بها الأخبار (١). حتى نبغ في أوائل القرن الخامس شابٌّ ضرير ظهر بمدينة مرسية، من شرقي الأندلس، تكوَّن بنفسه وبأبيه، ثم بالتخرج على صاعد البغدادي، ذلك هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده (٢). فكان له من الإعجاب بنفسه، والاعتداد بسعة علمه، ما سما به عن منهج العصبية، ونزع به إلى استصغار ما كان يستكبره معاصروه ببلاد الأندلس، فأقدم بذلك على تصنيف اللغة تصنيفًا جديدًا، سنَّ منهجه على إتقان الترتيب، واستيعاب المواد، وتوجيه اللغة بالنحو والتصريف، من كل ما أُخذ على المتقدمين خلوُّ تصانيفهم عنه. فأخرج على ذلك المنهج كتابيه العظيمين: المرتب أحدهما على الألفاظ وهو كتاب «المحكم»، والآخر على المعاني وهو كتاب «المخصص». ونوه في مقدمة كل منهما بنفسه وعلمه وامتياز طريقته (٣)، ولم يكترث في واحد منهما بأحد من سابقيه إلى صناعة اللغة في الأندلس، إلا أبا على القالي. وقد جلى ابن سيده في هذا البيان، ولا سيما بكتاب «المحكم» الذي بقي عمدة العمد للمعاجم اللغوية على مر القرون(٤).

⁽١) نفح الطيب ٨٦ ج ٢ ط أزهرية.

⁽٢) ابن خلكان.

⁽٣) طبع كتاب المخصص ببولاق ١٣١٦ وتوجد من المحكم عشرة أجزاء بين مكتبتي جامع الزيتونة الأعظم بتونس: الأحمدية، والعبدلية، ونسخ أخرى بمصر واسطنبول والمتحف البريطاني.

⁽٤) ابن خلدون، وخطبة القاموس، وخطبة لسأن العرب، وخطبة شرح القاموس.

اتصال السند الأندلسي بتونس:

كانت أقرب البلاد إلى الأندلس، في اتساق الصلات العلمية، واطرادها وانعكاسها، البلاد التونسية، منذ افتتح موسى بن نصير الأندلس من تونس. وازداد هذا التقارب بقيام الدولة المرابطية، وجمعها القطرين -مع سائر الأقطار المغربية- في حكم سلطنة واحدة، وانبناء الدولة الموحدية -بعد- على ذلك الأساس، ثم بها تكون عند تشتت الدولة الموحدية من صلاتٍ خاصة مقرِّبة بين القطرين الأندلسي والتونسي، في أول القرن السابع، عند ازدهار الدولة الحفصية بتونس، صلاتٍ طمَّ بها سيلُ علماء اللغة الأندلسيين على البلاد التونسية الأعلام الذين اشتمل عليهم برنامجُ ابن جابر ورحلة ابن رشيد(١)، ورحلة العبدري(٢)؛ إذ توطنها ابن الأبار، وابن الغماز، وحازم القرطاجني، وابن عصفور، واللبلي، وآل ابن سعيد، وهم -في موضوعنا- بيتُ القصيد: فقد آوى إلى تونس -منتصف القرن السابع- ثلاثةً من نبلاء هذا البيت المجيد، هم موسى بن سعيد العنسي، وابنه الكاتب الرحالة علي بن موسى، وصاحب كتاب المغرب، وقريبُهما محمد بن الحسين بن سعيد بن الحسين بن سعيد العنسي، وعقد لذكرهم جميعًا المقري في نفح الطيب فصلاً مسهبًا، بمناسبة ترجمة على بن سعيد، في الباب الخامس «في التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق"(").

والمقصود من بينهم -هنا- هو ثالثهم: أبو عبد الله محمد بن الحسين، فقد ذكره ابن خلدون في فصل علم اللغة من المقدمة، عقب الكلام على ابن سيده وكتابه المحكم، فقال: «ولخصه (المحكم) محمد بن أبي الحسين، صاحب المستنصر من

⁽١) مخطوط الأسكوريال.

⁽٢) مخطوط الزيتونة.

⁽٣) انظر: المقري التلمساني، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/١٤٠٨)، ج٢، ص٢٦٢-٢٩٢.

ملوك الدولة الحفصية بتونس، وقلبَ ترتيبَه إلى ترتيب كتاب «الصحاح» في اعتبار أواخر الكلم وبناء التراجم عليها، فكانا توأمَيْ رحم، وسليليْ أبوة. أو إجمال عبارة ابن خلدون هذه ربها يفيد أنها كتاب واحد، مبني على تلخيص وقلب وترتيب، ولكن المحقق أنها كتابان.

وورد في «تاريخ آداب اللغة العربية» لجرجي زيدان أن لكتاب «المحكم» اختصارًا موجودًا في المتحف البريطاني بخط مغربي قديم، نسبه لمحمد الأنسي المتوقى سنة ٦٨٠٪. والأظهر أنه لم يهتد إلى تمام الاسم، وأن «الأنسي» هي تصحيف «العنسي»، وأن هذا الكتاب هو الذي أشار إليه ابن خلدون، وهو المفصّل وصفُه في فهرس المتحف البريطاني (الملحق الثالث ٢٢٨، ٢٢٩). وهي نسخةٌ بخط المؤلف في جزءين غير تامة، يستفاد من خطبتها صريحًا أنها «خلاصة المحكم»، وأن للمؤلف كتابًا آخر هو «ترتيب النسخة الكبرى من المحكم».

ولما غلبت الهجرة على أعلام اللغة من الأندلسيين في القرن السابع -وكانت أكثرُ رحلتِهم إلى تونس كما أسلفنا- تأتّى لعلماء اللغة وأهل الرواية والوافدين على تونس من الاتصال في الاستفادة والإفادة بالأندلسيين والفاسيين، والمراكشيين، والتلمسانيين، والبيجائيين، والقسنطبيين، بله التونسيين، ومن الرحلة إلى المشرق، والاتصال بالوافدين من المشرق عليهم، ما صاروا به المستودّع والمرجع في أصالة الملكة العربية، وصحة الإسناد فيها، وضبط اللغة، ورواية كتبها، والقيام على شواهدها، وما جعل تصانيفَهم وأسانيدهم التي تضمنتها فهارسهم وبرامجهم ومشايخهم، مدارَ رواية اللغة في البلاد المغربية قاطبة.

⁽١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص ٥٤٩. - المحقق.

⁽٢) ص ٣١٢ ج ٢ ط الهلال.

⁽٣) عدد الجزءين بمكتبة المتحف البريطاني ٤٧١ و٤٧٢.

وقد أشار ابن خلدون إلى أن ملكة العربية صحت في إفريقية بجلاء أهل شرقي الأندلس إليها^(۱)، فأصبحت البلاد التونسية مقصدًا تُشد لها الرحال للأخذ عن هؤلاء الأئمة والتخرج بهم. وشاعت دراسة كتب اللغة بتونس على علمائها وحملة روايتها عن أهل الإسناد فيها، بها تضمنته الفهارس والبرامج والمشيخات، والرحلات الممتعة المبنية على ذكر الشيوخ والكتب والقراءة والرواية ووصل الأسانيد.

وظهرت في تونس نخبةٌ من المهتمين بعلوم اللغة، من الإفريقيين أصالةً، الآخذين عن الأندلسين المهاجرين، المتصلين من طريقهم بالأسانيد الأندلسية الأولى. فصارت فهارس الرواة الأندلسيين مندرجةً في الفهارس التونسية، وأصبحت أصول الكتب المقروءة المصححة المسندة، آتية إلى تونس من الأندلس أو متكونة فيها. فنجد من عمد الأسانيد اللغوية، الذين انتقلوا من الأندلس إلى تونس: القاضي أحمد ابن الغهاز البلنسي^(۲)، والشيخ محمد بن هارون القرطبي^(۳)، والأستاذ أبا جعفر أحمد اللبلي^(۱)، والأستاذ أبا عبدالله ابن الأبار البلنسي^(۵)، والإمام أبا الحسن حازمًا القرطاجني^(۱). وقد سبق أن أخذوا في الأندلس عن أبي القاسم ابن بقي^(۷)، وأبي الربيع سليان الكلاعي^(۹). فقرئت عليهم أصول كتب اللغة علي الشلوبين^(۸)، وأبي الربيع سليان الكلاعي^(۹). فقرئت عليهم أصول كتب اللغة اللغة بتونس، مرويةً بأسانيدها الأندلسية المثبتة في المشيخات والفهارس، مثل مشيخة ابن حبيش، يرويها ابن الغهاز عن الكلاعي عنه، وقد وضع فيه تأليفًا

⁽١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٣ - ٥٦٤. - المحقق.

⁽٢) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٧٦ ط مصر سنة ١٣٢٩.

⁽٣) فهرس الفهارس ص٤٢٥ ج٢.

⁽٤) الديباج ص٨٠.

⁽٥) فهرس الفهارس ص٩٩ ج١.

⁽٦) بغية الوعاة، ص٢١٤.

⁽٧) برنامج شيوخ الرعيني تحقيق الأستاذ شبوح دمشق ١٣٨١.

⁽٨) برنامج الرعيني ص٨٤.

⁽٩) برنامج الرعيني ص٦٦.

خاصًا (۱) ووضع ابن الغماز فهرسًا تضمن ذلك المعجم رواه عنه ابن جابر الوادياشي الوادياشي في فهرسه، ومثل برنامج ابن بشكوال يرويه ابن الأبار عنه، ومثل برنامج ابن أبي الأحوص يرويه أبو إسحاق بن حبي كما في رحلة ابن رشيد، ويرويه أبو الحسن القيجاطي التونسي وعنه يروى في الأسانيد المتأخرة.

ونجد من كتب اللغة التي قرئت بتونس على أولئك الأساتيذ مثل كتاب «الفصيح» «الألفاظ» لابن السكيت؛ قرأه ابن جابر على ابن الغاز (۲)، وكتاب «الفصيح» لثعلب قرأه ابن جابر أيضًا على اللبلي، وقد قرأه اللبلي على أبي على الشلوبين وغيره، كما يثبت اللبلي في فهرسته التي رواها عنه ابن رشيد، أنه قرأ من خصوص كتب اللغة، فضلاً عن عامة علوم العربية: كتاب «إصلاح المنطق» لابن السكيت، وكتاب «أدب الكتاب»، وكتاب «كفاية المتحفظ» لابن الأجدابي و «مثلث قطرب»، و «صحاح الجوهري»، و «أفعال ابن القطاع»، و «مقصورة ابن دريد»، و «الكامل للمبرد»، و «مقامات الحريري». و نجد من النسخ المروية المقابلة المقروءة، نسخة «المحكم» التي كتبها بخطه أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر القيسي الإشبيلي عن أصل أبي عبدالله محمد بن خلصة، الذي قرأه على مؤلفه ابن سيده سنة ٥٥٤هه، وهي نسخة تقدر في ثلاثين مجلدًا، يوجد منها اليوم ثمان مجلدات في خزائن جامع الزيتونة (۳)، وعليها مقابلاتٌ متتابعة وتوقيفات لا يبعد أن تكون من عمل الرئيس أبي عبد الله ابن الحسين عند اختصاره كتاب المحكم؛ لأنها في الغالب تحقيقاتٌ مقارنة لما في المحكم بها في تهذيب الأزهري وصحاح الجوهري. والمقدر أن تكون هذه النسخة المحكم بها في تهذيب الأزهري وصحاح الجوهري. والمقدر أن تكون هذه النسخة قد آوت إلى تونس مع الذين آووا إليها عند سقوط بلنسية سنة ٢٤٥هه.

⁽١) نفح الطيب ص٥٨٧ ج٢.

⁽٢) فهرس ابن جابر مخطوط الاسكوريال.

⁽٣) الأحمدية ٣٩١٤ وما بعده.

واستمرت هذه الحركة في خدمة اللغة رائجة، والهمم في الاعتناء بها صاعدة، طيلة القرن السابع والقرن الثامن. وامتدت إلى مصر، واتصلت بأئمة اللغة فيها بواسطة الراحلين المجتازين أمثال ابن رشيد، أو المنقطعين المهاجرين أمثال التيفاشي (١)، فكان ذلك سبب اتصالها بابن منظور صاحب «لسان العرب»، زيادة على أصالته الإفريقية.

ثم أخذت الهمم في التقاصر، والإقبال في التراجع، من أواخر القرن الثامن، بها توالى على البلاد التونسية من أحدث الفتن والقلاقل والأوبئة، مما قطع الأمل، وقتل العزائم، وشتت الألباب. وإن كان ابن خلدون قد يعزو ذلك إلى شيء صرح به بالنسبة إلى الملكة اللسانية؛ إذ علل انقراضها وانقطاع سند تعليمها في العدوة (المغرب الأقصى وتونس) بـ «عسر قبول [أهل] العدوة لها، وصعوبتها عليهم بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية، وهي منافية لما قلناه. »(") ولنا في تنويهه بمقام شيخيه محمد بن بحر، ومحمد بن جابر الوادياشي، في علوم العربية واللسان، وما أخذ عنها من علم مسند بالرواية (")، ما يُبعد التعليل الذي أورده عن أن يكون له في موضوعنا مجال.

وأيًّا ما كان السبب، فإن سند تعليم اللغة في البلاد التونسية قد انقطع بعد اتصاله، وأصبحت الأسانيدُ المتصلة بكتب اللغة مندرجةً اندراجًا تبعيًّا في الإجازات والأثبات، تحكي ما كان لها من الشأن السامي والمقام المكين. فتكفل بإبلاغ الأمانة رجالُ الفهارس والأثبات والرحلات العلمية، مثل القيجاطي، وابن جابر، وابن رشيد، والحفيد ابن مرزوق، وخالد البلوي، والعبدري. فتلقاها عنهم أصحابُ الأسانيد العامة والأثبات الجامعة من أهل المشرق وأهل المغرب، وإن لم

⁽١) أحمد بن يوسف في الأعلام للزركلي.

⁽٢) مقدمة ابن خلدون، ص٥٦٤. - المحقق.

⁽٣) ص ٣٨٤ ج ٧ تاريخ. - المؤلف. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي: التعريف بابن رحلة ابن خلدون، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥)، ص٣٨-٣٩. - المحقق.

يكونوا من أهل الاختصاص بعلم اللغة. وصارت رواية كتب اللغة بطريق الإجازة فقط، مجردة عن القراءة والتحقيق والدرس، التي كانت تعتمد عليها الرواية كما رأينا عند ابن بشكوال وابن الغماز واللبلي.

فاتسع مجال التلقي بالإجازة وحدها بين المشرق والمغرب من أوائل القرن التاسع، وآوت طرقه كلها إلى مصر. واجتمع منها لشيخ الإسلام ابن حجر ما لا يكاد يشذ عنه شيء من مختلف طرق الرواية في عامة الأقطار الإسلامية. فقد انتهت إليه الأسانيد التونسية من طريقي ابن عرفة وابن خلدون عن شيخها محمد بن جابر الوادياشي، ومن طريق الحفيد ابن مرزوق عن القيجاطي (۱). وهي طرق تجتمع فيها جميع الأسانيد اللغوية التي قدمنا ذكرَها. كها انتهت إليه الأسانيد المشرقية، وأهمها وخاصة في علم اللغة - سند الإمام مجد الدين الفيروز آبادي -صاحب «القاموس» الذي روى عنه ابن حجر مباشرة، وقد روى الفيروز آبادي عن ابن مرزوق.

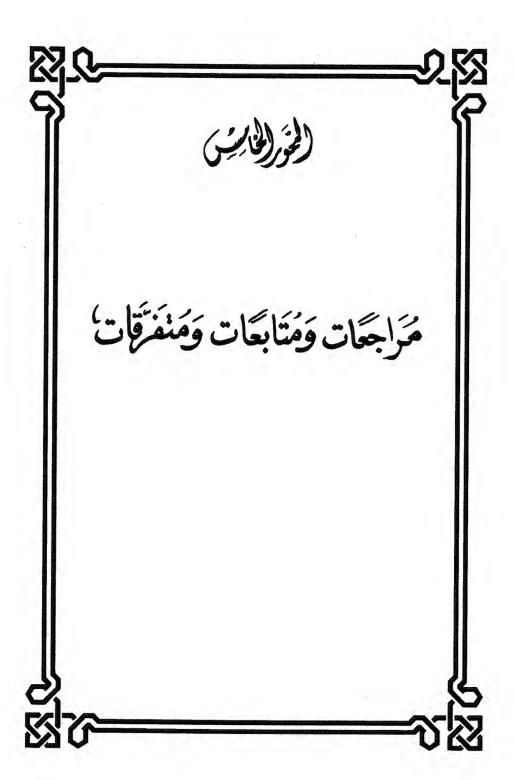
وعن ابن حجر وتلاميذه -أمثال السيوطي، وشيخ الإسلام زكريا [الأنصاري]، والشيخ إبراهيم اللقاني- انتشرت هذه الأسانيد مجتمعة، واندرجت الأسانيد المتصلة بالإجازة العامة المطلقة في الفهارس والأثبات التي مدارها كتب السنة، والمستندة روايتها في الأكثر إلى القراءة والدرس والمناولة على ما ينبغي لرواية السنة من التثبت والتحري.

ويدخل في أقطار دائرة تلك الأسانيد جميعٌ فنون الثقافة الإسلامية، متساهلاً في روايتها بالإجازة المجردة ومنها كتب اللغة. فأصبح الناس عالة على جوامع الأسانيد المصرية المصنفة في القرن التاسع، وخاصة فهرس الحافظ ابن حجر وفهرس السيوطي المسمى «نشاب الكتب في أنساب الكتب».

⁽١) نفح الطيب ٢٦٣ ج٣ أزهرية.

فصارت الطرق متشابكة، متداخلة، في المراجع الحديثة، التي عليها اعتماد الناس في القرون الثلاثة الأخيرة، كما يتمثل ذلك في الأسانيد التي أوردها الشيخ مرتضى الزبيدي في روايته القاموس، والأسانيد التي تضمنتها إجازة الشيخ عبدالقادر الفاسي المتوفى سنة ١٠٩١هـ، أو كتاب «الأمداد في علو الإسناد» لعبد الله ابن سالم البصري المتوفى سنة ١١٣٤هـ، عما لا يعدو كله أن يكون تسجيلاً لرواية حقيقية متصلة تسلسلت حقبةً من الزمن ثم انقطعت، وأصبح الحديث عنها متسلسلاً ذكره في ما يعتز به الخلف من آثار السلف.











نقد علمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»^(۱)

[تقديم]

الحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

أتحفني بعضُ الأبناء الأعزاء في خلال الراحة الصيفية بكتاب عنوانه «الإسلام وأصول الحكم»، ألفه الشيخ علي عبد الرازق المصري من علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية. فسرني إفرادُ هذا البحث بالتأليف، وقلت هذا بلبل المصيف، قد استقر على فنن مورق وحصيف. وصادف مني فراغًا من الشواغل، أعانني على استقصاء مطالعته في ليال قلائل. فلم أعتم (٢) حين عجمتُ عودَه وتوسمت تحليقَ طائره في أوج المعارف وصعوده أن تبينتُ في الأمرين لينًا واضطرابًا، حتى خشيت أن يبدل الفنن خمطةً وبلبله غراباً. وكنت في أثناء تلك المطالعة تعرض لي خواطرُ نقدٍ فأطلقها على التقييد وأرجئ ذلك لفرصة من بعد، إلى أن طويته على غرة، واختلاط حلوه بمره.

ثم بدا لي بعد ذلك أن أنبه على ما لاح من النقود، خيفة أن تتلقفه طلبة العلم كدأب الناس في تلقف الجديد، فتقع من أذهانهم موقع الصدأ من خالص الحديد. وكنت أود أن أبسط القول في تحقيق ما وقع فيه من مسألة مختلطة أو شبهة متبعة، ولكن لما أصبح الوقت بالمهم مشغولاً، فقد اكتفيت بالإلمام بها عن من الملاحظات وأوجز قولاً. تونس: ربيع الأنور سنة ١٣٤٤هـ

⁽۱) صدر هذا النقد في كتيب من ٣٧ صفحة عن المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة سنة ١٣٤٤هـ (الموافق ١٩٢٦م).

⁽٢) لم أعتم: لم ألبث، أو لم أتأخر، أو لم أبطئ.

الكتاب الأول: الخلافة والإسلام

الباب الأول: الخلافة وطبيعتها:

ذكر في صحيفة ٧ أنهم لم يبينوا مصدر القوة للخليفة، وأنه استقر من عبارات القوم أن للمسلمين في ذلك مذهبين: منهم مَنْ يرى أن الخليفة يستمد قوته من قوة الله تعالى، ومنهم من يرى أن مصدر قوته هي الأمة.

وهذا الكلام الذي أطال به هنا بعيد عن التحقيق، اشتبهت فيه الحقيقة بالمجاز والحقائق العلمية بالمعاني الشعرية والمبالغات في المدح والغلو فيه، فجعل مُستَنَده في إثبات المذهب الأول نحو قولهم للخليفة: «ظل الله في الأرض»، ونحوه من الأبيات التي ذكرها وديباجات التآليف التي سردها(١).

هذا ولم يقل أحدٌ من علماء الإسلام إن الخليفة يستمد قوتَه من الله تعالى، إنها أطبقت كلمتُهم على أن الخلافة لا تنعقد إلا بأحد أمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد مِمَّن بايعته الأمة لمن تراه صالحاً. ولا يخفى أن كلا الطريقين راجعٌ للأمة؛ لأن وكيل الوكيل وكيل، فإذا بويع فقد وجب له ما جعله الله من الحقوق التي هي القوة المبينة في شرع الله تعالى؛ لأن الله حدد قوةَ الخليفة وجعلها لخدمة مصلحة الأمة، وجعل اختيارَ ولي أمرها بيد الأمة. ولم يقل أحدٌ: إنه يستمد من الله تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة (٢). ولا خلاف أن حكم يستمد من الله تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة (٢).

⁽١) عبد الرازق، على: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (القاهرة: مطبعة مصر، ط٢، ١٣٤٤/ ١٩٢٥).

⁽٢) هذا طبعًا باستثناء أصحاب القول بالإمامة والتعيين من الفرق المختلفة للشيعة في حال وجود الإمام، أما في غيبته فالأمر يختلف؛ إذ هو مناط بالأمة، وهو ما انتهى إليه النظر الفقهي عند كثير =

الخليفة حكمُ الوكيل إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبينة في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين (١). ثم نظّر في صحيفة ١١ بين اختلاف المسلمين (الموهوم) وبين اختلاف الأورباويين، وهو تنظير ليس بمستقيم.

الباب الثاني: في حكم الخلافة:

أطال المؤلف في هذا الباب الترديد والتشكيك في أن الكتاب والسنة لا دليلَ فيها على وجوب نصب الخليفة، ثم أفصح عن ذلك في صحائف ١٣-١٥-١٠ فإن كان ينحو بذلك إلى مذهب الخوارج من إنكار وجوب نصب الأمراء، فليذكر أن الأدلة الشرعية غير منحصرة في الكتاب والسنة؛ فإن الإجماع والتواتر وتظاهر الظواهر الشرعية هي دلائل قاطعة تربو على دلالة الكتاب والسنة إذا كانت ظنية.

وقد تواتر بعثُ النبي على الأمراءَ والقضاة للبلدان النائية، وأمر بالسمع والطاعة بل وأمر القرآن بذلك أيضًا، فحصل من مجموع ذلك ما أوجب إجماع الأمة من عهد الصحابة على إقامة الخليفة بعد وفاة رسول الله على، فبايعوا أبا بكر الطاعه المسلمون في سائر الأقطار ولم ينكر بيعته أحد. وإنها خرج مَنْ خرج إما

من علماء الإمامية في العصر الحديث، وخاصة بعد الثورة الإيرانية بقيادة آية الله الخميني. راجع على سبيل المثال شمس الدين، محمد مهدي: نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط۲، ۱۹۱۱/۱۶۱۱) وكذلك: في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط۱، ۱۹۲۲/۱۶۱۷)؛ العوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ط۱، ۱۹۲۲/۱۶۲۷)، ص۲۰۶۵-۲۹۲.

⁽۱) انظر في ذلك مثلاً: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط۱، ۱۹۸۹/۱۶۰۹)، ص٢٤- ٢٩؛ الجويني، إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبد الحميد (القارهة: مكتبة الخانجي، ١٣٦٩/١٩٠٩)، ص٥٢٥- ٢٢٤. وانظر تحليلاً وعرضًا مستفيضًا للمسألة في: عثمان، محمد رأفت: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي (دبي: دار القلم، ط۲، ۱٤۸٦/۱۶۰)، ص٣٤- ٢٢٤.

للارتداد عن الدين، وإما لمنع دفع الزكاة، ولم يغفل علماء الإسلام عن هاته الأدلة. وإنها الغفلة لمن غفل عن خطة السعد في المقاصد، فإنه كغيره من علماء الكلام بصدد إثبات الأدلة القطعية المقنعة في الردّ على الخوارج وأضرابهم (١).

والأحاديث الواردة في هذا الشأن لا دلالة في آحادها على ذلك، لأن كلّ دليل منها فيه احتمال قد يمنع الخصمُ بسببه الاستدلال به عند المناظرة، ولهذا أدرج علماء الكلام مسألة الخلافة في المسائل الاعتقادية تسامحاً، لمشابهتها بمسائل الاعتقاد في قطعية الأدلة وفي ترتب الضرر على الغلط فيها كما بينوه في كتبهم.

وقد أفصح عن ذلك إمام الحرمين رحمه الله إذ قال في كتاب الإرشاد: «الكلام في هذا الباب (الإمامة) ليس من أصول الدين، والخطر على من يزل فيه يربي على الخطر من يجهل أصلاً من أصول الدين، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حدّ الحق، والثاني عدّ المحتملات التي لا مجال للقطع فيها من القطعيات.» (٢) فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجدوها في الإجماع، والمراد من الإجماع أعلى مراتبه وهو إجماع الأمة من العصر الأول استناداً للأدلة القاطعة القائمة مقام التواتر، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي. وأيُّ دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظمُ من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي على إلى ذلك من غير مخالف؟

على أن القرآن قد شرع أحكامًا كثيرة ليست من الأفعال التي يقوم بها الواحد، فتعين أن المخاطب بها ولاةُ الأمور، نحو قوله: ﴿ وَإِن طَآيِفَنَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ الْواحد، فتعين أن المخاطب بها ولاةُ الأمور، نحو قوله: ﴿ وَإِن طَآيِفَنَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ الل

⁽۱) سعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر: شرح المقاصد، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۲۰۲۱/ ۲۰۰۱)، ج۳، ص٤٧١ – ٤٧٩.

⁽٢) الجويني: الإرشاد، ص٠٤١. وكلمة «عد» ساقطة من الكتاب.

قوله: ﴿ فَأَبْعَـثُواْ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ ـ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [النساء:٣٥]، وقوله: ﴿ وَلا تُقْتُواُ ٱلسُّفَهَآءَأَمُولَكُمُ ﴾ [النساء:٥]، إلخ.

وهذا النوع من الإجماع هو الذي تثبتُ به قواطعُ الشريعة المعبَّرُ عنها بالمعلومات ضرورة. ولو اقتصرنا على مفردات آيات القرآن والسنة لما ثبتت المعلومات الضرورية من الدين إلا نادرًا؛ لأن معظمَ تلك الأدلة لا تعدو الظنية كها هو مقرر في الأصول عند الكلام على الفرق بين كون المتن قطعيًّا وكون الدلالة قطعية.

فقول المؤلف في صحيفة ١٦: «ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع»، كلامٌ يُتعجَّب من صدوره عن ممارس لعلوم الشريعة حتى يعتقد أن دلالة أخبار الآحاد أقوى من دلالة الإجماع، على أنهم كيف يحتاجون للاستدلال مع عدم الاختلاف؟ ولم يُعرف خلافُ أحدٍ من المسلمين في وجوب نصب الإمام إلا ما رمز إليه الحرورية يوم التحكيم بعد وقعة صفين، إذ قالوا لما سمعوا التحكيم: «لا حكم إلا لله» كلمة مموهة مجملة، فقال الإمام علي الله عين السمعها: «كلمة حق أريد بها باطل»(١).

ولهذا اقتصر إمام الحرمين في الإرشاد على دلالة الإجماع في أمر الإمامة فقال: «ومما تترتب عليه الإمامة القطعُ بصحة الإجماع، وهذا لا مطمعَ في تقريره ها هنا، [وقد ذكرنا في كتاب التلخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع (٢)]. ولكنا

⁽۱) هذه العبارة جزء من خطبة رد بها علي كرم الله وجهه على الخوارج جاء فيها: «كلمة حق يُراد بها باطل. نعم إنه لا حُكمَ إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إِمرةَ إلا لله. وإنه لا بدَّ للناس من أمير برَّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويُجمعُ به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح به برُّ، ويُستراحَ من فاجر.» نهج البلاغة (وهو ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، مرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ص٥٥.

⁽٢) انظر: الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف: كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية / =

نعضد هذا المعتقد بقاطع في صحة الإجماع، [جريًا على ما التزمناه من إيراد القواطع]، فنقول: إذا أجمع علماء الأمصار على حكم شرعي وقطعوا به، فلا يخلو ذلك الحكم إما أن يكون مظنونًا لا يُتوصل إلى العلم به، وإما أن يكون مقطوعًا به على حسب اتفاقهم. فإن كان مقطوعًا به [على حسب اتفاقهم]، فهو المقصود. وإن كان مظنونًا [لا سبيل إلى العلم به]، فيستحيل في مستقِرِّ العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون والعلوم الظنَّ علمًا مطبقين عليه، من غير أن يختلج لطائفة شكُّ أو يخامرهم ريب. وتقرير ذلك خرق للعادة.»(١)

وأعجب من هذا أن المؤلف حاول في صحائف ١٧-١٩-١٩ أن يجيب عن الأحاديث التي استدل بها العلماء على وجوب نصب الإمام بها حاصله بعد نخله: أن ذكر القرآن لطاعة أولياء الأمور وذكر الأحاديث للخلافة أو الإمامة أو السمع والطاعة - وقال بعد أن شك في صحة ما هو معلوم الصحة منها: "إن معنى ذلك أنه إن وقع ذلك وقدره الله فإننا نقابله بها أمرنا به لا على معنى أنا ملزمون بإيجاد ذلك"، ثم نظره لما حكته الأناجيل أن "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فها دل ذلك على أن حكومة قيصر من شريعة الله. قال: "على أننا أمرنا بطاعة البغاة والعصاة، فها كان ذلك دليلاً على مشروعية البغي" إلخ.

وهذا الكلام ضغث من أغلاط، وكان للناظر اللبيب غنى عن التوقيف على ما فيه. وملاك ذلك أن الأوامر النبوية دلائلُ على مشروعية الخلافة؛ إذ النبي لا يأمر بالمنكر ولا يؤيد أمرًا غير معتبر شرعاً. وقد احتج الفقهاء في الإسلام بدلالات الألفاظ النبوية حتى بدلالة الإشارة وحتى بها يضرب فيها من الأمثال، وتنظيره بها في الإنجيل خروج عن جادة القيل. وقوله: إنا أمرنا بطاعة البغاة كلامٌ باطل، بل قد

⁼ مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ط۱، ۱۹۹۲/۱۶۱۷)، ج۳، ص۱۰–۳۸؛ وانظر له كذلك: البرهان في أصول الفقه، ج۱، ص۲۰–۷۱۷.

الجويني: الإرشاد، ص٤١٨.

أمرنا بأن لا نطيع العصاة إذا كان عصيانهم متلبسًا بذواتهم لا بأوامرهم. على أن في هذا خلافًا قديمًا بين علماء الأمة، فلا يمكن جعله أصلاً يستنبط منه.

الباب الثالث: في الخلافة من الوجهة الاجتماعية:

قال في صحيفة ٢٢: "نسلم أن الإجماع حجةٌ شرعية، ولا نثير خلافًا مع المخالفين" إلخ، وعلق عليه في الحاشية أنه ينظر إلى مخالفة الروافض والنَّظَّامِ وأضرابهم. وهذا توهم بَيِّن؛ لأن الإجماع المختلف فيه هو إجماع المجتهدين على أمر اجتهادي. على أن المخالفين فيه لا يُعتدُّ بخلافهم؛ لأنهم طائفةٌ قليلة ضعيفة العلم من بين طوائف الإسلام. غير أننا لا حاجة بنا إلى الخوض في هذا الغرض؛ لأن الإجماع الذي ثبتت به مشروعيةُ الإمامة العظمى هو الإجماع المنعقد عن دليل ضروري من الشرع، وهو الذي يُعبَّر عنه تارة بالإجماع وتارة بالتواتر المعنوي. وقد تقدم من كلام إمام الحرمين ما يرشد لذلك إذ قال: "إذا أجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا به" إلى آخر ما تقدم.

وقال المؤلف في صحيفة ٢٣: "إن مقام الخلافة كان، منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق الله يومنا هذا، عرضةً للخارجين عليه المنكرين له... "إلخ (١)، وهو كلام يزيفه التاريخ والحديث والفقه، فإن بيعة أبي بكر لم ينكرها أحدٌ من المسلمين ولا دعا داع لمنازعته، ولكن خرجت طوائفُ من العرب منهم مَنْ خرج من جامعة الإسلام وهذا لا حجة فيه، ومنهم مَنْ منع حقّ الزكاة ورأى أن ذلك من حقوق النبي على فقط، فها خرجوا لمنازعته في الولاية. وحسبك ما ثبت في الصحيح أن عمر قال لأبي بكر رضي الله عنهها لما عزم على قتالهم: "كيف نقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا

⁽١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

الله محمد رسول الله؟ فقال أبو بكر: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه. (١)

(١) أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة قال: «لما توفي رسول الله ﷺ واستُخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله علي الله علي الله علي الله علي الله على ال منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال: والله لأقاتلنَّ من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حتَّى المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدُّونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق.» صحيح البخاري، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة»، الحديث٧٢٨٥/ ٧٢٨٠، ص٣٥٠؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيهان - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، يؤمنوا بجميع ما جاء به النبي علي، وقتال مانع الزكاة»، الحديث ٣٢، ص٣٦-٣٤؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٦٠٧، ص ٢١٤؛ السجستاني: سنن أبي داود، الحديث ٢٥٥١، ص٢٥٣؛ النسائي، أبو عبد الرحن أحمد بن شعيب ابن على: سنن النسائي، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٤٦/ ٥٠٠٥)، «كتاب الزكاة»، الحديث ٢٤٤٠، ص ٢٠١. قال ابن بكير وعبدالله، عن الليث: عناقًا، وهو أصح. قال أبو داود: «قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: العقال صدقة سنة، والعقالان صدقة سنتين»، ثم قال: «ورواه رباح بن زيد وعبد الرزاق عن معمر عن الزهري بإسناده»، وأضاف: «قال بعضهم: عقالاً، ورواه ابن وهب عن يونس قال: عناقاً»، ثم زاد: «قال شعيب بن أبي حمزة ومعمر والزبيدي عن الزهري في هذا الحديث: لو منعوني عناقًا، وروى عنبسة عن يونس عن الزهري في هذا الحديث قال: عناقاً.» أما عبارة «لقاتلتهم عليه» فلم ترد إلا في رواية للحديث عَند النسائي عن الزهري عن أنس بن مالك وفيها «عناقًا» عوض «عقالاً»، ولفظها: أخبرنا محمد ابن بشار قال حدثنا عمرو بن عاصم قال حدثنا عمران أبو العوام القطان قال حدثنا معمر عن الزهري عن أنس بن مالك قال: «لما توفي رسول الله علي التحديث العرب قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبو بكر الله على إنها قال رسول الله على: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. والله لو منعوني عناقًا مما كانوا الحق.» قال النسائي معلقًا على هذه الرواية: «عمران القطان ليس بالقوي في الحديث، وهذا الحديث خطأ. والذي قبله الصواب حديث الزهري عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن أبي هريرة.» سنن النسائي، «كتاب الجهاد»، الحديث ٣٠٩١، ص٥٠٢. ويشير أبو عبدا لرحمن [النسائي إلى ما أخرجه تحت الأرقام ٣٠٨٨ و ٣٠٨٩ و ٣٠٩٠. وهو في مسند الشافعي بلفظ =

وبعد فهل في فعل الجفاة من الأعراب حجة دينية وإثبات حال مسألة اجتهاعية؟ دام خضوع المسلمين للخليفة مدة الخلفاء الثلاثة حتى خرج أهل مصر على عثمان هم، وليس ذلك الخروج إنكارًا للخلافة ولكنه خروج عن شخص الخليفة، على أن ذلك ليس من فعل مَنْ يعتد بفعله من أهل العلم وذوي الحلّ والعقد. فإن كان المؤلف يحوم بهذا التحليق حول الوقوع على مذهب طوائف الخوارج كها أرسى عليه في صحيفة ٢٣ فقد ظهر مطارُه وعُلِم مقدارُه.

وقال في صحيفة ٢٥: «غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة» إلخ، وقد اشتبه عليه هنا حياطة الخلافة بالقوة العامة لتنفيذ الشريعة على مَنْ يأباها بأخذ الخلافة بواسطة القوة، وقد كان الرسول نفسه يؤيد الدين ويذب عنه من يريد مناوأته بواسطة القوة. نعم، نحن لا ننكر أن مِنَ الأمراء مَنِ استعمل القوة لنوال الإمارة، إلا أن ذلك لا يقدح في ماهية الخلافة لأن العوارض التي تعرض للشيء في بعض الأوقات لا تقضي على الأصل بالبطلان.

ثم أفاض القول من صحيفة ٢٧ إلى صحيفة ٣١ في بيان سبب إباية المسلمين من إقامة الخليفة إلا إذا قهرهم وغلبهم، وأن ذلك ناشئ عما عودتهم به تعاليمُ

قريب مما أورده المصنف عن أبي هريرة: «قال أبو بكر ﷺ: هذا من حقها، لو منعوني عِقالاً مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه.» مسند الإمام الشافعي، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله الناصري الجادلي، تحقيق ماهر ياسين الفحل (الكويت، شركة غراس للنشر والتوزيع، ط١، الله الناصري الجادلي، ١٦٧٤، ج٢، ص١٣٤. ومن الراجح أن المصنف اعتمد فيها نقل منه كلام أبي علي المتقي الهندي: كنز العمال، «كتاب الزكاة من قسم الأقوال»، الأحاديث ١٦٨٤، كلام أبي علي المتقي الهندي. كنز العمال، «كتاب الزكاة من قسم الأقوال»، الأحاديث ١٦٨٤، ١٦٨٤، من ١٦٨٤، وقد جاءت عدة تفسيرات لمعنى كلمة عقال انظرها في: ابن الأثير، عبد الدين أبو الساعدات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري: الشافي في شرح مسند الشافعي، تحقيق أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠١٦/٥،٠٠٠)،

الإسلام من فكرة الإخاء والمساواة وترك الخضوع لغير الله، وأيّد ذلك بها حدث من التغالب على الإمارة في بعض وقائع التاريخ الإسلامي، فكأنه ينزع بذلك إلى أن دين الإسلام بثّ في متابعيه مبادئ الفوضي وأنه لا تُعقل خلافةٌ عادلة (في نظره) إلا إذا كان صاحبُها مغلولَ اليدين يمتثل لكل خارج ويغضّ النظر عن كل متشبّه، ولا يذب عن الجامعة من يعتدي عليها. ثم عاد في صحيفة ٣١ وصحيفة ٣٦ إلى إبطال انعقاد الإجماع في الإسلام على الخلافة بها يؤول إلى أن سكوتهم إنها كان عن تقية وخوف، وهي قولةٌ لبعض الروافض في اعتذارهم عن سكوت علي المهوة وأمثاله للخلفاء الثلاثة قبله، وسخافته ظاهرة.

هذا حاصلُ ما يتعلق بالرد على مواضع الزلل من كلام مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» في الكتاب الأول منه. وقد تعين أن نذكر الآن خلاصةً تجمع فصلَ المقال في هاته الردود، وننبه إلى ما وقع من الأغلاط في صحائف ٣٣-٣٥-٣٦ فنقول:

إن الخلافة الإسلامية التي مسهاها ما حددها به الإمامُ الرازي في النهاية بقوله: «هي خلافة شخص للرسول على في إقامة الشرع وحفظ الملة على وجه يوجب اتباعه على كافة الناس»(۱)، هي عبارةٌ عن حكومة الأمة الإسلامية، وهي ولايةٌ ضرورية لحفظ الجامعة وإقامة دولة الإسلام على أصلها. ومما يجب علمه هنا أن الإسلام دينٌ مُعَضَّدٌ بالدولة وأن دولته في ضمنه؛ لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعها واحداً هو ملاك قوام الدين ودوامه، ومنتهى سعادة بالدولة وكون مرجعها واحداً هو ملاك قوام الدين ودوامه، ومنتهى سعادة

⁽۱) المصنف المنسوب لفخر الدين الرازي هو كتاب «نهاية العقول في دراية الأصول» في علم الكلام، وهو غير مطبوع. وقد حققه صلاح محمد عبد الرحمن الجمالة في إطار رسالة جامعية بكلية دار العلوم بالقاهرة بإشراف محمد السيد الجليند (١٩٩١/١٤١١). ولم أتمكن من الاطلاع عليه لتوثيق ما نقله المصنف منه. وقال الآمدي ما هو قريب من كلام الرازي: «عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول المنسخ في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعُه على كافة الأمة.» الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٥، ص١٢١.

البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين -الذي هو مصلح البشر- في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه.

والخلافة بهذا المعنى الحقيقي ليست لقبًا يُعطَى لكبير ولا طريقًا روحانيًّا يوصل الروحَ إلى عالم الملكوت، أو يربط النفوس في الدين بأسلاك نورانية، بل هي خطةٌ حقيقية تجمع الأمة الإسلامية تحت وقايتها بتدبير مصالحها والذب عن حوزتها. وإن الخلافة بهذا المعنى ظهرت في صدر الإسلام في أجلى مظاهرها ثم أخذت تتضاءل من عهد الخليفة الرابع، فلم تزل في تضاؤل وتراجع ومرض وسلامة إلى أواسط الدولة العباسية؛ إذ استمر خروج الخارجين حتى بلغت إلى حدّ صارت به بقية اسم يورث وليس لصاحبها من الحظّ كما يقول ابن الخطيب في «رقم الحلل»:

إِلاَّ السُّدُّعَاءُ فَسوْقَ عُسودِ المِنْسبَرِ مِنْ كُلِّ مَحْجُوبٍ عَنِ الأَمْرِ بَرِي (١)

فصار اللقبُ يومئذ مجازًا لا حقيقة، إلا أنه مجاز سوغته علاقةُ اعتبار ما كان. ولو أريد إعطاؤه من أول الأمر على تلك الحالة لما كان؛ إذ كيف يمنح هذا اللقب لمن يكون حاله بعد منحه كحاله قبله، وماذا يستطيع أن يفعل إذا كان أعزل عن كل قوة؟ وهل يستطيع بالألقاب اللفظية أن يُسَابَ من الهوة؟ وكيف يطمع في ذلك مَنْ

⁽۱) البيت في وصف الحال التي آلت إليها الخلافة العباسية في عهد المطيع. السلماني، أبو عبدالله لسان الدين بن الخطيب: رقم الحلل في نظم الدول (تونس: المطبعة العمومية بحاضرة تونس، ١٣١٦هـ)، ص٢٤. والكتاب رجز وشرحه في تاريخ دول الإسلام وذكر الخلفاء والسلاطين وما جرى في العهود المختلفة منذ عصر الرسول المنظم حتى زمن الناظم. وقد جاء قبل البيت المذكور قوله:

وَانُ وَذَهَ بَ الأَثَ رُوالعِيَ انْ ه وَغَلَب السِدَّيْلَمُ أَمْ رَالأُمَّه فَا اللَّمَ اللَّهُ اللَّ

ثُـمَّ المُطِيعِ وَانْقَصَى السَّلِيوَانُ وَانْصَصَرَفَ الأَمْرِ عَصِنِ الأَيمَّهِ

لا يدفع عن نفسه ولا يكون غدُه أفضل من أمسه؟ فليس إيجاد هذا المنصب السامي من باب إيجاد الموهوم، كما تحاوله جمعياتُ الخلافة اليوم (١)، ولا أحسب هذا يشتبه على من له حظّ من العلوم.

⁽۱) لعل المصنف يشير هنا إلى الجمعيات التي تكونت في بعض الأمصار الإسلامية إثر إلغاء الخلافة، كما في مصر (جمعية الخلافة بوادي النيل) والهند (جمعية الخلافة) بغرض استعادة مؤسسة الخلافة، وكان بعض هذه الجمعيات شارك في «مؤتمر العالم الإسلامي» الذي عُقد بمكة عام ١٩٢٦/١٣٤٤ بدعوة من الملك عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية.

الكتاب الثاني، الحكومة والإسلام

الباب الثاني: الرسالة والحكم:

تكلم في صحائف ٤٨-١٥-٥١-٥١-٥ على أن النبي على هل ثبت له وصف الملك مع الرسالة؟ وهل في هذا البحث حرج؟ وهل وصف النبي على بالملك أو عدم وصفه به يمس جوهر الإسلام أو يمس بالباحث في ذلك؟ وفرق بين مفهوم الرياسة ومفهوم الملك، وأثبت أن بعض الرسل لم يكونوا ملوكاً، إلخ.

غير أن لفظ الملك لما علق به منذ الأزمنة القديمة من عوارض الجبروت والترف واللهو عن الحقيقة والشغل بالسفاسف واستخدام القوة في الظلم والفساد في الأرض، صارت هاته الأوصاف وتوابعها تسبق للأذهان عند سماع لفظ مُلْك ومَلِك، فلأجل ذلك تحاشى الناسُ عن وصفِ النبي على الملك أو بكونه ملكاً.

ويشهد لهذا ما وقع لأبي سفيان مع العباس بن عبد المطلب يوم أسلم قبيل يوم فتح مكة، ثم وقف مع العباس يشاهد كتائبَ جيش الفتح المبارك تمرّ بين يديه

وهو يسأل العباس عن كل كتيبة، والعباس يعرفه بقبائلها، فلما بهره ذلك المشهد قال للعباس: «قد أصبح ملك ابن أخيك عظيمًا»، فأنكر عليه العباس قوله «ملك»، وقال له: «إنها هي رسالة لا ملك.»(١)

وقد كنتُ أسمع من رجل عظيم من أهل العلم والسياسة قدس الله روحه ينكر على ابن خلدون تحويمه في مواضع حول أن يعد عصر النبوة عصراً ملكيًا، ويعلل إنكارَه بأن وصف النبوة أعظمُ وأشمل من وصف رسخت له في نفوس الناس عوارضُ غيرُ محمودة صارت كاللوازم له.

ثم قال في صحائف ٥٢-٥٣-٥٥: "إن دعوة الدين إلى الله بتحريك القلوب وما بوسائل الإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوةً غرضها هداية القلوب وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بحد السيف. "ثم تلا آية الإكراه في الدين وغيرها، وقال: "وإذا كان على قد لجأ إلى القوة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وما نفهم منه إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية، [ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبحكم القهر والغلبة،] فذلك هو سرّ الجهاد"، ومثله الزكاة والجزية والغنائم، فذلك "خارجٌ عن وظيفة الرسالة من حيث هي، وبعيد عن عمل الرسل"، وكذلك توجيه الأمراء، إلخ.

وههنا قد ارتكب المؤلف ضروبًا من الخطأ: فأما زعمه أن الدعوة إلى الدين تنافي استعمالَ القوة والإكراه فمردود؛ لأن الدعوة للدين يُقصد منها حملُ الناس على صلاح أمرهم. فالابتداء بالدعوة ظاهر، ثم إنْ هم عاندوا وجحدوا ولم تقنعهم الدعوة والأدلة فلا جرم أن يكون استصلاحُهم هو القوة، كما يُحمل الصبي على

⁽۱) ولفظ العباس كها ذكره ابن إسحاق: «يا أبا سفيان، إنها النبوة.» ابن هشام: السيرة النبوية، ج ٢/ ٤، ص٧٣. وعند ابن سعد: «فقال [أبو سفيان]: يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيهًا! فقال العباس: ويحك! أنه ليس بملك ولكنها نبوة! قال: نعم.» كتاب الطبقات الكبير، ج ٢، ص ١٢٦.

صلاحه بالتأديب، وكما يحمل أفراد الناس على الامتثال للشريعة بالرغبة والرهبة. وهذا لا يشك فيه عالم متشرع بل ولا عالم قانوني.

وإذا كان يدعي أن استعمال القوة ليس من توابع الرسالة وجعله تصرّفاً من النبي عليه بصفة الملك، فهل يدعي أيضاً أن تعرض القرآن لذلك في نحو آية: ﴿فَقَانِلُوا اللَّي تَبّغِي حَقّى تَفِي عَلَى اللَّهُ الْمِر اللَّهِ ﴾ [المجرات: ١] هو أيضاً تصرف بالسياسة ولا يسعه إلا التزامُ ذلك، فإذاً يصير القرآن مع كونه كتابَ دين هو أيضًا دستورَ سياسة، وكفى جهذا خبطاً. فإن أصاب فأجاب بأن الشريعة والسياسة أخوان، وأنه لا يتم شرعٌ بدون امتزاج بالحكومة، فقد تاب إلى الحق، وعلم أن لا بد من الأمرين لصلاح الخلق.

لا جرم أن الله تعالى ذكر الجهاد في كتابه وسهاه الجهاد في سبيل الله، فكيف يعده المؤلف من أمثلة الشؤون الملكية بعد أن أثبت الفرق بينها وبين أحوال الرسالة؟ ولقد تجاوز هذا الحد في صحيفة ٥٤ فجعل أخذ الزكاة والجزية والغنائم من شؤون الحكومات خارجًا عن وظيفة الرسالة وبعيداً عن أعهال الرسل باعتبار أنهم رسل فحسب.

وهذا كلام إن أراد به التفرقة بين مفهوم الرسالة المجردة والرسالة المقترنة بالسلطان فهو صحيح، لكنه لا فائدة فيه هنا. وإن أراد إثبات أنه غير الرسالة وأنه عمل حكومة وأنه قد اتفق في الوجود أن صار الملك رسولاً وصار الرسول ملكاً مع تنافي الصفتين، فسخافة ذلك لا تخفى لاقتضائها أن يكون الرسول قد يشتغل بالرسالة في أوقات ثمّ يتفرغ عنها إلى الاشتغال في أوقات أخرى بصناعة الملك. كيف والله تعالى يقول: ﴿ اللّهُ أَعَلَمُ حَيّثُ يَجَمَلُ رِسَالتَهُ أَنّ الانعام: ١٢٤]، ثم أنّى يكون صحيحًا وهذا القرآن قد قرن الصلاة بالزكاة في كثير من آياته؟

ثم ذكر المؤلف في صحيفة ٥٩ بحثاً في أن تأسيس النبي للمملكة الإسلامية هل يكون خارجًا عن حدود رسالته، وجوز أن يكون ذلك خارجًا عن حدود

الرسالة وأن القول به لا يكون كفراً ولا إلحاداً، وتأوله بأنه مرادُ قول بعض الفرق بإنكار الخلافة في الإسلام، إلخ. ولقد أفصح هنا عن مقاربته اختيار قول غلاة الخوارج بعدم نصب الإمامة بين الناس؛ لأنه لا يلتئم مع ما قدمه من أن تأسيس الحكومة الإسلامية غيرُ داخل في مفهوم الدين الذي أُرسل لأجله النبي، حتى لا يلزم اقتفاءُ النبي فيها منع منه.

إلا أن الاستدلال ينقلب عليه بأن ما استدل به لنفسه وللخوارج هو عليهم لا لهم؛ لأنه إذا كان ذلك عملاً زائداً على الرسالة فقد فعله النبي والمنا أنه لكونه خارجًا عن حقيقة الرسالة لا يجب اتباعه شرعاً في كل زمان، فهل نمنع أن أحد الحالين هو الاقتفاء بالنبي فيها فعله؟ فإنه ما فعل إلا ما كان فيه الصلاح، فيكون تأسيسُ الحكومة من مقاصد الشارع. ثم إنه قال في صحيفة ٥٥ إن هذا الرأي يراه بعيداً.

ثم تعرض من صحيفة ٥٦ إلى صحيفة ٦٢ لكلام فرضه على وجه الاحتمال، فصرح بأن رأي الجمهور أن إقامة المملكة الإسلامية عملٌ متمم للرسالة وداخل فيها، غير أن العلماء أغفلوا اعتبار شرط التنفيذ في حقيقة الرسالة إلا ابن خلدون، وساق كلامه (١) بعد أن قدم في صحيفة ٥٠ أن اعتبار النبي على رسولاً وملكًا معًا هو رأي المسلم العامي، وهنا جعله رأي العلماء ولا سيما ابن خلدون.

⁽۱) وكلام ابن خلدون الذي ذكر المصنف أن الشيخ على عبد الرازق استشهد به هو قوله: «اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها، ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيها جاء به من التكاليف. والنوع الإنساني أيضًا، بها تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتهاع البشري، لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك. والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعًا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعًا أو كرهًا، اتُحِذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهها معًا، وأما ما سوى الملة الإسلامية، فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعًا إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يغنيه شيءٌ من سياسة الملك، وإنها وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض =

ثم تعجّب من خلوِّ دولة الرسالة عن كثير من أركان الدول وعن الخوض في نظام الملك، إلا إذا كان ذلك لم يبلغ إلينا. على أن كثيرًا من الأنظمة المتبعّة في الدول إنها هو مصطلحاتٌ ليست ضرورية لنظام الدولة، ولا تناسب أخلاق النبي على من ترك التكلف وترك الرياء والسمعة، فلذلك كان نظامُ الحكم في زمانه على بعيدًا عن التكلفات، إلخ.

وما أجدرَ هذا الكلام بأن يكون فصلَ المقال، لولا أنه صرح في صحيفة ٦٢ و٣٣ بعدم ارتضائه، فتطلب لحل الإشكال وجهًا آخر من ورائه.

وخلاصةُ الحق في هذا المبحث أن الملك العادل الحق لا ينافي الرسالة، بل هو تنفيذٌ لها، وأن من الأنبياء من اجتمع له الملك والنبوة مثل داود الكلا، قال الله تعالى: ﴿ وَ عَالَىٰهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ

الباب الثالث: رسالة لا حكم، دين لا دولة:

ذكر من صحيفة ٦٤ إلى صحيفة ٧٠ ما خلاصته: أن النبي على لم يكن له ملك ولا حكومة، ولا قام بتأسيس مملكة. نعم إن الرسالة تستلزم للرسول نوع زعامة في قومه وما هي كزعامة الملوك على رعيتهم، فإن زعامة موسى وعيسى لم تكن زعامة ملوكية، كما أن الرسالة تستلزم لصاحبها نوعًا من القوة ليطاع وتستلزم له سلطانًا أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين وبين الأب وأبنائه. وقد يسوس الرسول الأمة سياسة الملوك، وله وظيفةٌ زائدة وهي اتصاله بأرواح الأمة لا سيا ورسول الله على جاء بدعوة عامة؛ فهي توجب له من تأييد الله ما يناسبُ تلك

ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبيةُ لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه؛ لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنها هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.» مقدمة ابن خلدون، ص٢١٢-٢١٣ (الفصل الثالث والثلاثون من الباب الثالث من الكتاب الأول في الدول والملك والخلافة والمراتب السلطانية).

الدعوة. فلذلك كان سلطانُه سلطانًا عامًّا له أقصى ما يمكن من درجات نفوذ القول، وهو سلطانٌ ترسله السماء، وهي ولاية روحية لا ولاية تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض، إلخ.

سقنا خلاصة كلامه ليظهر هنا مقدارُ اضطرابه، فإن أوله ينكر أن تكون للرسول حكومة، ثم أثبت زعامته، ثم حكم بأنها أقوى من زعامة صاحب الحكومة، ثم أثبت أنها قد تكون مثلَ سياسة الملوك، ثم أثبت له سلطانًا عامًّا، ثم جعل سلطانه مرسلاً من السهاء، ثم حكم بأن ولايته روحية لا ولاية تدبير مصالح، إلخ.

ولا يعزب عن ذي مسكة ما في هذا الكلام من الاضطراب وفساد الوضع بالنسبة لإثبات الدعوى التي عقد لها الباب، وهي قوله: «رسالة لا حكم ودين لا دولة»، وقوله في طالعها: إن «الرسول على له ملك ولا قام بتأسيس مملكة». ثم نحن نسائله: هل كانت الأمة في زمن النبوة ذات نظام وحكومة أم كانت فوضى؟ فإن اختار الأول: فإما أن تكون حكومة الأمة يومئذ بيد النبي أو بيد غيره، فإن كانت بيد النبي، فقد ثبتت الحكومة المقارنة للرسالة وبطل ما أسسه المؤلف وأعلاه، ورجعنا إلى اعتبار المسميات دون الأسهاء، وهو الصواب والرشد. وإن فرضت بيد غير النبي، فالتاريخ ينافي إثباتها، والعقل يقتضي أن وجود الرسالة معها فيصير عبثاً. وإن اختار أن الأمة يومئذ باقية على الفوضى، فها تنفع الرسالة؟

هذه قيمة كلامه في هاته الصحائف.

فإن قال: إنها زعامة وقتية لا تثبت لأحد بعد الرسول، فقد رجع لقول بعض عرب الردة وبعض الخوارج، وقد أبطلناه. وأما تنظيره بزعامة موسى وعيسى عليها السلام، فبعضه صحيح وبعضه باطل؛ فإن موسى أسس جامعة وحكومة، وجاهد وفتح البلد المقدس، وأما عيسى فجاء داعيًا فقط. ونحن لا نقول بأن كل رسول له حكومة، بل نقول: إن بعض الرسل أُرسِل بالدين وعُضد بالحكومة. وهذا -كما شرحناه أولاً-هو أكملُ مظاهر الرسالة.

ثم قال في صحيفة ٧٠ إلى نهاية صحيفة ٧٥ إن الإسلام وحدة دينية دعا لها النبي وأتمها، وقد كان هو مدبرَها ومنفذها، وإن من أراد أن يسمي تلك الوحدة دولة وملكاً فهو في حل، فها هي إلا أسهاء والمهم هو المعنى، وقد حددناه لك تحديداً. وإنها المهم أن نعرف هل كان وساق آيات كثيرة تخيلها شاهدة لمدعاه تنفي أن لم يكن له شأن في الملك السياسي، وساق آيات كثيرة تخيلها شاهدة لمدعاه تنفي أن يكون الرسول حفيظاً أو وكيلاً، أو جباراً أو مسيطراً، وأنه لم يكن من عمله غير إبلاغ الرسالة.

وأقول: الإسلام وحدة دينية، وجامعة، وشريعة، وسلطان. ولا معنى للحكومة ولا مجموع هذه الأمور، وأي شيء يميزه عن الحكومة وقد جمع الأمة في دعوته وسن لها قوانين معاملاتها الفردية والاجتهاعية، وتولى بنفسه الانتصاف من الظالم للمظلوم، فقضى وغرم، وأقام الحدود من العقوبات، وأبطل كلَّ سلطة ورئاسة مدنية ليست جارية على أصول الإسلام، كها يشهد له حديث إسلام بني حنيفة وما عرضه مسيلمة الكذاب حين شرط لقبوله دين الإسلام أن يجعل النبي على الأمر بينه وبينه. وتولى الدفاع عن حوزة الإسلام، وقاتل أعداءها ومَنْ يريد تفريق جامعتها، ثم قاتل لتوسيع سلطانها وتأمين بلادها، وشرع لها موارد مالية لإقامة مصالحها.

أفتقوم الدولة والحكومة بغير هذه الأعمال؟ دَعْ عنك ما يعرض لها من الألقاب الفارغة والرسوم المعتادة والمواكب العريضة.

أما ما احتج به من الآيات في صحيفة ٧١ وصحيفة ٧٢ فهو احتجاج مَنْ لم يفهم دلالة ألفاظها؛ فإنها نفت أن يكون وكيلاً أو مسيطراً على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين لا على من آمن به من المسلمين، والمؤلف ساقها في الاحتجاج على نفي سلطانه في دائرة الجامعة الإسلامية فأخطأ فيه.

أما بقية الآيات في صحائف ٧٣-٧٤-٧٥، فمنها ما ساقه في تفويض الحول والقوة لله تعالى، ومنها ما فيه صيغة حصر حاله عليه في النبوة. أما النّذارة أو البشارة

أو البلاغ واستدلاله بها فيدل على أنه لا يُحْسِن بابَ القصر من علم المعاني، ولا يفرق بين الحقيقي والإضافي، ولا يفرق بين مفاد القصر الإضافي من قلب أو تعيين أو إفراد. فما عليه إلا إتقائه ليعلم ما أفاد برهائه.

ثم استدل في صحيفة ٧٦ بقوله ﷺ للذي تلجلج بين يديه: «هون عليك فإني لست بملك» (١) وبقوله: «فاخترت أن أكون نبيًّا عبدًا» (٢) إلخ. وهذا استدلال سفسطائي مبني على اختلاف معاني اللفظ الواحد، فقد أوضحنا غير مرة أن الملك والقهر للضعفاء ومشاركة الخالق في صفة الكبرياء.

وأعجبُ من هذا كله استدلاله في صحيفة ٧٨ على نفي أن يكون النبي له حكم في الأغراض الدنيوية بقوله على: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» (٢) بعد أن حذف منه جذره وسببه. وهذا أيضًا من السفسطة؛ لأن الدنيا تُطلق على هذا العالم بأسره، وهي بهذا المعنى موضوعُ الشرائع والتي مراد الله نظامُها ونظامُ أهلها. وهي مزرعة الآخرة ومطية الجنة والنار، وتطلق على ما عدا الأمور الدينية والمعاني العلمية.

⁽۱) ذكر ابن سعد: «أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُون، وَعَبْدُ الله بْنُ نُمَيْر، قَالا: أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَي خَالِد، عَنْ قَيْسٍ بْنِ أَي حَازِم أَنَّ رَجُلا أَتَى رَسُولَ الله ﷺ، فَقَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَخَذَهُ مِنَ الرِّعْدَة، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «هَوِّنُ عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِك، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ مِنْ قُرَيْش كَانَتْ تَأْكُلُ القَدِيد».» الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص٧.

⁽٢) جزء من حديث أخرجه البزار بسند مرفوع، قال الهيثمي: رجاله ثقات، قال: «حَدَّثْنَا إِسْهَاعِيلُ بْنُ أَبِي الحَارِثِ، ثنا شَبَابَةُ بْنُ سَوَّارِ، ثنا يَحْبَى بْنِ إِسْهَاعِيلَ بْنِ سَالْم، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: للَّا أَرَادَ الحُسْيَنُ بْنُ عَلَى الْبَنْ عَمْرَ، فَسَأَلَ عَنْهُ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ فِي أَرْضِ لَه، فَأَتَاهُ لِيُ حَلِي العِرَاقِ، أَرَادَ أَنْ يَلْقَى ابْنَ عُمَرَ، فَسَأَلَ عَنْهُ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ فِي أَرْضِ لَه، فَأَتَاهُ لِيُودِّعَه، فَقَالَ لَه: إِنِّي أُرِيدُ العِرَاق، فَقَالَ: لا تَفْعَلْ، فَإِنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «خُيرْتُ بَيْنَ أَنْ أَكُونَ نَبِيًّا عَبْدًا»، وَإِنَّكَ بِضْعَةٌ مِنْ رَسُولِ الله عَلَيْهُ فَلَل الله عَلْمُ مُنْ مَقْتُول.» أَلَا يَعْبُدُهُ فَقِيلَ لِي: تَوَاضَعْ، فَقَالَ: أَسْتَوْدِعُكَ الله مِنْ مَقْتُول.» الهيشمي، نور الدين علي بن عَلَيْهُ فَلا تَخْرُجُ. قَالَ: فَأَبَى، فَوَدَّعَه، فَقَالَ: أَسْتَوْدِعُكَ الله مِنْ مَقْتُول.» الهيشمي، نور الدين علي بن عَلَى بن بكر: كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، «كتاب علامات النبوة»، الحديث ٢٦٤٣، ح٣٠، ص٢٣٢-٢٣٣٠.

⁽٣) صحيح مسلم، «كتاب الفضائل»، الحديث٢٣٦٣، ص٩٢٣. بلفظ «أمر» بصيغة المفرد.

فيقال: إن هذا الإطلاق بالدين وبالحق، وإطلاق الحديث من هذا الثاني؛ لأنه راجع إلى إصلاح النخل بالتأبير. وليس من يطلق على ما عرض لمسهاه من مظاهر الجبروت شرط الرسول ولا الملك(١) أن يكون عالماً بها يتجاوز رسالته وحكمه من أحوال الصنائع والحرف.

ثم احتج في صحيفة ٧٩ بكلمات صدرت عن المنعَّم الأستاذ الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» في شأن الجهاد الواقع في عصر النبوة بأنه جهادٌ لإقامة الحق، وبأبيات في المعنى للشاعر أحمد شوقي. وكلُّ ذلك إنها ينفع لإثبات أن جهاده على للمن للمستكثار من الدنيا ولا لإفزاع القوم الآمنين، ولكنه كان لتأييد الحق وإيصال النفع. فهاذا يغني عنه هذا الكلام في إثبات أن الحكومة ليست من شعار الإسلام؟

⁽١) من قوله: «وليس من يُطلق» حتى هذا الموضع اضطراب في الكلام، لم يتبين لي وجهُ الصواب في إصلاحه.

الكتاب الثالث: الخلافة والحكومة في التاريخ

الباب الأول: الوحدة الدينية والعرب:

قدم مقدمة في أن الإسلام دعوة لخير البشر كله، ورابطة لهم في أقطار الأرض، وأن الله اختار ظهورَه بين العرب لحكمة، وأن أول من اجتمع حوله هم العرب على تخالف شعوبهم. وهي مقدمة صحيحة مسلمة، إلا أنه استنتج منها ما لا يلاقيها فقال في صحائف ٨٣ إلى صحيفة ٨٩: "إن هاته الوحدة العربية لم تكن سياسية، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة فإن النبي على لم يغير شيئًا من أساليب الحكم عندهم ولا مما كان لكل قبيلة من نظام إداري وقضائي، ولا عزل واليًا ولا عين قاضيًا، بل ترك لهم كلَّ الشؤون وقال: "أنتم أعلم بها"، وإن ما اشتملت عليه الشريعة من أنظمة العقوبات والجيش والبيع والرهن ليس في الحقيقة من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة، وهو إذا جمعته لم يبلغ جزءًا يسيرًا من لوازم دولة، وإنها هو شرع ديني خالص لله ولمصلحة البشر، وإن العرب مع دخولهم تحت جامعة الإسلام بقوا دولاً شتى بحسب ما اقتضته حياتُهم بخضوع العرب للنبي خضوع عقيدة لا خضوع حكومة. فلما توفي النبي على أوشكت أن تنقض تلك خضوع عقيدة لا خضوع حكومة. فلما توفي النبي على أوشكت أن تنقض تلك الوحدة العربية وارتد أكثر العرب إلا أهل المدينة ومكة والطائف. وقد توفي النبي من غير أن يسمي أحدًا يخلفه."

وأقول ليس الحق ما ذكره، فإن النبي على أقام للناس أمر دنياهم، إذ المقصود من الدين صلاح العاجل والآجل، ولا يتم صلاح العاجل إلا بإقامة مَنْ يحمل الناسَ على الصلاح بالرغبة والرهبة. وقد نص القرآن على ولاية الأمر فقال: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوۤ أَطِيعُوا اللَّهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَوْلِي الْأَمْمِ مِنكُمْ ﴾ [النساء:٥٩].

ولا جَرَم أن دين الإسلام قد شرعه الله شرعًا تدريجيًّا، فابتدأ يدعو الناسَ لأصول الصلاح بتطهير النفس، وذلك بإعلان التوحيد وآداب النفس من العبادات والأمر بالعدل. فلم تهيأت النفوسُ لقبول الشريعة، أخذ التشريعُ ينمو حتى بلغ أوسعَ تفاريعه، فكان في هذا التدرج حكمةٌ إلهية: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لُوَلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْوَانُ مُثَلَةً وَعِدَةً كَانَ عَلَيْهِ الْفَرْقَانِ اللهِ الل

وإذا علمنا أن الإسلام شرع أوجب على الناس التعامل بأحكامه فغير عوائدهم، وقمع المعاندين من رؤسائهم، وتركهم مسلوبي السلطة، وعوضهم برؤساء وأمراء وقضاة من متابعيه، وهذا مما لا يرتاب فيه مَنْ له اطلاعٌ على الحديث والسيرة والتاريخ، فقد وجه النبي على أمراءه إلى الجهات التي أسلم أهلها من بلاد العرب، وقرر من قرر من أقيال (۱) اليمن على ما بأيديهم حين أسلموا، على أنهم قائمون مقام أمرائه كما فعل مع وائل بن حجر قيْل حضر موت وجعله رئيس أقيال بلاد اليمن.

وقد قدمنا فيما تقدم من المباحث أن مظاهر الدولة كلها متوفرة في نظام الشريعة الإسلامية، وأعظمُها الحرب والصلح والعهد والأسر وبيت المال والإمارة والقضاء، وسن القوانين والعقوبات إلى أقصاها وهو الإعدام، بحيث لم يغادر شيئاً عما يلزم لإقامة نظام أمة بحسب العصر والقوم، وما ترك من التفاصيل التي لم يدع إليها داع يومئذ إلا وقد أسس له أصولاً يمكن استخراج تفاصيله منها، كما هو معلوم من علم أصول الفقه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَافَرَّطُنَا فِي ٱلْكِتَبِ مِن شَيْءً ﴾ والأنعام: ٣٨]، على ما بينه الشاطبي في الموافقات (٢).

⁽١) أقيال، جمع قَيْل، لقب كان يُطلق على الملك من ملوك حمير، ويُجمع كذلك على قُيول.

⁽٢) قال في أول كتاب الأدلة: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثةً في أبواب الشريعة وأدلتها، =

علمنا بلا ريب أن النبي عَلَيْهُ قد أسس بيده أصولَ الدولة الإسلامية، وأعلن ذلك بنص القرآن وقد قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَبَ بِالْحَقِي مُصَدِقًا لِمَا بَيْنَ يَدُيهِ مِنَ الْحَتَنِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَبِعُ أَهُواَءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِن الْحَقِقَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمُ أَهُواَءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِن الْحَقِقَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمُ أَهُواَءَهُمْ وَلَيْكُ أَوْلَا لَلَهُ لَجَعَلَكُمُ جَمِيعًا أَمَّةً وَلَيْنِ لِيَبَلُوكُمْ فِي مَا ءَاتَنكُمُ فَا اللَّكُمْ بِيمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَبِعُ أَهُواَءَهُمْ فَي اللَّهُ وَلاَ تَتَبِعُ أَهُواَءَهُمْ وَاللَّهُ وَلاَ تَتَبِعُ أَهُواَءَهُمُ وَاللَّهُ وَلاَ اللَّهُ وَلا تَتَبِعُ أَهُواَءَهُمُ وَالْحَدَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُ فَإِن تَوَلَّواْ فَأَعْلَمَ أَنّها يُولِدُ اللّهُ أَن يُصِيبُهُم وَاحْدَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكُ فَإِن تَوَلَّواْ فَأَعْلَمَ أَنّها يُولِدُ اللّهُ أَن يُصِيبُهُم وَاحْدَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكُ فَإِن تَوَلَّواْ فَأَعْلَمَ أَنّها يُهُم لِمَا أَنْكُ اللّهُ أَن يُصِيبُهُم وَاحَدُوهُمْ أَنْ يَعْتَمَ أَنْهَا مُولِكُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ مِنْ اللّهُ وَلَا اللّهُ اللّهُ أَلْهُ وَلِي اللّهُ عَلَى اللّهُ مُنْ اللّهُ وَلَا لَعَلَى اللّهُ وَلَا كَنْ مُنْ أَلْعَلَمْ أَنْهُ وَلِي اللّهُ وَلَوْ أَنْ أَلْهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللللّهُ الللّهُ اللّهُ اللللمَ اللّهُ اللللمَ اللللمَ اللهُ الللهُ اللهُ الللهُ الللهُ وَلَا الللهُ اللللمُ الللللمَ اللللمَ اللللمَ اللّهُ الللهُ الللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللّهُ الللهُ الللهُ اللللمَ الللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ الللمَ الللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللللمُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ الللهُ اللهُ ال

وكيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعةً ثم لا تكون له حكومةٌ تنفذ تلك الشريعة وتحمل الراعيَ والرعية على العمل بها؟

فإنه لو وكّل الأمرُ لاختيار الناس لأوشك أن لا يعمل به أحد، وليست الدولةُ إلا سلطانًا تحيا به الشريعة، كما قال أرسطو(١).

غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلياتٌ تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًّا إضافيًّا أم حقيقيًّا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلِيُّ تنتهي إليه، بل هي أصولُ الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يُفقد بعضُها حتى يُفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافيةُ في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿اللَيْوَمُ أَكْمُلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة:٣] وقال: ﴿مَافَرَطْنَا فِي السحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/١٤٦١)، ج٢، ص٥-٧.

⁽۱) أورد ذلك ابن خلدون نقلاً عن كتاب «السياسة» المنسوب لأرسطو حيث قال: «العالم بستان سياجُه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان.» مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤.

لأجل هذا كله لم يتردد أهلُ الحل والعقد في مصر الإسلام -وهو المدينة عند وفاة النبي على وجوب المبادرة بإقامة الخليفة عن النبي في تدبير أمر الأمة، مع القطع بأنه لا يخلفه في غير ذلك من التشريع وتبليغ الرسالة. وهذا الخليفة وإن جارينا صاحب الكتاب في أنه لم يعينه النبي على فقد كانت تسميتُه بإجماع أهل العلم والدين من أصحاب النبي المهاجرين والأنصار، وذلك الإجماع حجة أعظم من خبر أو خبرين. على أنه ثبت أن النبي على صرح بإقامة الخليفة من بعده، فقد ورد في صحيح البخاري وغيره عن جبير بن مطعم أن امرأة أتت النبي في فأمرها بأمر فقالت: «أرأيت يا رسولَ الله إن لم أجدك؟ كأنها تعني الموت، فقال لها: إن لم تجديني فائتِي أبا بكر.» (١) وروي في حديث آخر أنه على قال: «يأبي الله والمسلمون غير أبي بكر.» (١)

⁽۱) أخرج البخاري عن جبير بن مطعم أنه أخبر ابنه محمد «أن امرأة أتت رسول الله على فكلمته في شيء، فأمرها بأمر، فقالت: أرأيت يا رسول الله إن لم أجدك؟ قال: «إن لم تجديني فائتي أبا بكر».» قال البخاري: «زاد الحميدي، عن إبراهيم بن سعد: كأنها تعني الموت.» صحيح البخاري، «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديث ٧٣٦٠، ص٢٦٦٠. وانظر كذلك «كتاب فضائل أصحاب النبي على»، الحديث ٣٦٥٩، ص٤٦٦٠؛ «كتاب الأحكام»، الحديث ٧٢٢، ص٣٦٥٦-١٢٤٤؛ سنن الترمذي، «أبواب المناقِب عَن رَسُولِ الله على»، الحديث ٣٦٨٥، ص٨٣٨. قال الترمذي: «هذا حديث غريب صحيح من هذا الوجه.»

⁽۲) أخرج الحاكم النيسابوري: «أخبرني أحمد بن عبد الله المزني بنيسابور، ومحمد بن العدل، حدثنا إبراهيم بن شريك الأسدي بالكوفة، حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا أبو شهاب، عن عمرو بن قيس، عن ابن أبي مليكة، عن عبد الرحمن بن أبي بكر قال: «قال رسول الله ﷺ: «ائتني بدواة وكتف أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أبدا»، ثم ولانا قفاه، ثم أقبل علينا، فقال: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».» المستدرك على الصحيحين، «كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم»، الحديث ٢٠٨٧، ج٣، ص٨٤٥. وانظر كذلك: سنن أبي دَاود، «كتاب السنة»، الحديث

الباب الثاني: الدولة العربية:

أتى في هذا الكتاب^(۱) على بيان أن النبي على زعامته دينية محضة، وأنه بعد وفاته يتعين أن يكون لأتباعه زعامة بعده لكنها زعامة غير دينية بل سياسية. ولما كانت العرب يومئذ في حال نهوض فقد كان من المتعين أنهم يفكرون في إقامة مملكة، فأقاموا دولة عربية على أساس دعوة دينية، ولذلك اتفقوا على إقامة زعيم واختلفوا في الرضا بأبي بكر، فليست إمارة المسلمين مقاماً دينيًا، ولكن أبا بكر له مقام ديني لأسباب كثيرة.

هذا حاصلُ كلامه (في صحيفة ٩٠ إلى ٩٤)، وقد بناه على ما توهمه من أن الدين شيء يختص بالنفوذ الروحي، ولذلك قال: «إن زعامة النبي على دينية فقط.» وقال: إن زعامة مَنْ بعده ليست دينية؛ لأن الزعامة الدينية انقضت بوفاة النبي، وكل هذا خطأ قد بيناه فيها تقدم. وقد ادعى أن اتفاق الصحابة على إقامة زعيم للأمة هو رأي سياسي، ومن علم شدة تعلق الصحابة بالدين ورفضهم كلَّ ما لا تعلق له بالدين علم أنهم ما أجمعوا على إقامة الخليفة إلا لعلمهم أنه أمرٌ مرتبط بإقامة الدين أتم ارتباط، إذ لا انفكاك بين الدين والحكومة في الإسلام كها قدمناه.

وأما آختلافهم في تعيين الخليفة من هو فذلك أمر من لوازم كل انتخاب، ولكن المهم هو أنهم لما عينوا أبا بكر لم يخالف فيه أحد، وأجمع عليه المسلمون إلا الذين خرجوا من ربقة الإسلام. ولقد ظهر سداد رأيهم بها قمع به أبو بكر أهل الردة وأرجعهم إلى الإسلام بعد أن كادت الجامعةُ أن تنتقض. ولم يكن سببُ الردة نزوعًا من العرب إلى عهدهم القديم؛ فإنه لو كان كذلك لكان أولى الناس به رؤساؤهم وأعيانهم مثل أبي سفيان. وإنها كان سببُ الردة أن كثيرًا من العرب الذين أسلموا بعد فتح مكة كانوا حديثي عهد بالإسلام، ولم يتمكن الإيهانُ من قلوبهم ولم

⁽١) الأوْلى أن يقول: الباب لا الكتاب؛ إذ الكلام عرض لما جاء في الباب الثاني من الكتاب الثالث.

يفقهوا حقيقته، فظنوه طاعةً لشخص الرسول، وأنه لما توفي فقد انحلّت ربقةُ الإيهان عنهم. ومثلُ هؤلاء وإن كثروا فلا تعجبك كثرتهم لجفائهم وجهلهم، ولذلك لما فهموا من تصدي المسلمين لقتالهم أن أمر الدين ليس باللعب كانوا سريعي الرجوع إلى الدين في أمدٍ وجيز.

الباب الثالث: الخلافة الإسلامية:

قال: «لم نعرف مَن اخترع لأبي بكر لقب خليفة رسول الله، ولكنا عرفنا أن أبا بكر قد أجازه وارتضاه، ولا شك أن رسول الله كان زعيًا للعرب ومناط وحدتهم، فإذا قام أبو بكر بعده ملكًا على العرب ساغ في اللغة أن يقال له خليفة رسول الله، فلا معنى لخلافته غير ذلك. ولهذا اللقب روعة، فلا غرو أن يختاره الصديق وهو ناهضٌ بدولة حادثة بين قوم حديثي عهد بجاهلية، فهذا اللقب جدير بأن يكبح من جماحهم. وقد حمل هذا اللقبُ جماعةً على الانقياد لأبي بكر انقيادًا دينيًّا، لذلك سموا الخروجَ على أبي بكر خروجًا على الدين، ولذلك سموا الذين رفضوا طاعة أبي بكر مرتدين، ولعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين. وقد رفض بيعة أبي بكر على بن أبي طالب وسعد بن عبادة، فلم يوصفوا بأنهم مرتدون»، هذا كلامه في صحائف ٩٥ - ٩٦ - ٩٥.

وأما قوله: إن أبا بكر كان خليفةً؛ لأنه قام بعد رسول الله بزعامة العرب على وجه ملكي، فهو اضطرابٌ مع ما تقدم وما يأتي. فإنه قد منع سابقًا أن يكون للنبي وجه ملكي، فهو اصطرابٌ مع ما تقدم وأت يأتي أن تكون لأبي بكر زعامةٌ دينية، وأثبت فيها

بين ذلك أن أبا بكر سُمي خليفة؛ لأنه قام بعد النبي بزعامة العرب. وكأنه بهذا ينحو إلى أن إطلاق اسم الخليفة على أبي بكر ضربٌ من المجاز، وإن شئت من التمويه يُقصد به إخضاعُ المسلمين، كما صرح بذلك قوله: "ولهذا اللقب روعة، فلا غرو أن يختاره الصديق وهو الناهض بدولة حديثة" إلخ.

ثم استنتج أن تسمية الخارجين على أبي بكر بالمرتدين قريبٌ من هذا التهويل، وأغمض عينيه عما ملئ به التاريخُ والحديث من انقسام المسلمين بعد وفاة رسول الله على ثلاث طوائف:

١ - طائفة ثابتة على الدين وعلى الجامعة الإسلامية وهم أفاضل المسلمين وعلماؤهم وأعيانهم والسابقون منهم.

٢- وطائفة ثبتت على الدين وخرجت عن الجامعة وهم الذين منعوا الزكاة، وهؤلاء هم جفاة العرب ومن أجرأهم من رؤسائهم الذين لم يفهموا من الدين إلا ظاهراً، وكانوا يسرون لكيده حسواً في ارتغاء (١)، مثل مالك بن نويرة. ومن هؤلاء هوازن وبنو سليم وبنو عامر وعبس وذبيان، وبعض بني أسد وبني كنانة.

٣- وطائفة كفروا بالله ورسوله، مثل غَطَفان وطيِّع وأسد وتغلب واليهامة.
 وقد ظهر فيهم مَنِ ادعى النبوة، مثل طُليحة الأسدي في بني أسد، وسجاح التغلبية ومسيلمة الكذاب.

وقد سمى المسلمون يومئذ الطائفة الأولى بأهل الجماعة، وهو معنى قول العلماء بعد ذلك فلان من أهل السنة والجماعة، أو ممن لا يرى الخروج على أئمة الإسلام. وقد قاتل أبو بكر الفريقين بسيوف الصحابة وأفاضل المسلمين، إلا أن قتاله لمانعي الزكاة قتالُ تأديب وقتاله للمرتدين قتال ارتداد. وسموا تلك الحروب

⁽١) هذا تصرف في المثل القائل: «يُسِرُّ حسوًا في ارتغاء»، وهو يُضرب لمن يُظهر أمرًا ويبطن ويريد خلافه.

حروب الردة تغليبًا؛ لأن غالب العرب قد كفروا. وحاشا أبا بكر والصحابة أن يجعلوا الخروجَ عن بيعة أبي بكر كفرًا لقصد التهويل.

وأما قوله: إن علياً وسعداً رفضا بيعة أبي بكر، فهو افتراء على صحابيين جليلين. فأما علي فقد شغله ما أصابه من وفاة رسول الله على ثم من مرض زوجه فاطمة رضي الله عنها، كما اعتذر به هو نفسه عن تخلفه. وقد ذكر ابن عبد البر عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب شه أنه قال: «إن رسول الله على مرض ليالي وأيامًا ينادَى بالصلاة، فيقول: مروا أبا بكر يصلي بالناس. فلما قُبِض رسول الله على نظرتُ فإذا الصلاة عَلَمُ الإسلام، وقوام الدين، فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله على للدينا، فبايعنا أبا بكر.»(١)

وقد قيل في تأخر علي على عن البيعة مدة: إنه لما توفي النبي على حلف أن لا يخرج إلى الصلاة حتى يجمع القرآن. فقد اتضح من هذا كله أن علياً كان معترفاً بصحة بيعة أبي بكر (رضي الله عنهما) غير رافض لها، وأن تأخره مدة قليلة كان لشواغل مهمة. والتخلف غير الرفض؛ فإن معنى الرفض أن يُطلب من أحد شيء فيأباه.

وأما تخلفُ سعد بن عبادة على عن بيعة أبي بكر إلى أن توفي فهو الصحابي الوحيد الذي لم يبايع لأبي بكر، فلا بد من تأويل فعله بها يليق بصحابي جليل مثل سعد بن عبادة. ولعله لما رأى الأنصار قد أعدته للخلافة يوم السقيفة ثم رأى إجماع الصحابة على أبي بكر وانصرافهم عن بيعة سعد استوحش نفسه بين الناس، وكان سعد رجلاً عزيز النفس فخرج من المدينة ولم يرجع إليها حتى مات بحوران من أرض الشام في خلافة عمر وقيل في خلافة أبي بكر، ولم يُنقَلُ عنه طعنٌ في بيعة الصديق ولا نواء بخروج.

⁽۱) ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ط۱، ۱۹۹۲/۱۶۱۳)، ج۳، ص۱۹۷ (وقد ذكر ابن عبدالبر قيس بن عبادة بين الحسن البصري وعلي بن أبي طالب).

فتخلفُه عن البيعة لا يقتضي رفضَه لها، ولا مخالفته فيها، حتى يكونَ تخلفُه قادحًا في انعقاد الإجماع؛ إذ «لا يُنسب لساكت قول»، كما قال الشافعي (۱)، لا سيما وقد قال جماعةٌ: إن مخالفة الواحد لا تضر انعقادَ الإجماع، كما تقرر في الأصول. ولم ينقل أحدُّ أن الصحابة طلبوا منه بيعة، ولا تحرجوا من تخلفه. وقد أشار إلى هذا المعنى ابن أبي عزة الجمحى (۱) حين قال بعد السقيفة:

⁽١) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: الأم، وبهامشه مختصر المزني (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ، وهي على الأرجح مصورة عن نشرة المطبعة الأميرية ببولاق الصادرة سنة ١٣٢١هـ)، ج١، ١٣٤؛ الأم، ج١٠ اختلاف الحديث، ص١١٠ (نشرة رفعت عبد المطلب). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه العبارة جاءت أثناء كلام الشافعي على الخلاف في مسألة «الساعات التي تُكرِه فيها الصلاة»، حيث قال: «وَلاَ يُنْسَبُ إِلَى شَاكِتِ قَوْلُ قَائِلِ وَلاَ عَمَلُ عَامِلِ، إِنَّمَا يُنْسَبُ إِلَى كُلُّ قَوْلُهُ وَعَمَلُه. وفي هذا ما يَدُلُّ على أَنَّ ادِّعَاءَ الإِجْمَاعِ في كَثِيرٍ من خَاصِّ الأَحْكَامِ ليس كما يقول مَنْ يَدَّعِيه.» وقد اختُلف في ترتيب هذه المسألة وموضّعها من الأجزاء المختلفة لَكتاب الأم، اختلافًا راجعًا إلى أن ترتيب هذا الكتاب لم يكن من وضع الشافعي نفسه، وإنها تولى تلاميذه ذلك، ثم اجتهد مَن بعدهم في التصرف في صور الترتيب التي ألفوها في مختلف نسخ الأم توفيقًا وتعديلًا. ففي نشرة بولاق وضعت المسألة التي جاءت عبارة الشافعي فيها في «كتاب الصلاة»، بينها وضعت في النشرة التي حققها رفعت عبد المطلب في «كتاب اختلاف الحديث». انظر بصدد مشكلة ترتيب الأم مقدمة المحقق، الأم، ج١، ص١٣-١٦. وقد اعتمد علماء الأصول من الشافعية على عبارة الشافعي هذه في إنكارهم حجية الإجماع السكوتي، حتى عدها الإمام الجويني من ألفاظ الشافعي الرشيقة، فقال عند حديثه عن وجوه انعقاد الإجماع: «فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة: لا يُنسب إلى ساكت قول.» الجويني، إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبدالله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط۳، ۱۲۱۲/۱۹۹۹)، ج۱، ص ٤٤٨.

⁽Y) وابن أبي عزة الجمحي لم أعثر له على ترجمة، ولا علمت على وجه اليقين اسمه، وأبوه هو أبو عَزة عمرو بن عبدالله الجمحي، شاعر من قريش، استخدم شعره في التحريض على المسلمين، أسر يوم بدر كافرًا، وعفا عنه النبي على إذ توسل إليه قائلاً: «يا رسول الله إني ذو عيال وحاجة قد عرفتها»، فصفح العلى عنه. ثم عاد لما كان عليه، فلما كانت غزوة أُحد وأسر، طلب العفو مرة أخرى، فقال رسول الله على: «لا يُلسع المؤمن من جحر مرتين.» انظر ترجمته في: ابن سلام الجمحي: طبقات الشعراء، ص٩٩-١٠، ومن الصحابة من اسمه خارجة بن عمرو الجمحي، فربها كان هو صاحبَ الشعر المذكور، وعسى خبيرًا بالسير والتاريخ يأتينا في ذلك بالخبر اليقين بشأنه.

مُسْدًا لَسِنْ هُسوَ بِالثَّنَاءِ حَقِيتُ ذَهَبَ اللَّجَاجُ وَبُويِعَ الصِّدِّيقُ مِنْ بَعْدِ مَا رَكَضَتْ بِسَعْدِ نَعْلُهُ وَرَجا رَجَاءً دُونَهُ العَيُّوقُ مِنْ بَعْدِ مَا رَكَضَتْ بِسَعْدِ نَعْلُهُ وَرَجا رَجَاءً دُونَهُ العَيُّوقُ جَاءَتْ بِهِ الأَنْصَارُ عَاصِبَ رَأْسِهِ فَأَتَاهُمُ الصِّدِيقُ وَالفَارُوقُ وَالفَارُوقُ وَأَبُوهِ عَبَيْدَةَ وَالنَّائِمَ إِلَى اللَّهُمُ فَأَتَاهُمُ الْمُؤمِّلِ لِلْبَقَاءِ تَتُوقُ وَالْفَارِقُ (١) وَالْفَارِينَ إِلَى يُهُمُ فَا اللَّهُ مِلْ لِلْبَقَاءِ تَتُوقُ وَالْفَارِينَ إِلَى اللَّهُ مَا اللَّهُ مِلْ لِلْبَقَاءِ تَتُوقُ وَالْفَارِينَ إِلَى اللَّهُ مِنْ اللَّهُ مِلْ اللَّهُ اللِّهُ اللَّهُ الللِّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلْعُلِمُ

هذا كنه ما يروى عن صحابيين جليلين، هما من أعلم الناس بالمصلحة الإسلامية وحفظ جامعتها. ولو أرخينا العنان وتنازلنا في الجدال وسلمنا تسليمًا جدليًّا بأن عليًّا وسعدًا قد رفضا صراحةً أن يبايعا لأبي بكر -وهو ما لا راوي له- فلا نجد للمؤلف في ذلك كله دليلاً على ما يريد من إنكار كون الخلافة منصبًا دينيًّا عظيمًا هو من أركان الإسلام حتى كان على معناها الحقيقي الذي شرحناه في أول مقالاتنا.

وهل يكون امتناعُها حينئذ إلا رأيًا في الدين واجتهادًا في تحقيق أولوية أبي بكر بالخلافة؟! وذلك لا ينقض الإجماع على أصل مشروعية الخلافة أو الإمامة للمسلمين؛ لأنها إذا امتنعا عن بيعة أبي بكر فقد كان سعد راضيًّا بأن يبايعه الأنصار، فهو قابل بوجوب نصب الإمام، وكون الإمام علي شه قائلاً بوجوب ذلك أظهر لأنه كان ممن ولي تلك الخلافة.

ثم ذكر في صحائف ٩٨-٩٩-١٠٠ ما وقع من مالك بن نويرة من امتناعه من إعطاء الزكاة لأبي بكر، وأن خالد بن الوليد قتله وأن أبا بكر أنكر قتله، وأن شاعرًا من شعرائهم قال:

⁽۱) ابن عبدالبر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج٣، ص٩٧٦. وفيه في البيت «شُكْرًا» بدل «حدًا» (وقد أورد ابن عبدالبر هذه الأبيات في ترجمة أبي بكر الصديق)؛ الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليان بن موسى: الاكتفاء بها تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق محمد كهال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٧/١٤١٧)، ج١/٢، ص٤٤٣.

أَطَعْنَا رَسُولَ الله إِذْ كَانَ بَيْنَا فَيَا لَعِبَادِ الله مَا لأَبِي بَكْرِ؟ (١)

وذكر معارضة عمر لأبي بكر حين قال له: «كيف تقاتل الناسَ وقد قالوا لا إله إلا الله؟»(١)، ثم تحير المؤلف في سبب حروب الردة وغمز هنالك مغامز سيئة ترمي إلى أن أسبابها التنافس، ثم ذكر أنه أصفح عن البحث في أن أبا بكر هل كانت له صفةٌ دينية تجعله مسؤولاً عن أمر مَنْ يرتد عن الإسلام أو هل لها أسباب غير دينية؟

ولا فائدةً في إطالة الخوض معه هنا؛ لأن تلك الحروب سواء كانت دينية أم سياسية، وسواء كان سببها الارتداد أو الخروج عن الطاعة، فلا دليل في صفتها على شيء يتعلق بانتساب الخلافة إلى الدين؛ لأن الخلافة إن كانت خطة دينية كما وضحناه فحرب الخارجين عن الدين من شؤونها، وكذلك حرب الخارجين عن الجامعة الإسلامية؛ إذ الدين والجامعة متلازمان كما قدمنا بيانه. وإن كانت الخلافة زعامةً سياسية فقط كما يراه المؤلف، فحريٌّ بصاحبها قتالُ من يخرج عن الطاعة سواء اقترن خروجُه برفض الدين أم كان مجرد عصيان؛ لأن الحالتين يتحقق فيهما الخروج عن الطاعة.

⁽١) البيت للحطيئة من مقطوعة من ثمانية أبيات قالها في الردة يحرض المشركين على قتال المسلمين، وقد جاء في الديوان مختلفًا عها ذكره المصنف هنا، ولفظه:

أَطَعْنَا رَسُولَ الله إِذْ كَانَ صَادِقًا فَيَا عَجَبًا مَا بَالُ دِينِ أَبِي بَكْرِ؟ ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١،٧٠٤/١٤٠٧)، ص١٩٥.

⁽۲) انظر تفاصيل المحاورة بين عمر وأبي بكر رضي الله عنها في: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص٩١؛ صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديثان ١٣٩٩-١٤٠٠، ص٥٢٠؛ «كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة»، الحديث ٧٢٨٥/٧٢٨، ص١٢٥٣؛ صحيح مسلم، «كتاب الإيبان»، الحديث ٢٠، ص٣٣-٣٤؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيبان»، الحديث ٢٠٠، ص٣٤-٣٤؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيبان»، الحديث ٢٠٠، ص٣٤-٢١، ص٣٤٠. البزار: البحر الزخار، الحديث ٢١٠، ج١، ص٣٤٠.

فإذا تأملتَ هذا، علمت أنه ما كان من حقّ المؤلف أن يخوض في تعليق حرب الردة بهذا الموضع، إلا إذا كان يريد حمل تبعته على أبي بكر؛ إذ لا صفة له تسوّغ له قتالَ قوم لم يكن مسؤولاً عن كفرهم. لكنه ناقض نفسَه من حيث لا يدري؛ لأنه إذا كان يدعي أن أبا بكر زعيمٌ سياسي، فيجب أن يعترف له بالحق في قتال الخارجين من أهل مملكته.

أما محاورة مالك بن نويرة لخالد بن الوليد، فهي نفسُ ما قام به الفريق الثاني من أهل حروب الردة، وكان مالك بن نويرة من زعمائهم، ولعل ذلك سبب قتل خالد بن الوليد له؛ لأنه رآه مثوِّرًا للعامة ومغريًا لهم، كما هو الشأنُ في حمل التبعات على القادة والرؤساء؛ إذ العامة أتباع كل ناعق.

وأما مراجعة عمر بن الخطاب لأبي بكر رضي الله عنها، فقد أبدى مؤلفُ الكتاب بعضها وأخفى كثيرًا؛ فإن في آخر الخبر أن عمر بن الخطاب قال: «فعلمت أن ما شرح الله له صدر أبي بكر هو الحق»، فتكون معارضة عمر له معارضة من لم يظهر له دليل الحكم، وذلك أنه قال لأبي بكر: «كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله»، فقال أبو بكر: «لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»، قال عمر: «فعلمتُ أن ما شرح الله له صدر أبي بكر هو الحق.»(۱) وليس معنى ذلك أنه قال تقليداً لأبي بكر، ولكن معناه أن حُجَّة أبي بكر قد نهضت في نظر عمر فصار موافقاً له في اجتهاده.

⁽۱) صحيح البخاري، «كتاب الزكاة»، الحديثان ١٣٩٩-١٤٠٠، ص٢٢٥؛ «كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم»، الحديثان ٢٩٢٥-٢٩٢٥، ص١١٩٣؛ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة»، الحديثان ٧٢٨٥-٧٢٨، ص١٢٥٣؛ سنن الترمذي، «كتاب الإيمان»، الحديث ٢٦٠٧، ص١٤٥٠.

ذلك أن أبا بكر بَيَّن لعمر أن مجرد النطق بالشهادتين مانعٌ من القتل لأجل الكفر، وبقي القتل لأجل حقوق الإسلام، وقد ثبت القتل على الصلاة، وثبتت مقارنة الزكاة للصلاة في آيات القرآن، مع أن الزكاة حق المال. وفيه منزع جليل؛ فإن الله تعالى خاطب بني إسرائيل حين خاطبهم بالدعوة للإسلام في سورة البقرة فقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَءَاثُوا الزَّكُوةَ وَازكُولُهُ الزَّكُوبِينَ اللهِ البقرة:٣٤]، فخص هذين العملين من بين أعمال الإسلام تنبيهًا على أنهما الدليل على صدق إسلام من أسلم؛ لأن كلمة الشهادة قد يسهل النطق بها؛ لأنه لو لم يكن صادقًا لما تجشم كلفة الصلاة ولما هان عليه بذل ماله. فلما قرن الله الصلاة بالزكاة فذلك تنبيهٌ على اتحاد حكمهما، فكما يعد تارك الصلاة -إبايةً لا جحودًا - كافرًا عند بعض العلماء يستوجب القتل عند بعض والتعزير الذي قد يبلغ القتل عند آخرين، فكذلك شأنُ الزكاة.

ثم قال: ربها كانت هناك ظروف ساعدت على أن تُشرب إمارة أبي بكر معنى دينيًا؛ لأنه كانت له منزلة رفيعة عند الرسول، وكان يحذو حذو ه في خاصته وعامة أموره. فذلك من أسباب تسرب الخطأ إلى عامة المسلمين، ففشا بينهم أن الخلافة مقامٌ ديني، ثم روج ذلك السلاطين حتى صارت مسألة الخلافة من عقائد التوحيد (ص١٠١-٣٠).

[خاتمت]

ونحن نكتفي بها قدمناه في تضاعيف ردودنا مما أراك أيها المطالع أن الخلافة بمعناها الحقيقي هي ركن ديني، بل هو الحافظ لأركان الدين كلها. ولا يخفى عن فطنتك أن الحكم في مثل هذه المهات لم يكن يومئذ من شؤون العامة، بل إن الذين سموا أبا بكر خليفة ولقبوا إمارته بخلافة هم أعيان الصحابة وجميع أهل الحل والعقد، وإن مثلهم ممن لا تختلط عليه الأحوال.

وختم كلامَه بأن الحق أن الدين بريء من الخلافة، وليست هي بخطة دينية، لا هي ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم. فتلك خططٌ سياسية كتدبير الجيوش وعمارة المدن. وكلها لم يعرفها الدين ولم ينكرها، وإنها تركها لنا لنرجع إلى إحكام العقل وقواعد السياسة إلخ.

وفي هاته الجمل كشف القناع عن مراده، وترك التورية والتوجيه، ونفى عن الخلافة وعن القضاء الارتباط بالدين، وجعل ذلك خططًا سياسية، وجزم بأن ربطهما بالدين غلطٌ وتمويه، وبذلك سفّه كلَّ خليفة وفقيه.

فإن مَنْ يطلع على كتب الحديث والسيرة والتاريخ يرى أن علماء المسلمين وقواد جيوشهم وأفاضل كل عصر، كانوا إذا بايعوا الخليفة من عهد أبي بكر فها بعد بايعوه على كتاب الله وسنة رسوله. فإذا كانت الخلافة خطة سياسية فها وجه ربطها بالكتاب والسنة؟ وقد جعلوا خروج الخليفة عن أصول الدين في مواضع معينة موجبًا لخلعه، كها جعلوا خروج القاضي عن الشروط المعروفة في الفقه أو عن القضاء بالطريق الشرعي موجبًا لعزله لعدم انعقاد حكمه. فإذا كان يرى جميع ذلك من التهويل والتمويه، ولا يرى أن سلف الأمة وعلهاءها عن هاته المقاصد في مقام التنزيه، فحسبك بهذا دليلاً على قيمة كتاب أصول الحكم وما فيه.

ولعل فيها أتينا به من مجمل القول وتفصيله ما يكون لتعطش المطلع خيرَ شاف، ولا حاجةَ إلى زيادة الإطناب، فليس الرأي عن المتشاف.

نظرة في الكتاب المعنون «مقدمة في النحو» المنسوب إلى الامام خلَّف الأحمر(١)

[مقدمت]

أهدتني وزارةُ الثقافة والإرشاد بالجمهورية السورية ثلةً من منشوراتها المفيدة، فشكرًا جزيلاً لها. وكان من بين هذه الطائفة من المنشورات نسخةٌ من كتاب عنوانه «مقدمة في النحو»، منسوبةٌ إلى خلف الأحمر(٢)، نشره وعلَّق عليه الأستاذ

أَنْسَى الرَّزَايَا مَيْتُ فُجِعْتُ به أَضْحَى رَهِينًا لِلسَّرُب فِي جَدفِ كَانَ يُسَنَّى بِرِفْقِهِ غَلَتُ ال أَفْهَامِ فِي لاَ خَرِقِ وَلاَ عُنفِ يَجُ وبُ عَنْ كَ الَّتِ عِي عَشِيتَ لَهَ ا لاَ يَهِ مُ الْحَاءَ فِي القِرِرَاءَةِ بالــــ وَلاَ مُضِللاً سُلِمُ الكَلاَم، وَلاَ وَكَانَ مِمَّنْ مَضَى لَنَا خَلَفًّا

بتُّ أُعَزِّي الفُوَادَعَنْ خَلَفِ وَبَاتَ دَمْعِي إِلاَّ يَفِضْ يَكِفِ حَــيْرَانَ، حَتَّــي يَشْفِيكَ فِي لُطفِ _خَاءِ، وَلاَ لاَمَهَا مَعَ الأَلِفِ يَكُ وِنُ إِنْشَادُهُ عَنِ الصَّحُفِ فَلَـيْسَ إِذْ مَـاتَ عَنْـهُ مِـنْ خَلَـفِ =

⁽١) نشر نجمين في مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، المجلد ٣٨، الجزء ٤، جمادي الأولى ١٣٨٣/ أكتوبر ١٩٦٣ (ص ٥٧٦-٥٩٠) والمجلد ٣٩، الجزء ١، شعبان ١٣٨٣/ يناير ١٩٦٤ (ص ۱۵۲–۱۲۲).

⁽٢) هو أبو محرز خلف بن حيان مولى أبي بردة بن أبي موسى الأشعرى، أعتقه وأعتق أبويه، وكانا فَرْغانيين. كان من أهل البصرة، عالمًا باللغة والنحو والأخبار، شاعرًا كثير الشعر جيدَه، ولم يكن في نظرائه من أهل العلم أكثر شعرًا منه. له ديوان شعر وكتاب «جبال العرب» وكتاب «مقدمة في النحو»، توفي سنة ١٨٠هـ. وقد رئاه أبو نواس الحسن بن هانئ بقصيدة جاء فيها:

المحقق عز الدين التنوخي (١) -عضو المجمع العلمي العربي بدمشق- ذو المباحث الجمة القيمة. وإنه كتابٌ نادر في عصره، ومثالٌ لطور من أطوار التآليف النحوية.

⁼ الجاحظ: كتاب الحيوان، ج٣، ص٤٩٦-٤٩٤. وانظر القصيدة كاملة مع بعض الاختلاف في: ديوان أبي نواس، ص٤٣١-٤٣٤. وقد روى ابن قتيبة أبياتًا من أرجوزة معزوة إلى أبي نواس في ديوان أباء خلف أيضا. ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٤٧٤.

⁽١) هو عز الدين بن أمين علم الدين التنوخي، ولد سنة ١٨٨٩ بدمشق، وفيها حصل تكوينه الأولي، فحفظ القرآن الكريم ودرس مبادئ العلوم واللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية. ثم رحل إلى مصر حيث درس في الجامع الأزهر لما يقرب من خمس سنوات. وفي سنة ١٩١٠ أوفد إلى فرنسا في بعثة دراسية عن طريق جمعية أهلية سورية ليدرس الزراعة في مدينة غرينيون (Grignon) مدة ثلاث سنوات حصل بعدها على شهادة في تطعيم الأشجار، ثم عُيِّن في بيروت معلَّمًا للزراعة. وقبل ذلك أقام مدة بالآستانة، حيث اتصل ببعض الشبان العرب العاملين في الحركات القومية والتنظيمات الإصلاحية والتحررية، وانتسب إلى جمعية المنتدى الأدبي التي أسّسها عبد الكريم الخليل سنة ١٩٠٩. لم يستمر عمل التنوخي في بيروت طويلاً، فقد دعي إلى الخدمة العسكرية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. ولكنه فر من الجيش التركي عندما بدأت السلطات التركية تلقى القبض على بعض رفاقه، واستطاع الوصول سالًّا إلى العراق، بخلاف زملائه الذين توجهوا إلى الحجاز؛ إذ أُلقى عليهم القبض وحوكموا وأُعدموا سنة ١٩١٦. ثم غادر التنوخي العراق إلى الحجاز لينضم إلى ثورة الشريف حسين الذي عيّنه مديرًا للزراعة في حكومته، ولكنه ترك ذلك المنصب بعد وقت قصير ليلتحق بجيش الأمير فيصل، ويدخل معه دمشق سنة ١٩١٨. وفي عهد حكومة فيصل اختير عضوًا في «الشعبة الأولى للترجمة والتأليف» التي أعيد تكوينها وسميت «ديوان المعارف». وفي سنة ١٩١٩، صار هذا الديوانُ «المجمع العلمي العربي بدمشق»، الذي تولى رئاسته محمد كرد على، وكان عز الدين التنوخي أصغر أعضائه المؤسسين الثمانية سنًّا. وفي دمشق أيضًا انتسب إلى «جمعية الرابطة الأدبية» إلى جانب عدد من الأدباء الأعلام. وتولى التنوخي إدارة المجلة التي أصدرتها الجمعية، ولكن لم يصدر منها إلا العدد الأول في أيلول ١٩٢١ حيث منعتهما معًا السلطات الاستعمارية الفرنسية. رحل التنوخي إلى العراق، وعمل مدرّسًا في بعض المعاهد الثانوية والعالية ببغداد، كما اشتغل بتأليف بعض الكتب المدرسية، وتعاون مع ساطع الحصري على إصدار «مجلة التربية والتعليم». وفي عام ١٩٣١ عاد عز الدين التنوخي إلى دمشق، ليشغل أمانة سرّ المجمع العلمي العربي خلال ١٩٣٤ - ١٩٣٦، ثم عُيّن أستاذًا للعربية وآدابها في ثانويات حمص ودمشق سنة ١٩٣٧، ثم مديرًا للمعارف في محافظة السويداء عام ١٩٤٢، ثم مفتَّشًا للمعارف بدمشق سنة ١٩٤٧. وفيها بعد قام بتدريس علوم البلاغة في كلية الآداب بجامعة

فشكرًا للأستاذ التنوخي على ما أحيا، وعلى ما غذّى وأنمى، كدأبه المشهور، في كل عمله المشكور.

وقد كان فيها حققه وعلّقه كفايةٌ لباحث، وكفاءةٌ لما أصَّله من المباحث. سوى أن مثل هذا العِلق يدعو الهمّة إلى زيادة الإمعان، وقد لاحت لي عند مطالعته معان، هي مخيم للذّهن ومعان، وقديهًا قيل: «منهومان لا يشبعان»(١). لذلك رأيت أن

دمشق من سنة ١٩٤٨ حتى إحالته إلى التقاعد عام ١٩٥٣، فتفرغ للعمل المجمعي والتأليف والتحقيق. وتقديرًا لإسهامه في خدمة اللغة العربية، انتخب في سنة ١٩٥٧ عضوًا في لجنة المطبوعات ومجلة المجمع العربي العلمي بدمشق، وفي سنة ١٩٦١ انتخب عضوًا مراسلاً في المجمع العلمي العراقي، وفي سنة ١٩٦٤ نائبًا لرئيس مجمع اللغة العربية بدمشق بعد وفاة رئيسه عبد القادر المغربي. وظل في هذا المنصب إلى أن توُفِي في ٢٤ يونيو ١٩٦٦، فكان آخر مؤسسي المجمع وفاة. ترك التنوخي سجلاً حافلاً بالإنتاج العلمي في خدمة اللغة العربية والثقافة الإسلامية، إذ أربت مؤلفاته ومراجعاته على الثلاثين.

⁽١) أخرج الحاكم عن أنس قال، قال رسول الله ﷺ: «مَنْهُومَانِ لاَ يَشْبَعَانِ: منهوم في علم لا يشبع، ومنهوم في دنيا لا يشبع»، ثم قال النيسابوري: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ولم أجد له علة.» الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، «كتاب العلم»، الحديث٣١٢، ج١، ص١٥٩. وأخرجه الدارمي – مع اختلاف وزيادة في ألفاظه (منها رواية بلفظ: «منهومان لا يشبعان: صاحب علم وصاحب دنيا») - عن الحسن وابن مسعود وابن عباس موقوفًا، والهيثمي وضعفه. الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام: مسند الدارمي المعروف بـ سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، «المقدمة - باب في فضل العلم والعلماء»، الأحاديث ٣٤٤-٣٤٤ و٣٤٦، ج١؛ ص٣٥٥-٣٥٧؛ الهيثمي، نور الدين على بن أبي بكر: بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤/١٩٩٤)، «كتاب العلم»، الحديثان ٥٧١-٥٧٢، ج١، ص٣٥٠. وانظر تخريجًا أكثرًا تفصيلاً وبيانًا لوجوه إعلاله وأسباب تصحيحه في: الغمري، السيد أبو عاصم نبيل بن هاشم: فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي أبي محمد عبدالله بن عبد الرحمن المسمى بـالمسند الجامع (بيروت: دار البشائر الإسلامية / مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط١، ١٤١٩/١٤١٩)، ج٣، ص٢٦٩. قال السخاوي بعد أن ذكر رواياته المختلفة: «وفي الباب عن ابن عمر وأبي هريرة، وهي وإن كانت مفرداتها ضعيفة، فبمجموعها تقوى. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في =

أعززَهما بها لا يلوح لي، حتى إذا ضُمَّ ذلك إلى فوائد الناشر كان مضربَ «كم ترك الأول للآخر»(١).

مؤلف هذه المقدمة:

مرت قرون لم يجر فيها ذكر لمؤلفات خلف الأحمر، ولم يُذكر له في كتب التراجم إلا كتابه في جبال العرب وما قيل فيها من الشعر الذي لا نعرف شيئاً عن وجوده اليوم، فكان ظهورُ هذه المقدمة حدثًا جديدًا في تاريخ تطور دراسة النحو. ولا سند يُستند إليه في صحة نسبة هذه المقدمة إلى خلف الأحمر إلا ما رقمه ناسخُ النسخة، ولعل فيه كفايةً تُغلِّب الظنَّ بصحة نسبة الكتاب إليه؛ لانتفاء دواعي التدليس والإلحاق، ولتوفر قرائن الصدق، وليس لنسبة كثير من الكتب الوحيدة إلى أربابها أكثر من وجود اسم المؤلف على الكتاب. ولا يريبنا في ذلك ما وقع في أثنائه من جملة: «قال خلف الأحمر رحمه الله»؛ فإن مثل ذلك يكثر ورودُه وأكثرَ منه تحليةً وترحمًا، وهو مما يُقحِمه الرواة عن المؤلفين.

إن الذين ترجموا لخلف الأحمر -مثل أبي البركات الأنباري وابن النديم وياقوت (٢) - لم يذكروا هذه المقدمة، ولعل عدم تعرضهم لها لأنهم لم يعثروا عليها لقلة تداولها. ولعلها لم تشع في التعليم، أو لم تلبث إلا قليلاً؛ إذا استغنى المعلمون عنها بها عُمل بعدها من المقدمات، مثل مقدمة أبي العباس المبرد، ذكرها في كشف

بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسن، صححه وعلق عليه عبد الله محمد الصديق (بيروت:
 دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧، ٦/ ٢٠٠٢)، الحديث ٢٠٠٤، ص٤٩٧ – ٤٩٨.

⁽۱) وذلك بعكس قولهم: «ما ترك الأول للآخر شيتًا»، فلا أحد من العلماء يمكن أن يدعي أنه فيها انتهى إليه علمه واجتهاده قد بلغ الغاية وأوفى على النهاية، بل هناك دائمًا مجال لأن يضيف اللاحق لما تركه السابق ويستدرك عليه، وبذلك تنمو المعرفة وتزيد العلوم.

⁽٢) أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي (الزرقاء/الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ص٥٣-٥٤؛ ابن النديم: الفهرست، ص٧٧. وقد ترجم له قبلهم ابن قتيبة. الشعر والشعراء، ص٤٧٤.

الظنون ولم نقف عليها، ولا ندري أهي موجودة؟ ومثل عوامل (١) الشيخ عبدالقاهر المتوفَّق سنة ٤٧١هـ، ثم مقدمة ابن آجروم المتوفَّق سنة ٥٣٨هـ، ثم مقدمة ابن آجروم المتوفَّق سنة ٧٦١هـ.

وليس في الكلمة التي رُقمت في أول النسخة: «رب يسر وأعن بلطفك» ما يكسب الظن قوة؛ إذ الافتتاح بأمثال هذه الكلمة في نسخ الكتب مستمرٌ في سائر العصور غير مقصور على العصور الأولى، فلا يغلّب ظنَّ نسبة التأليف إلى أحد الأقدمين، وذلك صنيع الناسخين والوراقين. وقد تختلف نسخُ الكتب في تلك الفواتح، والأكثر أن تعرُو عنها. وإنها يقصد الناسخون بمثلها الاستعانة على إتمام العمل، ولذلك لا تجد في «كشف الظنون» تعريف فواتح التآليف بمثل تلك الكلمات.

وما الكلمة الواقعة في مطبوعة كتاب سيبويه ببولاق إلا من عمل ناسخ النسخة المطبوع عليها، أو من عمل مخطط لوحة الفاتحة المطبوعة، ولا توجد تلك الكلمة في مطبوعة كتاب سيبويه بباريس سنة ١٨٨١م (٢) التي هي طبعة علمية مقابلة بعدة نسخ عتيقة منسوبة. ولا توجد أيضًا في مخطوطة كتاب سيبويه العتيقة، وهي بجامع الزيتونة؛ قال في كشف الظنون: «أول كتاب سيبويه: هذا باب علم ما الكلم من العربية» (٣).

⁽١) والعنوان الكامل للكتاب هو «العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية»، حققه - بشرح الشيخ خالد الأزهري الجرجاويِّ - البدراويُّ زهران ونشرته دارُ المعارف بمصر.

⁽۲) طبعة باريس هي الطبعة التي حققها هرتويغ درنبرغ Hartwig Derenbourg (أستاذ اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية في باريس، ولد سنة ١٨٤٤ وتوفي سنة ١٩٠٨) وطبعت في مجلدين بعنوان «كتاب سيبويه المشهور في النحو واسمه الكتاب» سنة ١٨٨١م، وهي أول طبعة للكتاب. وطبع بعد ذلك بالهند سنة ١٨٨٧م، ثم ترجم في ألمانيا اعتهادًا على الطبعة الفرنسية ما بين سنتي ١٨٩٥ و ١٩٠٠م، ثم تلتها الطبعة الرابعة وهي طبعة بولاق خلال ١٨٩٨ - ١٩٠٠م. وتوالت بعد ذلك نشرات أخرى للكتاب، محققة وغير محققة، وأهمها نشر تا عبدالسلام هارون وإميل بديع يعقوب.

⁽٣) حاجي خليفة: مصطفى بن عبدالله: كشف الطنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي وتقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي =

هل يعد خلف الأحمر من أئمم النحو؟ وهل يعد من نحاة المذهب البصري أو من نحاة المذهب الكوفي؟

إن تفوق خلف الأحمر وشهرته بين أهل العربية كانت أكثر ما يكون في الناحية الأدبية وما يتفرع عليها من النقد والموازنة وإثبات اللغة، فقد كان فذًا في رواية أشعار العرب رجالاً وقبائل، ونشأت عنده من ممارسة ذلك ملكة الذوق بأساليب بلغاء العرب وفصيح الاستعمال؛ وحسبك من ذلك ما رواه الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز عن الأصمعي قال: جاء أبو عمرو بن العلاء وخلف الأحمر يومًا إلى بشار بن برد فأنشدهما قصيدته في سَلْم بن قتيبة (١):

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

فقال له خلف: لو قلتَ يا أبا معاذ مكان «إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ»، «بَكِّرَا فَالنَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ»، لكان أحسن! فقال بشار: إنها بنيتُها أعرابية وحشية، فقلت: «إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ»، [كها يقول الأعراب البدويون،] ولو قلتُ: «بَكِّرَا فالنَّجَاحُ فِي التبكير»، كان هذا من كلام المولَّدين، [ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال:] فقام خلفٌ فقبَّله بين عينيه.» (٢)

 ⁽بیروت: دار إحیاء التراث العربي، بدون تاریخ)، ج۲، ص۱٤۲٦. وكذلك هي فاتحة الطبعة الجدیدة التي اعتنی بها الدكتور إمیل بدیع یعقوب، والتي اعتمدنا علیها في توثیق ما استشهد به المصنف من كلام سیبویه. سیبویه: الكتاب، ج۱، ص٤١.

⁽۱) هو الإمام المحدث سَلْم بن قتيبة، أبو قتيبة الخراساني الفريابي الشعيري، نزيل البصرة. حدث عن عيسى بن طهان، ويونس بن أبي إسحاق، وعكرمة ابن عمار، وشعبة وطبقتهم. وحدث عنه زيد ابن أخزم، وعمرو بن علي الفلاس، وبندار، ومحمد بن يحيى الذهلي، وهارون بن سليان الأصبهاني، وآخرون. وثقه أبو داود، واحتج به البخاري. توفي سنة ٢٠٠ه.

⁽۲) الأصفهاني: الأغاني، ج۱/۳، ص۲۷۷ - ۱۷۸ (نشرة الحسين)؛ الجرجاني، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحن بن محمد: كتاب دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدنى، ۱۹۹۲/۱۶۹۳)، ص۲۷۲-۲۷۳.

فكان خلف في هذا الشأن إمامًا غير مدافع؛ والأخبار عنه في هذا كثيرة في كثرة محفوظاته وفي تهمته بوضع القصائد من نظمه ونسبتها إلى بعض مشاهير الشعراء، فتشتبه على النقاد بأشعار من تنسب إليهم. وقد تطرق الشكُّ بعض مروياته، وكثر الجدال في تصحيح ذلك. فأما في جانب علم النحو، فلا شبهة في أنه معدودٌ من أئمة النحاة، لذلك ترى النحاة قد عزوا إليه آراء خاصة به في مسائل من النحو ليست قليلة.

إن علمَ النحو ظهر في الكوفة فيما دوّنه أبو الأسود الدؤلي في خلافة الخليفة الرابع، ولكن الكوفة والبصرة كانتا مدينتين نزلت قبائلُ العرب حولهما من نجْديين ويمنيين أهل الفصاحة. فنزلت مثلُ عُقيل وهُذيل وبني عامر حول البصرة، ومثلُ أسد وتميم حول الكوفة. فكان لأهل المدينتين حظٌ من مخالطة الفصحاء واستعمال العربية الفصحى، وربها كان أهلُ البصرة أكثر تفرغًا لذلك؛ لأن الكوفة كانت معدودة دارَ الجند؛ وعُرفت بذلك في قول عَبدة بن الطيّب:

إِنَّ الَّتِي ضَرَبَتْ بَيْتًا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الجُنْدِ غَالَتْ وُدَّهَا غُولُ (١)

وكان النحاة فيهما متقابسين (٢) مسائلَهم، ولم يقع تمايزٌ بين طريقة البصريين وطريقة الكوفيين إلا بعد انحياز سيبويه وشيعته بالبصرة، وانحياز الكسائي وشيعته

⁽۱) الشاعر هو عبدة بن يزيد الطيب بن عمرو بن وَعْلة بن أنس بن عبدالله بن عبد نهم بن جشم بن عبد شمس. شاعر مخضرم مجُيد ليس بالمُكر، أدرك الإسلام وأسلم. شهد مع المثنى بن حارثة قتال هرمز سنة ۱۳ه، و كان في جيش النعمان بن المُقرِّن في حرب الفرس بالمدائن. كان عبدة أسود، وهو من لصوص الرباب. توفي نحو سنة ٢٥/ ٦٤٥. ترجم له الأصفهانيي في «الأغاني» ترجمة قصيرة، وذكر ابن قتيبة في «الشعر والشعراء» شيئًا من شعره. جمع الدكتور يحيى الجبوري ما عثر عليه من شعره ونشره في ديوان. والبيت من قصيدة طويلة أوردها الضبي والبغدادي. الضبي: المفضليات، ص٥١٥ (المفضلية ٢٦)؛ البغدادي: منتهى الطلب، ص١٧٤ - ١٧٧٠؛ شعر عبدة بن الطيب، تحقيق عبى الجبوري (بغداد: دار التربية، ١٣٩١/ ١٩٧١)، ص٥٥ (وفيهما: «دونها» عوض «ودها»).

بالكوفة. وكان ظهورُ خلف الأحمر قبيل ذلك، فكان في عصر التقابس، ولكنه غلب عليه اتباعُ النحاة الكوفيين، ووافقهم في مسائل كثيرة من مسائل الخلاف، فنُسب إليهم.

وطريقة نحاة الكوفة أسعد بمنهج خلف؛ إذ كانت تغلب عليه رواية أشعار العرب. وفيها من نوادر الاستعال توسعات تُلجئهم إليها الضرورة، ثم يتابع بعضهم بعضًا فيها، فكان نحاة الكوفة يوسعون القواعد النحوية بمراعاة أن يسوِّغوا للمولَّدين استعالَ ما يرد في شعر العرب، خلافًا لنحاة البصرة الذين لا يجيزون القياسَ على كثير من ذلك. فكثيرٌ مما يجعله نحاة البصرة مستثنى من القاعدة ويصفونه بالندور، يجعله نحاة الكوفة من تمام القاعدة، فنحاة البصرة أشدُّ تثبتًا، وأضيقُ اشتراطا.

ولذلك كان الكوفيون يأخذون عن البصريين، وكان البصريون لا يرضون بالأخذ عن الكوفيين، كما في «المزهر» (١). ومعنى هذا أن ذلك بعد أن افترق المذهبان بتحيز أتباع الكسائي، لا فيما قبل ذلك. ويظهر أن نحاة البصرة أرادوا لزَّ المولدين إلى اتباع الاستعمال الشائع في العربية حفاظًا على سلامة اللغة من أخطاء المولدين كيلا تلتبس بتوسعات العرب الصرحاء حفظًا لقرار اللغة قرارًا مكينًا.

فأما الذين وصفوا خلفًا الأحمر بالبصري، فإنهم أرادوا نسبتَه إلى البلد الذي نشأ فيه وعُرف به، وهو محملُ كلام أبي الطيب الحلبي في كتابه «مراتب النحويين»، والسيوطي في ترجمته من «بغية الوعاة (٢). ومن أجل ذلك لم يترجم له السيرافي في

⁽١) قال السيوطي في سياق كلامه على طبقات علماء اللغة والنحو وأخذ بعضهم عن بعض: «وكذلك أهل الكوفة كلهم يأخذون عن البَصْريين، وأهل البَصْرة يمتنعون من الأخذ عنهم؛ لأنهم لا يرون الأَعْرَاب الذين يَحْكُونَ عنهم حجة. المزهر، ج٢، ص٢٥١.

⁽٢) انظر: الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، بدون تاريخ)، ص١، و٧٢ و٨٤ السيوطي: بغية الوعاة، ج١، ص٥٥٤.

كتاب «أخبار النحويين البصريين». وهذا أبو البركات الأنباري في كتاب «الإنصاف» قال صراحة في المسألة الحادية عشرة: «وذهب خلف الأحمر -من الكوفيين- إلى أن العامل في المفعول معنى المفعولية» (١) ، وتبعه الرضي في شرح الكافية في باب المفعول به. وآثار كونه من أصحاب الطريقة الكوفية تظهر في مواضع من هذه المقدمة إذ يقدِّم ذكر الكوفيين على البصريين كقوله: «وهو الذي يسميه الكوفيون الاستيتاء (كذا)، ويسميه البصريون القطع» (٢) ، وقوله: «والتحقيق يسميه الكوفيون الإيجاب) ونحو ذلك. فلم يبق مجالٌ للشك في أن خلفًا كان في عداد نحاة الكوفة، وعلى هذا سنبني النظرَ في توضيح مسائل هذه المقدمة.

والأصل في نسبة الناس أن يُنسبوا إلى قبائلهم وأجدادهم، ثم إلى مواطنهم وبلادهم، ومن القليل أن ينسبوا إلى النّحل والأديان والمذاهب. فإذا كان الاسم المنسوب إليه بين الدلالة على النسبة فذاك، وإلا وجب التمحيص. لذلك تراهم كثيرًا ما يقولون في النسبة إلى القبائل إذا كان المنسوب من موالي القبيلة أن يتبعوا النسب بقولهم مولاهم. وقالوا في ترجمة أبي مسعود البدري عقبة بن عمرو الأنصاري البدري إنه نسب إلى بدر؛ لأنه كان يسكن ببدر، وليس هو ممن شهد بدرًا على أصح الأقوال.

⁽۱) الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، نشرة بعناية حسن حمد وإشراف إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧/ ١٩٩٧)، ج١، ص٨٢.

⁽٢) صفحة ٥٣ من المقدمة. - المصنف. الأحمر، خلف: مقدمة في النحو، تحقيق عزالدين التنوخي (٢) صه٥٠. (دمشق: مديرية إحياء التراث القديم بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١/١٩٨١)، ص٥٣٠. وقد بين محقق الكتاب معنى الاستيتاء فقال: «مصدر استأتاه: طلب أن يأتيه، وفي الإغراء يطلب المتكلم من المخاطب أن يتطاوعه فيها يغريه به، أي إن الإغراء والقطع عند البصريين تسميه الكوفيون الاستيتاء.»

⁽٣) صفحة ٨٠ من المقدمة. - المصنف.

ومثلُ ذلك أن أبا منصور الأزهري اللغوي هو منسوبٌ إلى جد جده أزهر (۱)، فلا يُتوهم أنه منسوبٌ إلى الجامع الأزهر، فإنه عُرف بهذا قبل أن يصطلح الناس على نسبة خريج الجامع الأزهر إليه. وكذلك نسبة القاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادي بالمالكي (۲)؛ فإنها نسبة إلى جدّ جدّ مالك ابن طَوْق صاحب الرحبة، وليس نسبةً إلى مذهب مالك الذي كان من جلة فقهائه؛ ولقد أشار المعري إلى الأمرين بقوله فيه حين نزل بمعرة النعمان:

وَالْمَالِكِيُّ ابْنُ نَصْرٍ زَارَ فِي سَفَرٍ بِلاَدَنَا فَحَمَدْنَا النَّاأَيَ وَالسَّفَرَا إِذَا تَفَقَّهُ أَ إِذَا تَفَقَّهُ أَحْيَا مَالِكًا جَدلاً وَيَنْشُرُ الْمَلِكَ الضِّلِّيلَ إِنْ شَعَرَا (٣)

⁽۱) أبو منصور محمد بن أحمد الهرويّ، الملقب بالأزهري نسبة إلى جده الأزهر بن طلحة بن نوح الهروي، ولد بهراة سنة ٢٨٢/ ٨٩٥. لغوي أديب أدرك الجلّة من أهل الشأن، كالزجّاج ونفطويه وابن دريد، وأخذ عن الربيع بن سليان وابن السراج. جاء إلى بغداد عائدًا من حجّ فَأَسرَتُهُ القرامطة، ووقع في سهم عرب من أهل البادية من قبيلة هوازن فبقي فيهم زمنًا طويلاً (قيل سبعًا وعشرين سنة) في البادية، وتعلم عليهم فحفظ من طرقهم، إذ كانوا فصحاء لا يتطرق إليهم اللحن. أخذ عنه أبو عبيد الهروي صاحب «كتاب الغريبين»، وأبو يعقوب القراب السرخسي الهروي (محدث هراة)، وأبو سعيد بن علي بن عمرو الذي روى عن الأزهري كتاب «معاني القراءات»، وأبو ذر عبد الله بن أحمد الحافظ الهروي، الفقيه المالكي، وغيره. صنف كتبًا كثيرة، منها كتابه المشهور في اللغة «تهذيب اللغة» مرتبًا إياه على طريقة الخليل في كتاب العين. وله «تفسير ألفاظ مختصر المُزني»، و«التقريب في التفسير»، و«شرح شعر أبي تمام»، وغير ذلك. وكان عارفًا بالحديث عالى الإسناد. توفي أبو منصور سنة ٢٧٠/ ٩٨٠.

⁽۲) هو الإمام العلامة، شيخ المالكية بالعراق، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن حسين بن هارون بن أمير العرب مالك بن طوق التغلبي العراقي، من أولاد صاحب الرحبة. فقيه محقق، وعالم باللغة، وشاعر مرهف. ولد ببغداد سنة ۲۲۲/ ۹۷۶هـ، وتوفي سنة ۲۲۲/ ۱۰۳۱هـ في مصر التي رحل إليها سنة ۶۱۹هـ. من تصانيفه «التلقين»، و«الإشراف في نكت مسائل الخلاف»، و«المعونة في مذهب عالم المدينة»، و«شرح الرسالة» (لابن أبي زيد القيرواني)، و«الملخص في أصول الفقه».

 ⁽٣) البيتان هما التاسع والعاشر من قصيدة من بحر البسيط يخاطب فيها الشاعر أبا القاسم التنوخي.
 المعري: سقط الزند، ص٣١٤-٣١٥؛ الذهبي: تاريخ الإسلام، ج٢٩، ص٨٥-٨٦؟

فوصف خلف بالبصري؛ لأنه سكن البصرة طويلاً تبعًا لمولاه بلال بن أبي بردة الذي ولي شرطة البصرة سنة ١٠٩ه، ثم ولي عاملاً بها قاضيًا إلى أن عُزل سنة ١٢٠ه، وإن كان أصل مواليه من أهل الكوفة من أصحاب الخليفة الرابع. قال ابن حزم في الجمهرة: «كان عقب أبي بردة منتشرًا بين الكوفة والبصرة»(١).

فبحق ينقشع الترددُ في مذهب خلف في النحو أنه كوفي المذهب، وينهار ما بني على عدّه بصريَّ المذهب في النحو من استبعاد أن يخطّئ سيبويه وهو من أهل طريقته، ثم إبطال أن يكون خلف هو الذي ألقى المسائل على سيبويه في مجلس المناظرة. على أنه لو فُرض انتسابُ خلف إلى المذهب البصري، لم يكن ذلك مثارًا لاستبعاد وقوع خلاف بينه وبين سيبويه في مسائل، فطالما اختلف علماء أهل المذهب الواحد في مسائل من علمهم.

وليس فيما رواه أكثرُ الرواة لخبر مجلس المناظرة تعيينُ أيِّ الأحمرين حضر ذلك المجلس، ولا ما يمنع أن يكون كلاهما حاضرَه، فأيُّ دليل يدفع أن خلفًا مع الحاضرين؟ وقد أثبت ذلك ابنُ الأنباري في كتاب «الإنصاف» فقال: «حضر سيبويه في مجلس يحيى بن خالد وعنده ولداه ومَنْ حضر بحضورهم من الأكابر، فأقبل خلف الأحمر على سيبويه قبل حضور الكسائي، فسأله عن مسألة» إلخ (٢)،

⁽١) صفحة ٣٧٤ طبع دار المعارف بالقاهرة [١٣٦٨]. - المصنف.

⁽۲) صفحة ۲۹۳ طبع ليدن. - المصنف. وتمام الكلام: «... فسأله عن مسألة، فأجابه سيبويه، فقال له الأحمر: أخطأت، ثم سأله عن ثالثة فأجابه فيها، فقال له: أخطأت، ثم سأله عن ثالثة فأجابه فيها، فقال له: أخطأت، فقال له سيبويه: هذا سوء أدب.» وأما المسألة التي سأل فيها الكسائي سيبويه فهي المعروفة بالمسألة الزنبورية حيث سأل الكسائي سيبويه: «كيف تقول: كنتُ أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟ فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز النصب. فقال له الكسائي: كَنتُ، ثم سأله عن مسائل أخرى من هذا النحو ...» الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج٢، ص٢٠٩٠. وانظر كذلك: الزبيدي الأندلسي، أبو بكر محمد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤)، ص٨٥-١٧.

وكذلك عَيَّنَ خلفًا الأحمر ابنُ هشام (١). ولا ينفي ذلك أن يكون عليُّ بن المبارك الأحمر حاضرًا كها حكاه القفطي (٢)، ولا يتعارض الخبران لإمكان أن يحضر كلاهما.

وأما الذي ألقى المسائل على سيبويه فهو خلف الأحمر لا محالة؛ لأنه بالمكانة التي تؤهله لذلك يومئذ، وهو أعظم شهرة يومئذ من علي بن المبارك الأحمر وأسنُّ منه. فهذا وجهُ الجمع بين القولين. فإن اتبعنا طريقة الترجيح، فترجيحُ ما قاله ابن الأنباري وابن هشام أولى من ترجيح ما قاله القفطي؛ لأن ابن هشام من أئمة الطائفة النحوية، فهو أثبتُ فيها يرويه من أخبارهم وآرائهم، وأهل الدار أدرى بها فيها.

ولا يُعرف تَعيينُ الذي ألقى المسائلَ على سيبويه بأنه علي بن المبارك لغير القفطي، وفيه نظر. فالذي أثبته غيرُه بالأسانيد الصحيحة الاقتصارُ على ذكر الملقب بالأحمر، كما في الأشباه والنظائر بسند الزجاجي (٣). وإذا جاز الوهم على ابن هشام في تعيين الأحمر بأنه خلف، فجوازُ الوهم على القفطي مثلُه، فلا موجِب لترجيح أحد الكلامين على الآخر. على أن القفطي قد صرح في ترجمة على بن المبارك الأحمر بأنه لم يكن له ذكرٌ قبل أن يستخلفه الكسائي لتأديب أولاد الرشيد للا أصاب الكسائي الوضَحُ في وجهه، حتى إنه لما سماه لأولاد الرشيد قالوا: «لم تأت لنا بأحد متقدم في العلم». وذكر أيضًا أن الأحمر «لم يكن له قبل ذلك ذكر، ولا يُعرف» (٤).

وهذا يُغلِّب الظنَّ بأنه لم يكن يوم المناظرة بالرتبة التي تخوله حضور ذلك المجلس مع أول من حضر. وقد يكون عليُّ الأحمر حضر في رفقة الكسائي لأنه من

⁽١) ابن هشام: مغني اللبيب، ج٢، ص١٠٣.

⁽۲) القِفطي، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف: إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي / بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦ / ١٩٨٦)، ج٢، ص٢١٤.

⁽٣) السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق جماعة من العلماء (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٧/ ١٤٨٧)، ج٣، ص٢٩-٣٠.

⁽٤) القفطي: إنباه الرواة، ج٢، ص١٥-٣١٦.

أبرز تلامذته، فأما خلف فقد ذكروه فيمن حضروا قبل حضور الكسائي. ويظهر أن هذه المناظرة وقعت في حدود سنة ثهان وسبعين ومائة، لأن الكسائي وصف بأنه معلم أبناء الرشيد؛ فأول أبناء الرشيد محمد الأمين ولد سنة سبعين ومائة، فيكون ابتداء تعليمه في حدود سنة سبع وسبعين ومائة.

وصف هذه المقدمين.

قال مؤلف المقدمة: إنه رأى النحويين استعملوا التطويل وكثرة العلل وأغفلوا ما يحتاج إليه المتعلم من الاختصار الذي يخف على المبتدئ حفظه (ولعله عرض في كلامه هذا بسيبويه في كتابه؛ إذ لم يشتهر كتاب في النحو قبله إلا ما يُذكر عن كتاب «الجامع» وكتاب «الإكهال» و «المكمل» لعيسى بن عمر الثقفي (۱) شيخ الخليل). قال: «فرأى أن يؤلف كتابًا يجمع الأصول والأدوات والعوامل، يستغني به المتعلم عن التطويل فيها يصلح لسانه أو ما يكتبه أو شعر ينشده»، يريد ما يخفف عليهم استحضاره في إقامة إعراب الكلام، بحيث تعتاد ألسنتُهم إعراب الكلام التي هي وقعت بعد كلمة أخرى مما يكثر دورانه على الألسنة لفهم مواقع الكلام التي هي مفتاح فهم معناه وإفهامه. فها تشتمل عليه هذه المقدمة أكثره ضوابط وعلامات

⁽۱) هو أبو سليمان - ويقال أبو عمرو - عيسى بن عمر الثقفي، النحوي البصري، قيل كان مولى خالد ابن الوليد هو، ونزل في ثقيف فنسب إليهم. كان ثقة، عالًا بالعربية والنحو والقراءة، وكان صاحب تقعير في كلامه واستعمال للغريب. وكانت بينه وبين أبي عمرو بن العلاء صحبة، ولهما مسائل ومجالس. أخذ القراءة عرضًا عن عبدالله بن أبي إسحاق، وروى الحروف عن عبدالله بن كثير وابن محيصن، وسمع الحسن البصري، وله اختيار في القراءة على قياس العربية. وروى القراءات عنه أحمد بن موسى اللؤلؤي، وهارون بن موسى النحوي، والأصمعي والخليل بن أحمد، وسهل بن يوسف وعبيد بن عقيل، وأخذ سيبويه عنه النحو. صنف كتابين في النحو: «الجامع» و«الإكمال». توفيً سنة ١٤٤ه. قال الخليل في بيان خصاله:

ذَهَ بَ النَّحْ وُ جَمِيعً اكُلُّ هُ عَلَي مَا أَحْدثَ عيسَى بِنُ عُمَرْ ذَاكَ إِكْ بَالنَّ اسِ شَدَمسٌ وَقَمَرْ ذَاكَ إِكْ مَا لِلنَّ اسِ شَدمسٌ وَقَمَرْ اللَّ اسِ شَدمسٌ وَقَمَرْ اللَّ الله خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٤٨٦-٤٨٧.

وليس المسائل والقواعد؛ إذ جمع فيها نظائر من الكلم يكثر اقتران بعض الكلم بها، ويتحد إعراب الكلم الواقعة بأثرها، فجعل هذه المقدمة مفتاحًا للنحو، إذا أتقنها المبتدئ استطاع أن ينتقل إلى تعلم القواعد والمسائل. وإن ما تشتمل عليه هذه المقدمة مما يليق بالمتعلم الذي حذق القرآن وقارب أو تهيأ لمغادرة الكتّاب إلى حلق العلم. وما أشد شبهها بضوابط آي القرآن المتشابهة الألفاظ المختلفة الإعراب التي يلقنها السادة المؤدبون لحفاظ القرآن لئلاً يخطئوا في الرفع ونحوه، مثل قول بعضهم:

خفضُ الحياةِ بالمتاعِ والمثلل وزهرة وزينة وفي وعرَضٍ نقل ورفعها من بعد غرّتكم وما إلىخ.....

ومسائلها لا تسلم من نقض، ولا تخلو من نقص. فهي قليلة الجدوى اليوم في تلقين علم النحو للمبتدئين، ولأن ما جاء بعدها من المقدمات أوفى وأوضح، مثل المقدمة الآجرومية، ولكنها مجدية في تصوير طور من أطوار تعليم النحو للمبتدئين. وقد تضمنت مع ذلك تنبيهات على فصيح الاستعمال ونكته. ومن مزاياها إكثار الأمثلة، وتوخي الأمثلة من القرآن. وقد ذكر من المسائل ما لا يليق بالمبتدئ مثل مسألة قوله تعالى: ﴿كَبُرَتُ كَلِمَةُ ﴾ [الكهف:٥] في ص ٢٠- ٦١، ومثل باب الحكاية في ص ٧٠، ومسألة تأويل آية: ﴿وَأُسَّجُدُوا لِللَّهِ اللَّذِي خَلَقَهُنَ ﴾ [نصلت:٣٧] في باب المذكر والمؤنث في ص ٥٠.

ويظهر أنه توخى ما اتفق البصريون والكوفيون على صحة استعماله، كما قال في مبحث منذ (۲): «تخفض بها كل شيء مما أنت فيه (وهذا خفضه واجب)، وما قد مضى؟ (والخفض في هذا راجح وليس بواجب). وقال في مبحث مذ: «تخفض بها ما

⁽١) لم أهتد إلى مصدر هذا النظم فضلاً عن قائله.

⁽٢) صفحة ٨٣ من المقدمة. - المصنف.

أنت فيه (وهذا واجب)، وترفع بها ما مضى» (١) (والرفع راجح وليس بواجب)، وهذا الحكم متفق عليه بين النحاة، وإنها اختلافهم في علته.

ولا يراعي في اقتران الكلمتين أن تكون الأولى عاملة في الثانية لقلة جدوى ذلك للمبتدئ، ولذلك تراه عدَّ «هل» في الكلمات التي يُرفع الاسم بعدها وليس لـ «هل» عمل فيها بعدها، وعد معها «بل» وهو حرف عامل بالعطف.

ونراه قال: «باب حروف الإشارات وهي حروف الرفع» (ص ٦٥)، يعني بها أسماء الإشارة إذا وقعت في أول الجملة، فهي مبتدأ، والمبتدأ رافع للخبر باتفاق النحاة.

إيضاح ما يحتاج إليه في المقدمة:

1 - قال المؤلف في صفحة ٣٥: «وحرف جاء لمعنى، وهذا الحرف هو الأداة التي بها ترفع وتنصب وتخفض الاسم وتجزم الفعل»، فالباء في قوله «بها ترفع» باء الملابسة أي المصاحبة مثل التي في قوله تعالى: ﴿تَنْبُتُ بِٱلدُّهُنِ ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، وليست باء السببية؛ لأن كثيراً مما عده المؤلف من الأدوات ليس عاملاً للإعراب، فليس بسبب في حصول علامات الإعراب.

ويتعين أن يكون اسم الموصول في قوله «التي بها ترفع» صادقاً على جمع أي لفظ ثلاثة من قوله: «العربية على ثلاثة»، والتقدير الثلاثة التي بها ترفع إلخ، وليس صادقاً على الأداة؛ لأنه جعلها هنا تفسيراً لحرف جاء لمعنى، إذ ليس في نوع الحرف الذي جاء لمعنى ما يرفع الاسم، وتكون جملة «وهذا الحرف هو الأداة» جملة معترضة.

ووقع في المطبوعة «التي ترفع»، والذي في صورة المخطوطة «التي بها تَرفع» وهو أظهر؛ لأن كثيراً من تلك الأدوات غير عامل فلزم أن تكون تاء المضارعة في

⁽١) صفحة ٨٤ من المقدمة. - المصنف.

قوله «ترفع» تاء الخطاب خطاباً لناظر كتابه، وكذلك نظائر هذه العبارة في المقدمة. ألا ترى أنه عد من هذه الأدوات حبذا ونِعْم والاسم بعدهما مرفوع على أنه فاعل، ورأي المؤلف أن العامل في الفاعل الرفع هو معنى الفاعلية لا الفعل الذي قبله، كما هو محكي عنه في علم النحو. وأيضًا عد في باب الحروف التي ينصب ما بعدها أفعالاً منصوباتها مفاعيل، والمؤلف يرى أن ناصب المفعول به هو معنى المفعولية لا الفعل.

٢- وقال في صفحة ٣٦: «وبل» وهو تسامح مع المبتدئ لئلا تزدحم القواعد في ذهنه الضعيف؛ لأن بل قد لا يكون ما بعدها مرفوعًا، فإنها إذا عطفت المفرد كان تابعًا لإعراب ما قبله بالعطف، فيكون تارة مجرورًا، وتارة منصوبًا، وتارة مرفوعاً.

٣- وقال في صفحة ٣٩: «وكم»، ومراده إذا وقع بعدها اسم المسؤول عن كميته نحو: كم مالُك، وليس يريد بذلك تمييز «كم». وكذلك قوله عقبه «وبكم» يريد به إذا قلت بكم هذا، وقد راعى المؤلف غالب ما ينطق به الناس.

٤ - ووقع في صفحة ٤١: كلمة «ولبثت» وهو خطأ لا محالة؛ لأن فعل لبث لا يقتضى مفعولاً به، والمظنون أنه تحريف «كتبتُ».

٥- وقال في صفحة ٤١: «باب الحروف التي تنصب كل شيء أتى بعدها»، أراد كل اسم ظاهر يقع بعد هذه الأفعال المتصلة بضمير المتكلم هو مفعول للفعل. وقد أتى بها متصلة بضهائر بارزة ومستترة؛ لأن الضمير بمنزلة جزء من الكلمة لكونه على حرف واحد، تقريباً للمبتدئ لمعرفة الأسهاء المنصوبة في غالب ما يجري من الكلام.

وقد ذكر أفعالاً متنوعة بعضُها أفعالُ القلوب، ولم يجعلها مما ينصب مفعولين، جريًا منه على قول الكوفيين إن أفعال القلوب لا تنصب إلا مفعولاً واحدًا، وإن المنصوب الثاني بعده حال لازمة غالباً. وهو قول وجيه، ويا ليتهم جروا عليه في باب «كان». وكرر المنصوبات في أمثلته للتدريب على معرفة الفرق بين المفعول وبين ما هو حال منه أو نعت له.

7 - وقال في صفحة ٤١: «وأخبارها مرفوعة»، أراد بأخبارها ما به تمامُ الخبر إذا ضُم إلى هذه الحروف، وهو المبتدأ الذي يُخبر عنه بحروف الجر أو بالظروف أو بالأوصاف الملازمة للإضافة غالبًا، أي إذا كان هنالك ما يُخبر عنه، وكذلك ليستثنى منه حرف الاستثناء ولا يندرج في هذا الحكم، نحو معاذ وسبحان وأي (في صفحة ٤٦).

٧- وقال في صفحة ٤٥: «وحاشا»، فعدها مع الحروف التي يُخفض الاسمُ بعدها، وهذا واضح في أنه يجعلها حرفَ جر. وهذا موافقٌ لنحاة البصرة، وقد وافقهم القراء من الكوفيين أ. وأما جمهور الكوفيين فيجعلون «حاشا» فعلاً ماضيًا فيُنصب الاسمُ بعده، كما نسبه إليهم ابن مالك في «التسهيل» والسيوطي في «الأشباه والنظائر»(٢). ولهذا لم يذكر المؤلف حاشا في باب الاستثناء؛ لأن الذين يجعلون حاشا حرف جرّ لا يجيزون نصب الاسم بعدها. وما وقع في الألفية يوهم جواز الوجهين، وذلك من اختياراته جمعًا بين المذهنين.

٨- وقال في صفحة ٤٦: «والكاف واللام والباء إذا كن زوائد»، أراد بالزوائد أنها ليست من الحروف الأصلية في الكلمة. والقصد من هذا زيادة التوضيح للمبتدئ؛ لأن هذه الحروف الثلاثة لمّا كان كلّ منها موضوعًا على حرف واحد كانت معرضةً لأنْ تُشبّه بالحروف الأصلية في الكلمات، مثل كاف كلام، ولام ليصاب (اسم مكان) وباء بيات.

9 - وقال في صفحة ٤٩: «وقال في باب الأمر: ﴿ وَلَا تَسَى نَصِيبَكَ مِنَ اللَّهُ مِنَ اللَّهُ مِنَ اللَّهُ مِنَ اللَّهُ مِنَ اللَّهُ اللَّالَّ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ا

⁽١) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج٢، ص٢٠٤.

⁽۲) ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبدالله بن عبدالله الطائي الأندلسي: شرح التسهيل التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (جيزة/ مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١٠، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٢، ص٣٠٦–٣٠٩.

التربية والتعليم؛ لأن النهي عن الشيء أمر بضده، فقوله: ﴿ وَلَا تَسَى نَصِيبَكَ مِنَ التّربية والاستعمال العربي في ذلك مِنَ الدُنيا، والاستعمال العربي في ذلك واسع. وقد جاء عكسه، أي إطلاقُ النهي عن شيء وإرادة فعل ضد النهي عنه في قول أبي حية النميري:

وَقُلْنَ لَهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللّ

• ١- وقال في صفحة ٥٠: «والنصب يأتي من اثني عشر وجهًا»، ثم قال: «والمدحُ والذمُّ». الظاهر أنه جعل المدح والذم وجهًا واحدًا، وهو المسمى القطع في الاصطلاح المعروف. وبذلك تصير الوجوه المذكورة في التفصيل أحد عشر، فيكون قد سقط من النسخة الوجهُ الثاني عشر وهو الحال، وذلك ما يقتضيه قولُه في باب تفسير النصب (صفحة ٥٩): «والحال قول الله عز وجل: [﴿ قُلَ هِي لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَوْقِ النَّاكِ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللَّهِ عَلَى الحال، وهو التمكن»، وإنه مثّل للحال بعد أن مثّل لخبر المعرفة في ص٥٥، فعلمنا أنها عنده متغايران.

11- ثم قال في صفحة 07: «وخبر المعرفة»، وهذا لقبٌ غريبٌ قلق أطلقه المؤلف على نوع من أنواع المنصوبات، ولا نعرف هذا اللقب في غير هذا الكتاب، ولعله مما وضعه مؤلفُه قبل أن يستقر الاصطلاحُ على العناوين النحوية وتقسيماتها. وقد أوما المؤلف إلى مراده من خبر المعرفة [في] «باب تفسير النصب» (صفحة ٥٦) بأمثلة ثلاثة وقع فيها المنصوبُ -الذي سماه خبرَ المعرفة- منصوبًا على معنى الحال في الاصطلاح المعروف عندنا في علم النحو. فتبين أنه أراد بلفظ «خبر» معنى الخبر

⁽١) البيت من قصيدة طويلة لأبي حية مطلعها:

أَلاَ يا انْعمي أَطلل أَن خنساء وانعمي صباحًا وإِمساءً وإن لَم تكلمي البغدادي: منتهى الطلب من أشعار العرب، ص٦٣٧-٦٤.

اللغوي، أي ما هو إخبارٌ وحكم في المعنى، أي ما يفيد الإعلام بأن ذلك الوصف اتصفت به ذات. ولا يريد المؤلفُ بلفظ خبر ما اصطلح عليه النحاة، والمؤلفُ من جملتهم – أعني خبر المبتدأ الذي ذكره المؤلف في عد المرفوعات بقوله: «والابتداء وخبره» (صفحة ٥١ وصفحة ٥٤)، وقوله: «وترفع الأخبار» (صفحة ٦٢)، وقوله: «وتنصب الأخبار» (صفحة ٦٤).

وليس في تقييد لفظ خبر بإضافته إلى المعرفة بقوله: «وخبر المعرفة» ما يُخرج خبرَ المبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يكون إلا خبرًا عن معرفة؛ لأن تعريف المبتدأ متعيّنٌ لفظًا أو تأويلاً.

فتعين أن المؤلف أراد بقوله خبر المعرفة الخبر الذي ليس خبرَ مبتدأ ووقع إخبارًا عن معرفة؛ لأن خبر المبتدأ اشتهر عندهم بلقب خبر المبتدأ. فخرج عن مفاد قوله خبر المعرفة؛ لأن له لقبًا آخر معروفًا شائعاً.

وخرج أيضًا الخبرُ الذي أصلُه خبر مبتدأ وأدخلت عليه النواسخ كان وأخواتها وإن أخواتها، فلا جرم أنه أراد بخبر المعرفة ضربًا من ضروب الحال صالحًا لأَنْ يُلَقَّب بهذا اللقب الإضافي - خبر المعرفة. فإن الحال خبرٌ في المعنى، قال عبد القاهر: «الحال خبرٌ في الحقيقة من حيث إنك تُثبِتُ بها المعنى لذي الحال [كها تُشبت بخبر المبتدأ للمبتدأ]» أي وصاحب الحال لا يكون إلا معرفة.

فيتَحصَّلُ أن مرادَ المؤلف بخبر المعرفة الوصفُ المنكَّر الواقع بعد معرفة، فهو متعينٌ لأن يكون حالاً؛ إذ المعرفة لا تحتاج إلى الوصف. فالوصفُ بعد المعرفة جارٍ مجرى الخبر، وإن لم يكن موصوفُه صالحًا لمجيء خبر مبتدأ بعده؛ لأن ذلك الموصوف لم يكن مبتدأ. فهو غير قابل لأن يكون نعتًا ولا لأن يكون خبر مبتدأ، فتعين أن يكون منصوبًا على الحال. فلذلك قال المؤلف: «وخبر المعرفة منصوب أبدًا، وأما

⁽١) الجرجان: كتاب دلائل الإعجاز، ٢١٢-٢١٣.

خبر النكرة فإنه تبع لها» (صفحة ٦٦). وعلى هذا الوضع جعل المؤلف الحال قسيمًا لخبر المعرفة؛ إذ قال: «والحال قوله عز وجل: ﴿ قُلْ هِمَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي ٱلْحَيَوْةِ ٱلدُّنَيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِينَمَةِ ﴾ [الاعراف:٣٢]، نُصبت (خالصةً) على الحال» (صفحة ٥٩).

فتبيَّن من مجموع كلامه أنه عَنى بخبر المعرفة نوعًا من الحال غيرَ النوع الذي عناه باسم الحال ومثّله بالآية، أي أن خبر المعرفة هو وصفٌ جرى على معرفة. وليس المقصود به الإخبارَ عنها وحدثانَه لها، بل المقصود به وصفُها، وليس موصوفُه بصالح لإجراء النعت؛ لأن الموصوف معرفة، فأُجرِيَ عليه على أنه حال ونُصب، ولذلك قال: «وخبر المعرفة منصوب أبداً» (صفحة ٦٦).

وهذا قد يكون جاريًا على معرفة هي خبر عن مبتدأ، مثل «هذا عبد الله مقبلاً». وقد يكون جاريًا على معرفة هي فاعل، نحو «قام فلان خاطبًا»، أو على معرفة هي مفعول، نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَهُ قُرُءَ انًا عَرَبِيّاً ﴾ [بوسف:٢]. وهذا النوع يشمل الحال المنتقلة كما في مثال «هذا عبد الله مقبلاً»، والحال اللازمة كما في آية: ﴿ وَهَلذَا بَعْ لِي شَيْحًا ﴾ [مود:٧٧].

والمراد بالحال الوصفُ الذي قُصد به الإخبارُ والحدثَان، فكان المتكلم به خيَّرًا بين أن يعتبره وصفًا جَرى على معرفة فينصبَه، وبين أن يعتبره إخبارًا فيرفعه إذا كان فيها قبله من الكلام ما يصلح لأن يكون مبتدأ وأن يكون الوصفُ خبرًا عنه ثانيًّا، مثل (خالصةً) في الآية فإنه منصوبٌ في قراءة كثير من القراء ومرفوع في قراءة نافع. ولا شك أن المؤلف يراعي ذلك. وهذا النوع غالب استعماله في الحال المتنقلة، ولا مانعَ من أن يكون حالاً لازمة؛ لأن الحال اللازمة لا تنافي إفادة التجدد، إذ حقيقة التجدد تخالف الانتقال بالعموم والحصوص الوجهي.

فإذا أراد به المتكلم الحالَ فنصبه كان مفيدًا أنه وصف متمكن، ولذلك قال المؤلف: «نُصبت (خالصةً) على الحال وهو التمكن»، فإن أراد الإخبارَ فرفعه كان

مفيدًا التجدد والحديث. وهذا فرقٌ ينبغي أن يُعَدَّ من فروق الخبر؛ إذ هو بعلم المعاني أعلق، وقد تضيق عنه عمومُ الأفهام، وفهم المبتدئ عنه أضيق.

17 - وقال في صفحة ٥٣: «والواحد الخارج من الجهاعة»، أراد به تمييزَ المقادير، كها سيوضحه بالمثال (في صفحة ٥٨) بقوله: «اضربه عشرين سوطًا»، وهذه تسمية غريبة لا نعرفها لأحد من النحاة. ومعنى كون تمييز المقدار -واحدًا خارجًا من الجهاعة - أنه فردٌ بارز للسامع من جماعةٍ مبهمة، فالخارج بمعنى المتجلّى البارز، كها في قوله تعالى: ﴿ فَنَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ عَلَى المَرِم: ١١؛ القصص: ٧٩]، و «من» ابتدائية.

١٣ - ووقع في صفحة ٥٣ قوله: «وهو الذي يسميه الكوفيون الاستيتاء (١٠)
 (كذا)، ويسميه البصريون القطع، ويسميه بعض أهل العربية التهام».

إذا كانت لفظة الاستيتاء غير محرفة، فهذا لقب لا يظهر من ماذا هو منقول. والظاهر أنها محرفة، وأن صوابها الاستيفاء. وحينئذ تكون الأسهاء الثلاثة متقاربة المعاني، ولكن لا يظهر تلقيب الإغراء بواحد منها. فالذي يظهر أن هذه الأسطر منعزلة عن أماكنها، وأنها كانت متصلة بقوله: «والمدح والذم»؛ فإن المراد بالمدح والذم النعتُ المقطوع. فتسميته بالقطع جائيةٌ من قولهم: نعت مقطوع، وتسميته الاستيفاء؛ لأنه لا يقطع إلا بعد استيفاء المنعوت ما يُعرف به من وصف مذكور قبل المقطوع أو معلوم اشتهاره به. وكذلك تسميته التهام؛ لأنه يؤتى به غير تابع؛ لأن المنعوت تمت أوصافه.

⁽۱) لا نجاري المصنف في تخطئته لفظة «الاستيتاء» واعتبارها محرفة، لا لغة ولا اصطلاحا. أما في اللغة فقد جاء في الأساس والتاج وأصله: استأتى زيدٌ فلانًا: استبطأه وسأله الإتيان، يقال: ما أتيتنا حتى استُأتَّيْنَاك: إذا استبطؤوه. وهو عن ابن خالويه، كما قال الزبيدي. فقد قُلبت الهمزة الساكنة ياء للتخفيف. أما في الاصطلاح، فالاستيتاء هو الإغراء، أي ترغيب المخاطب في أمر محبوب ليفعله، مثل قولك: الصلاة الصلاة، تعني: الزم الصلاة. الزمخشري: أساس البلاغة، ص ١٩ الزبيدي: تاج العروس، ج٣٧، ص ٣٧ (طبعة الكويت)؛ بابتي، عزيزة فوال: المعجم المفصل في النحو العربي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١ ، ١٩٩٢ / ١٩٩٢)، ج١، ص ٩٠.

١٤ - ووقع في صفحة ٥٥ بين حاصرتين أربعة أسطر في أول الصفحة من قوله: «وتقول للرجل الواحد: [من أنت؟ والرجلان: من أنتها؟ وممن أنتها؟ وللجهاعة: منون أنتم؟ قال الشاعر:

أتَوْا نَارِي فَقُلْتُ: مَنُونَ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: الجِنُّ، قُلْتُ:] عِمُوا ظَلاَمَا (١١)

وقال الأستاذ الناشر في تعليقه: إن ما بين الحاصرتين جاء في آخر المقدمة، فوضعه مع مسائل المبتدأ (٢). وأقول: لم أدر كيفية وضع هذه الأسطر في آخر المقدمة حتى أتوسَّمَ فيها أنها من المقدمة زُحزحت عن مكانها، أو أنها مُدرجَةٌ في النسخة كفائدة قيدها كاتبُها، ولم تكن من المقدمة. على أن حقَّها أن تُوضع في باب الحكاية لإفادة التفرقة بين استفهام الحكاية المسمَّى باستفهام الاستثبات، وبين الاستفهام الأنف، وهو استفهام الاستعلام.

على أن قوله: «وللجماعة مَنُون أنتم» إلخ، تخليطٌ في الأمثلة بين أمثلة الاستفهام الاستعلامي، وهي الأمثلة التي قبل البيت، وبين أمثلة استفهام الحكاية الذي سبق البيت شاهدًا فيه على بعض لغات العرب عند يونس، وقال سيبويه: هو شاذ (٣).

١٥ - وقال في صفحة ٥٧: «وما طرح الخافض كقولك ليس خارجًا زيد»،
 جعل ما هو خبرٌ ليس منصوبًا على نزع الخافض، وهذا يدل على أن خلفًا يعتبر ليس

⁽۱) البيت الشُمر [أو شُمير أو سُمير] بن الحارث الضبي (شاعر جاهلي)، كما قال أبو زيد الأنصاري والجاحظ (الذي يبدو أنه نقل عنه). كتاب النوادر في اللغة، ص ٣٨٠؛ كتاب الحيوان، ج١، ص ١٨٦ و ٣٢٨؛ ج٢، ص ١٩٣٠؛ ابن جني: الخصائص، ج١، ص ١٦٥ (ولم يعزه إلى أحد). ونسبه المكودي لتأبط شرَّا. المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح: شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تحقيق فاطمة الراجحي (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٩٣)، ج٢، ص ٢٦١-٢٧١.

⁽٢) الأحمر: كتأب مقدمة في النحو، ص٥٥، الحاشية رقم ١.

⁽٣) قال سيبويه: «وهذا بعيد، وإنها يجوز هذا على قول شاعر قاله مرة في شعر، ثم لم يُسمع بعدُ»، وذكر البيت ثم قال: «وهذا بعيد لا تتكلم به العرب، ولا يُستعمله منهم ناسٌ كثير.» الكتاب، ج٢، ص٠٤٣ - ٤٣١.

حرفًا لا فعلاً جامداً، فإذا كان ليس حرفًا كان حق الجملة الاسمية بعده أن يكون جزءاها مرفوعين على أنها مبتدأ وخبر. فلم وجدنا الجزء الثاني منصوبًا علمنا أن لا سبب لنصبه إلا اعتبار نزع الخافض، وهو الباء الذي يؤكد بها النفى.

ولا يُعرف القول بأن «ليس» حرف إلا لأبي على الفارسي وأحمد بن شُقَيْر البغدادي(١)، وقد علمنا الآن أن خلفًا سبقها إلى ذلك. فينبغي أن يُعزى إليه هذا القول.

17 - وقال في صفحة ٥٨: «لا يَبعَدَنْ قومي الأبيات الثلاثة»(٢)، إنها ذكر الأبيات الثلاثة لأنها تشمل على ما نصب بالمدح وهو قولها «النازلين والطاعنين»، وعلى ما رفع بالعطف على الصفة المرفوعة وهو «الطيبون والضاربون» في رواية المؤلف هنا؛ وفي تلك الصفات كلها روايات بنصب البعض ورفع البعض.

والمقصود وضوح الفرق للمبتدئ بين الإعرابين، وتنبيهه إلى أن تعدد الأوصاف يسوِّغ عدمَ اتباع بعضها لما قبله ونصبه على القطع المسمى بالمدح.

⁽١) هو أحمد بن الحسين (كما في ياقوت) أو ابن الحسن (كما في البغية) البغدادي المتوفى سنة ٣١٧هـ. – المصنف.

⁽٢) الأبيات الثلاثة المشار إليها هي:

لاَ يَبْعَدُ لَنُ قَدُوْمِي الَّذِينَ هُمُ مُ سُمَّ الْعُدَاقِ وَآفَ لَهُ الْجُدُو لِ النَّفِ لِلْنَ بِكُ لِلْ اللَّهُ الللْلِهُ الللْلِهُ اللَّهُ الللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللِهُ اللَّهُ الللْهُ الللْهُ الللْهُ اللَّهُ الللْهُ اللَّهُ الللَّهُ ال

۱۷ – ووقع في صفحة ٥٩: «وقولك والإغراء»، والظاهر أنه سقط كلام بعد «وقولك»: والظاهر أنه مثال للتحذير، فيمكن أن يكون الساقط هكذا: «وقولك الأسدَ تربد احذَرْ»، كما يقتضيه كلامه في باب التحذير. (ص٨٢).

١٨ - وقال في ص ٢٠: «والجواب» لم يظهر موقع هذه الكلمة فتأمل.

19 - وقال في ص ٢٠ - ٦١: "وفي كتاب الله عز وجل في آيات التعجب مسألة فسل عنها أهل العربية" إلخ، وهو كلام لا مناسبة له في موقعه ولعله أُدخل هنالك بسبب خلط في أوراق أصل النسخة، وحقه أن يقع عقب قوله "والتعجّب: ما أحسن زيدًا" (في ص ٥٧)، وقوله في آيات التعجب، أي آيات القرآن التي فيها تعجب.

• ٢- وقوله [في ص ٢٠]: «فسل عنها أهل العربية»، يحتمل أن يكون فَسَل بصيغة فعل الأمر خطابًا لمزاول هذه المقدمة، أي فسَلهم وانظر ماذا يجيبون. فيكون هذا تعجبًا منه على أهل العربية إذ لم ينتهبوا لها، فلعل التفطن لها من مبتكراته. وحقًا، فأنا لم أر من تعرض لما فيها من معنى التعجيب قبل صاحب الكشاف. ويحتمل أن يضبط قوله فُسِلَ بضم الفاء وكسر السين وفتح اللام على البناء للنائب من قولهم فسَلَت الصبيَّ إذ فطمته، وهو هنا مجاز، أي: فطمهم فاطم عن تذوق معناه. والمعنى حال بينهم وبين هذه المسألة حائل، فلا يكون في كلامه تبجحٌ على أهل العربية.

١٦- وقوله [في ص ٦١]: "فنصب (كلمةً) على التعجب"، أي نصبها على التمييز لنسبة الكِبَر -بمعنى الفظاعة - إلى قولهم: ﴿ أَتَّفَ ذَاللّهُ وَلَدًا اللّهُ وَالكَهُ اللّهُ وَلَدًا الله التمييز على إرادة التعجيب من قولهم الفظيع، وإلا لما كانت حاجةٌ إلى التمييز لعدم انبهام الخبر، فإن ما سبقه من قوله: ﴿ وَيُنذِرَ الّذِينَ قَالُوا التّحَيْدُ اللّهُ وَلَدًا الله النبهام الخبر، فإن ما سبقه من قوله: ﴿ وَيُنذِرَ الّذِينَ قَالُوا التّحَيْدُ اللّهُ وَلَدًا الله الله على أن ذلك فظيع، وذلك أن من مواقع التمييز أن يرد بعد الخبر المسوق الإرادة التعجب، كقولهم "لله دره فارسًا"، و"حسبك بفلان صاحبًا". وهذه المسألة من غرر هذه المقدمة.

77- وقال في ص70: «باب الحروف التي تقتضي الفاعل»، أي الكلمات التي تقتضي بمعانيها أن يكون الفاعل موالياً لها، أي لا يقدَّم مفعولها على فاعلها، وأراد بذلك أن معاني تلك الأفعال قوية التلبس بفاعليها، فلا ينبغي أن تذكر مفاعيلها قبل فاعليها اعتماداً على ظهور المعنى بالرفع والنصب، ووجه أن ذلك لا ينبغي أن الاستعمال الفصيح أن تكون فاعلوها مقدَّمة للاهتمام بها مع كون التقديم هو الأصل فهذا تقديم لمجرد الاهتمام بالفاعل.

وعكْسَ هذا يقرِّر في قوله: «باب الأفعال التي تقتضي المفعول» ((1) المفعول فيها لمجرد الاهتهام. قال في تلخيص المفتاح: «وتقديمُ بعض معمولاته (أي الفعل) على بعض؛ لأن أصله التقديم، ولا مقتضِيَ للعدول عنه، كالفاعل في نحو: ضرب زيدٌ عمرًا.» ((1) قال في المطول: «قولك: قتل زيدٌ رجلاً، إذا كان زيد ممن لا يقدر فيه أن يقتل، فالغرض الأهم الإخبار بأنه صدر منه القتل.» ((1) فالمثال الذي أشار إليه في «المطول» مندرجٌ فيها قرره خلف هنا، قال في التلخيص: «أو لأن ذكره أهم، كقولك: قتل الخارجيَّ فلان» ((3). وهذه المسألة من غرر مسائل هذه المقدمة التي سبق إلى ملاحظتها قبل علماء المعاني.

٢٣ قال في ص٧٢: «وكذلك تميَّز الأفعال المستقبلة بأخواتها»، أي يعرف
 كون الفعل مستقبلاً إذا دخل عليه أحد هذه الحروف؛ لأن جميعها خاصُّ بالمستقبل.

⁽۱) الذي جاء في كلام خلف: «باب الحروف التي تقتضي المفعول، وهي: سرَّ، وأوقف، وأعجب، وساء، وغاظ، وأشباه ذلك»، وهو يقصد بالحروف الأفعال كها هو واضح. مقدمة في النحو، صر ٦٨.

⁽٢) الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن: التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبدالرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص١٣٥، وانظر له كذلك، الإيضاح في علوم البلاغة، ص٩٥-٩٦.

⁽٣) التفتازاني: المطول، ص٣٧٨.

⁽٤) القزويني الخطيب: التلخيص، ص ١٣٥-١٣٦.

وقوله: «وتسقط النونان» إلخ، أفاد به كيفية إعراب الفعل المنصوب إذا اقترن بنون تثنية أو نون جمع.

7٤- وقال في ص٧٥: "وهو نصب كله"، أي كلا جُزْءَيْهِ الاسم المنادى والمركب الدال على نسب المنادى، فأما نصب المنادى في مثله فهو المختار ويجوز ضمه باتفاق النحاة، والمؤلف اقتصر عليه تسهيلاً على المبتدئ. وأما المركب الدال على نسَب المنادى فنصبه واجب.

70- قال في ص70: «وإذا ناديت ما بُدئ بالألف واللام»، هذه المسألة غير مندرجة في عنوان الباب، وإنها ذكرها لمشابهة المعطوف على المنادى بالمنادى في أنه اتصل بالمنادى بالعطف فأشبه المضاف إليه؛ لأن النحاة يتوسعون في إطلاق المضاف على المنادى الذي اتصل به شيء من تمام معناه، ولعل من اصطلاحهم في القديم إلحاق المنادى المعطوف بأقسام ما يدعونه بالمضاف.

77- قال في ص٧٧: «قال الله تعالى: ﴿يَخِبَالُ أَوِي مَعَهُ وَٱلطَّيِّ ﴾ [سا:١٠]، جعل المؤلف نصب الطير في القراءات المتواترة كلها حجة قاطعة على أن الأفصح نصب المعطوف المقترن بالألف واللام على المنادى. وأعرض عن تأويل الذين تأولوا النصب بتقديرات دعاهم إليها قول سيبويه: «فأما العرب فأكثر ما رأيناهم يقولون: يا زيد والنضر. [وقرأ الأعرج: ﴿يَنِجِبَالُ أَوِّي مَعَهُ وَٱلطَّيِّرُ ﴾، فرفع (١٠).]

⁽۱) أي قرأ «والطيرُ» بالرفع، عطفاً على «يا جبالُ» أو على الضمير المستكن في «أُوِّبي». وقد قرأ بهذه القراءة السلمي والأعرج وعبدالوارث وحبوب عن أبي عمرو، وابن أبي إسحاق، ومسلمة بن عبدالملك وأبو يحيى وأبو نوفل وروح وزيد عن يعقوب، وعبيد بن عمير وأبو رزين وأبو العالية وابن أبي علبة. واختار الرفع الخليل وسيبويه والمازني. الخطيب، عبداللطيف: معجم القراءات (دمشق: دار سعد الدين، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٣)، ج٧، ص٣٤٠.

ويقولون: يا عمرو والحارثُ. وقال الخليل رحمه الله: هو القياس [كأنه قال: ويا حارثُ]»(١).

وقد اتفق البصريون والكوفيون على جواز نصب هذا المعطوف وضمه. وإنها اختلفوا في ترجيح أحد الوجهين، فالخليل وسيبويه والمازني من البصريين رجحوا ضمه، وتبعهم ابن مالك. وأبو عمرو ويونس وعيسى بن عمر والجرمي منهم رجحوا نصبه. وأحسب أن الكوفيين يرجحون نصبه، ولم ينقل لنا عنهم فيه شيء، وجرى كلامُ خلف على هذا، فلذلك قال: «فانصب به الألف واللام»؛ أي بدخولها أي فانصبه اختياراً وليس يريد وجوب نصبه إذ لا قائل بوجوبه.

والمؤلف كثيرًا ما يجري كلامه في هذه المقدمة بالاقتصار على الوجه الراجح تيسيراً على المبتدئ.

٧٧- قال في ص٧٧: «قال خلف: واللغة فيه والنصب أنك إذا قلت يا زيد والفضل لم يجز ويا أبا الفضل وإنها يجوز يا أيها الفضل»، صدّر كلامه بذكر اسمه للتنبيه على الاعتناء بهذا الكلام؛ لأنه مجال تخالف بين النحويين، وتصريحاً بالفرق بين نصب المعطوف المعرف على المنادى وبين عدم نصبه إذا ولي حرف النداء.

فقوله: «واللغة فيه والنصب أنك إذا قلت» إلخ، اللغة مبتدأ والتعريف في اللغة للدلالة على معنى الكهال أي اللغة الفصحى فيه. وفيه حال من المبتدأ، والنصب عطف على اللغة عطف تفسير، و«أنك إذا قلت» إلخ خبر المبتدأ بتأويل مصدر منسبك من أن المفتوحة واسمها وخبرها جملة «إذا قلت»، ف «إذا» ظرف متضمن معنى الشرط وجوابه محذوف دل عليه المبتدأ، وتقديره فاللغة فيه النصب، أي إنها تنصب المعرف المعطوف على المنادى إذا نطقت بمثل ما مثّلتُ لك فقلت يا زيد والفضل بدون إعادة حرف النداء فلام والفضل هنا مفتوحة.

⁽۱) صفحة ۲۲٤ جزء ۱، طبع باريس سنة ۱۸۸۱. - المصنف. سيبويه: الكتاب (نشرة إميل بديع يعقوب)، ج۲، ص۱۸۸، وما بين الحاصرتين لم يورده المصنف).

وعبارة المؤلف إثر هذا مغلقة، ففي النسخة اختلال. وذلك قوله: «لم يجز ويا أبا الفضل» ولا معنى لكلمة «يا» هنا، فلعل صواب العبارة هكذا: «ولم يجز يا أبا الفضل»، أي لم يجز النصب إذا أعيد حرف النداء بعد واو العطف، فيتعين أيضًا أن يُضبط لام الفضل (الثاني) بفتحة. «وإنها يجوز يا أيها الفضل»، أي إنها يجوز حينئذ ضمه؛ لأنه منادى مستقل ويجب وصله بـ«أي» المجعول صلة لنداء المعرف باللام وصلاً واجبًا عند البصريين، وراجحًا عند الكوفيين الذين أجازوا نداء المعرف باللام دون وصل بأيّ(١).

وقوله: «قال الشاعر: أَلاَ يَا زَيْدُ وَالضَّحَّاكُ سيرَا» البيت، عطف على قوله: قال الله تعالى: ﴿ يَنجِبَالُ أَوِّهِ مَعَدُ وَٱلطَّيْرِ ﴾ [سا:١٠]، وما بينها اعتراض. وظاهر كلام المؤلف وكلام ابن هشام في شرح القطر وكلام الآلوسي في تفسير آية ﴿ يَنجِبَالُ أَوِّهِ ﴾ أن الرواية في هذا البيت بنصب والضحاكَ (٢). ووقع للمكودي في شرح الألفية أنه رُوي بالضم، ولم أره لغيره (٣).

٢٨- وقال في ص٠٨: «باب التحقيق»، أراد الاستثناء المفرغ لما دلّ عليه المثالان وذكره عقب الاستثناء. ولا يُعرف هذا الاسم في شيء من كتب النحو، وإنها يعبرون عنه بالتفريغ أو الاستثناء المفرغ. ولعل تسميته التحقيق كانت معروفةً ثم

⁽١) نقله المرادي في شرح التسهيل مخطوط. - المصنف.

⁽۲) الأنصاري، ابن هشام: شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق إميل يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٤، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤)، ص١٩٧. وتمام البيت (انظر تخريجه في حاشية محقق القطر): أَلاَ يَسِا زَيْسِدُ وَالضَّسِحَّاكَ سِسِرًا فَقَسِدْ جَاوَزْ تُمُسِا خَسَرَ الطَّريسِق

⁽٣) قال المكودي في تعليقه على البيت: «ويُروى برفع الضحاك ونصبه، والرفع هو المختار، وفُهم من قوله [أي ابن مالك]: ورفع يُنتقى، أنه موافق للقائلين باختياره [يعني اختيار الرفع]، وهو الخليل وسيبويه والمازني، وإنها اختير لمناسبة الحركتين.» شرح المكودي على ألفية ابن مالك، ج٢، ص.٢٠٠.

تنوسيت، ولعلها كانت مشتهرة بين الكوفيين والبصريين، وأن الكوفيين سموه الإيجاب أيضًا، وكلتا التسميتين غير معروفة في غير هذه المقدمة.

٢٩ قوله في ص٩١: «وكذلك كل ما بنته العرب» إلخ، هذا تخلص إلى حكم الأسهاء المبنية. وجرت عادةُ النحويين أن يذكروا حكمَ أسهاء البقاع المبنية في أثناء الكلام على ما ينصرف كما فعل سيبويه (١).

• ٣٠ وقال في ص٩٢: «فتقول»، هو تفريعٌ على قوله قبله: «فإنه مخفوض أبداً»، وما بينهما اعتراض.

٣١- وقال في ص٩٣: "وكذلك أسهاء المواضع فإنها لا تتغير ولا تخفض"، لعله يعني أن أسهاء الأماكن نوعان: نوع ممنوع من الإعراب أصلاً وهو المبنيات منها، مثل سَفَارِ (بوزن حذام بئر لبني مازِن بن مالك) ونَطاَعِ (بوزن حذام أيضا قرية باليهامة وماء لبني تميم) ومثله المؤلف "بالبطال"، ولا يعرف لغيره، ولم أقف على هذا لأحد من أهل اللغة، وهذا كلام يحتاج إلى مزيد تمحيص. ونوع لا يخفض أي ممنوع من الصرف، وهو غالب أسهاء البقاع مثل جِلق اسم مدينة دمشق.

٣٢- وقال في ص٩٥: «المذكر والمؤنث إذا اجتمعا كان المخاطب للمذكر»، كذا في النسخة، ولعل صوابه كان الخطاب أي التعبير للمذكر، أي من خصائصه، أي إذا اجتمعت إرادة مذكر ومؤنث بشيء يجمعها من ضمير أو اسم إشارة يُغلَّب جانبُ التذكير. وهذا ما يسمى بالتغليب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَنِئِينَ اللهُ التحريم: ١١]، وقوله: ﴿وَلِأَبُونَهِ ﴾ [النساء: ١١]، أي لأبيه وأمه.

٣٣- وقوله في ص٩٦: «أراد بذلك الآيات» إلخ، أي ليس هذا الاستعمال الذي في الآية من قبيل التغليب؛ لأن التغليب يكون بمراعاة الأقوى. بل الآية من قبيل تأويل الاسمين المذكورين بأنها آيتان، فلذلك أجري الضمير على التأنيث، أي

⁽١) وذلك في باب بعنوان «هذا باب أسهاء الأرضين». سيبويه: الكتاب، ج٣، ص٢٦٦-٢٧٠.

الذي خلق الآيات. والظاهر أن الكلمات التي حجبها خاتم الوقف هي «فرد على»، كما يدل عليه كلامُ المؤلف بعد ذلك.

٣٤- وقال في ص٩٥: «وإذا أردت بكم أن تأتي بمعنى من نصبت» إلخ، هذا الكلام اعتراض بين قوله -قال الشاعر-، وقوله -بمعنى كم ورب- قصد به التنبيه على استعمال كم في الاستفهام، فلا يكون فيها معنى رب الذي عقد له الباب، فقوله: «بمعنى كم ورب» حال من قوله: «قال الشاعر»، وقوله: «هما يتعاقبن»، أي يرد أحدهما في موضع الآخر للتكثير والتقليل. فأما رب فهي موضوعة للتكثير والتقليل، فهي من حروف الأضداد. وأما كم فالخبرية موضوعة للتكثير، وإذا استُعملت للتكثير، كان ذلك مجازًا في مقام التهكم مثلاً، وأما كم الاستفهامية فلا يتصور فيها قصد التكثير أو التقليل.

تفسير الشواهد الشعرية الواردة في هذه المقدمة وهي غير معروفة في شواهد النحو

الشاهد الأول: في ص٥٧: «قال الشاعر في معناه:

يحتمل أنه شاهد واحد ساقه المؤلف على أنه بيت كامل، ولكن دخله اختلال في النسخة من سقوط بعضه من قلم الناسخ. وحينئذ فالشاهد في الجزء الأخير. ويحتمل -وهو الأظهرُ - أن المؤلف أتى بمصراع مفرد مقتصرًا عليه، ويكون قوله «ويا حيوة بن عقيل» عطفًا على جملة «قال الشاعر»، أي: وقولك يا حيوة بن عقيل. ويكون المصراع الأول سقطت منه كلمة ابن المغيرة. ولعل قوله: «باسمه» تحريف بأسه.

⁽١) قال عز الدين التنوخي: «لم نعرف هذا الشاعر (أي قائل البيت)، ولا وجدنا لبيته وزنًا ولا مبنىً ولا معنى، ويمكن ترميمه بأن يقال: «يا فارس المغيرة ** ويا حيوة بن عقيل». الأحمر: مقدمة في النحو، ص٧٥ (الحاشية ٢).

الشاهد الثاني: قوله في ص٩٢: «قال الشاعر:

رَأَيْتُ كَ أَمْسِ أَحْسَنَ مَنْ يُمَشِّي وَأَنْتَ اليَوْمَ خَيْرُ بَنِي مَعَدِّ» (١)

وهذا الشاهد لا يُعرف في كتب النحو واللغة، ولا يعرف قائلُه. وكنَّى بمن يُمشِّى عن الناس، كقول الحارث بن حلزة:

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمْشِ ___ عِ وَمِنْ دُونِ مَا لَدَيْهِ الْقَضَاءُ(٢)

ومعنى البيت المدح بأنه قد نشأ أحسن الناس، وهو الآن سيد العرب. وهذا المعنى قريب من قول أبي تمام:

إِنَّ الهِللَّلَ إِذَا رَأَيْتَ نُمُ وَهُ أَيْقَنْتَ أَنْ سَيَكُونُ بَدْرًا كَامِلاً (٣)

⁽١) لم أجد هذا البيت في أي من كتب اللغة والأدب والنحو التي أمكنني مراجعتها، ولكن وجدت في ترجمة أعشى بني ربيعة عبدالله بن خارجة عند أبي الفرج الأصفهاني بيتين قالها هذا الشاعر في مدح عبد الملك بن مروان، أولها قوله:

رَأَيْتُكُ أَمْسِ خَدِيْرَ بَنِسِي مَعَدُ وَأَنْسَتَ اليَوْمَ خَدِيْرٌ مِنْكَ أَمْسِ فلعل هذا البيت عرض له قلب وتصحيف فعمي أمره على محقق مقدمة خلف الأحمر، والله أعلم. انظر الأغاني، ج٦/١٨، ص٦٣٥ (نشرة الحسين). وقد ذكره أيضًا: الآمدي، أبو القاسم الحسن ابن بشر: المؤتلف والمختلف، تحقيق ف. كرونكو (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١١/١٤١١) ص١٤٠. وهذا البيت نفسه يعزا إلى زياد الأعجم وهو الوحيد في قافية السين، ولم يخرجه جامع شعره. شعر زياد الأعجم، جمع يوسف حسين بكار (بيروت: دار المسيرة، ط١، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص٧٨٠.

⁽۲) البيت هو الثامن والعشرون من المعلقة حسب ترتيب الزوزني ومحقق ديوان الشاعر. الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين: شرح المعلقات العشر (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣)، ص ٢٧؛ ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، صنعة مروان عطية (دمشق: دار الإمام النووى ودار الهجرة، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٤)، ص ٨٣ (وفيهها: «الثناء» عوض «القضاء»).

⁽٣) ديوان أبي تمام، ص٣٨٩. والبيت هو الرابع عشر من قصيدة يرثي فيها أبو تمام ابنين لعبدالله بن طاهر ماتا صغيرين.

ولعل قائلَ هذا الشاهد أخذه من بيت زياد الأعجم الذي ذكره الأستاذ الناشر أو العكس، أو هو من توارد الخواطر، أو هو لزياد الأعجم من قصيدة غير التي منها البيت الذي على قافية السين (١). وتشابهُ الأبيات في الشعر غير عزيز.

الشاهد الثالث: في ص٩٣: «وقال الشاعر:

إِذَا هَتَفَ تُ مَ امَتُهُمْ بِشَ جُو جَرَى الدَّمَيَانَ وَاسْوَدَّ البِطَالاَ»

وهذا البيت لا نعرفه، ولا نعرف قائلَه. والإهتاف الصوت، ويطلقونه كثيرًا على صوت الحمام، قال نصيب:

لَقَدْ هَتَفَتْ فِي جُنْحِ لَيْلٍ حَمَامَةٌ عَلَى فَنَنٍ وَهْنَا وَإِنِّي لَنَائِمُ (٢)

والشَّجْوُ يقال على الحزن وعلى الطرب، والعربُ يجعلون صوتَ الحمام مرةً غناءً ومرة نواحًا، قال أبو العلاء:

أَبكَ تُ تِلْكُ مُ الْحَمَامَةُ أَمْ غَنَ يَ تَ عَلَى فَرْعِ غُصْ نِهَا اللَّهَ الدِّ (٣) وقال النابغة:

دُعَاءَ حَمَامَةٍ تَدْعُو هَدِيلاً مُطَوَّقَةً عَلَى فَنَنِ تُغَنِّي (١)

⁽١) سبقت الإشارة إليه.

⁽٢) شعر نُصيب بن رباح، جمع داود سلوم (بغداد: مكتبة الإرشاد، ١٩٦٧)، ص١٢٤.

⁽٣) البيت هو الثالث من قصيدة في أربعة وستين بيتًا من بحر الخفيف يصور فيها أبو العلاء تأملاته في شؤون الحياة ومصائر الأحياء، ومطلعها:

غَـــيُّرُ مُجُـــدِ فِي مِلَّتِـــي وَاعْتِقَــادِي نَـــوْحُ بَــاكِ أَوْ تَــرَنَمُّ شَــادِي المعرى: سقط الزند، ص١٩٦.

⁽٤) ديوان النابغة الذبياني، ص٢٥١ (نشرة ابن عاشور)، وص١٢٥ (نشرة إبراهيم). وفيه: «بكاء» عوض «دعاء»، و «مفجَّعة» بدل «مطوقة».

وقال أبو فراس:

أَقُولُ، وَقَدْ نَاحَتْ بِقُرْبِي حَامَةٌ، أَيَا جَارَتَا هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي (١)

ثم يحتمل البيت معنيين: أحدهما أن يريد بالحمامة الكناية عن المرأة، كما كنوا عنها بالسرحة، والنخلة، والشاة. فالمعنى إذا تكلمت امرأة منهم بالحب، اقتتل الحيان - حي المرأة وحي حبيبها. قال امرؤ القيس:

تَجَاوَزْتُ أَحْرَاسًا إِلَيْهَا وَمَعْشَرًا عَلَيَّ حِراصًا يُسِرُّونَ مَقْتِلِي (٢)

الاحتمال الثاني: أن تكون الحمامةُ حقيقة، والمعنى إذا هتف حمام الحي، أي أصبح الصباح حين تلغو الطيرُ بأصواتها. فيكون الكلام كنايةً عن ترقب حصول غارة بين حيين؛ لأنهم كانوا يغيرون عند الصباح. ولذلك كانت كلمة الإنذار بالعدوان أن يصرخ نذيرُ القوم قائلاً «يا صباحاه»، وعليه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَنِمُ فَسَاءَ صَبَاحُ ٱلمُنذَرِينَ ﴿ الصافات: ١٧٧]، وقال عمرو بن كلثوم في تعجيل الغارة قبيل الصباح:

قَرَيْنَ اكُمْ فَعَجَّلْنَ القِيلتين على كلا الاحتمالين. والدَّمَيان دماء القبيلتين على كلا الاحتمالين.

⁽١) ديوان أبي فراس، ص٢٨٢. وفيه: «هل بات حالُك حالى».

⁽٢) البيت هو الرابع والعشرون من المعلقة، وهذه الرواية هي ما أورده الزوزني. وهناك رواية أخرى للبيت أثبتها محقق الديوان، وهي:

تَجَسَاوَزْتُ أَحْرَاسَسا وَأَهْسِوَالَ مَعْشَسِرِ عَسلَيَّ حِسراصٍ لَسوْ يُسِسرُّونَ مَقْسَلِي الزوزني: شرح المعلقات يالعشر، ص٥٤؛ ديوان امرئ القيس، ص١٣. ومعنى «يشرون» يُظهرون.

⁽٣) ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦)، ص٧٣. والبيت هو الثامن والثلاثون من المعلقة.

ومعنى اسود أنه أسود من قتام القتال الذي تثيره سنابك الخيل وأرجل الناس، فهو لكثرته يصير به الجوُّ قريبًا من الأسود، فعبر عنه بالسواد تشبيها بليغًا، قال بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ (١)

"والبطال": قال المؤلف إنه اسم موضع، وقال الأستاذ التنوخي إنه لم يجده ووجد البطان؛ أي بنون في آخره. قلت: فلعل الذي باللام لغةٌ في الذي بالنون؛ لأن النون واللام قد يتبادلان، كما ذكر أبو علي القالي في أماليه (٢). فمن ذلك إسرائين وإسماعين وجبرين وسجين في قول. إلا أن الذين ذكروا البطان من أهل اللغة لم يذكروا أنه مبني.

وهذا أشكلُ مسألةٍ في هذه المقدمة وأغربُها، فإذا اطمأننا أن هذه المقدمة لخلف الأحمر، كان حقًّا أن نضم هذا إلى المعجم الكبير الذي يعده المجمع اللغوي بالقاهرة، وأن نزيده في النحو أمثلة المبنيات على الفتح مثل أينَ، وأحدَ عشر، وبعلبك.

وأما البيت الذي نقله الأستاذ المعلق في ورقة «استدراك وتصويب» في آخر هذه المقدمة عن كتاب الإبدال لأبي الطيب وهو:

إِذَا نَاحَــتْ حَمَامَــةُ آلِ بَــدْدٍ جَـرَى الـدَّمَوَانِ وَابْتَلَـتْ نِعَـالُ (٣)

⁽۱) دیوان بشار برد، ج۱/۱، ص۳۳۵.

⁽٢) القالي: كتاب الأمالي، ج٢، ص٤٣٥-٤٣٦. وقد قرر أبو على ذلك في قوله: «وأما حروف الإبدال فيجمعها قولنا: 'طال يوم أنجدته'، وهذا أنا عملته.»

 ⁽٣) الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: كتاب الإبدال، تحقيق عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٦١/١٣٨٠)، ج٢، ص٥٠٣ (بدون نسبة، وفيه: «الدَّمْيَان» عوض «الدموان»).

فإن كان بيتًا من شعر آخر، فذلك من تقارب البيتين. وإن كان روايةً في البيت الذي رواه المؤلف، فهو عرِيٌّ عن الشاهد في هذه الرواية. وأيًّا ما كان، فلا ينطبق على مسألة هذه المقدمة.

الشاهد الرابع: قوله في ص٩٨: «قال الشاعر: كم ليلة بتُّ فيها مغتبطًا»، لا يُعرف قائلُه (١). وهو من بحر المنسرح، دخله زحاف الطي مرتين؛ وهو حذف الساكن الثاني في كلمة «بتُّ» وكلمة «مغتبطًا»، ودخلته علةُ التسبيغ وهو زيادة ساكن في جزء مفعولات فصار مفعولاتن. ولعل كلمة «فيها» محرفة عن «بها»، فيصير المصراع رجزًا من الزحاف ومن العلة (٢).

⁽١) ذكر التنوخي من حفظه إصلاحًا لهذا الجزء من البيت هكذا: «كُمْ لَيْلَةٍ بِتُّ [اللَّيلَ] فِيهَا مُغْتَبِطًا»، ولم يكمله، ولا عزاه. ومع طول البحث والتنقيب لم أجده، وإنها وجدت البيت الآتي ولم أعثر له على نسبة:

إِذَا مَّنَيُّ ـ تُ بِـ تُّ اللَّيْ لَ مُغْتَبِطً ـ إِنَّ المُن ـ رَأْسُ أَمْ ـ وَالِ المَفَ ـ الِيسِ الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص٣٧٩؛ اليوسي، الحسن: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق محمد حجى ومحمد الأخضر (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٩٨١/ ١٩٨١)، ج٣، ص١٩٢.

⁽٢) هذا وللأستاذ عز الدين التنوخي تعقيب على ما كتبه المصنف في هذه النظرة، وقد نشر بعنوان «نظرة على هذه النظرة» في الجزء الثاني من المجلد ٣٩ للمجلة نفسها، فراجعه هناك لترى فيه ضروبًا من آداب المناظرة وأخلاق العلماء ودقة المحققين. وقد جاء في مقدمة التعقيب المذكور ما يلي: «بدأ الأستاذ النحرير نظرته بالثناء على ناشر هذه المقدمة ثناءً يدل على ما جُبل عليه من فضل ونبل، وأشهد أن بحث الأستاذ لجليل، وأني ما رأيت من أمثاله في المشرق والمغرب إلا القليل، وقد مضى على نشري لهذه المقدمة النحوية نحو سنتين لم أسمع فيها عنها إلا الثناء، ولم أر من اهتم بها وشاركني في تقويم نصوصها إلا الناقد الجهبذ ابن عاشور، ولولا اهتمامه هذا لما وجدت بَرْد السرور وثلج الصدور، ولكان طويلاً لخلو أبناء عصرنا من العرب عمن يهتم من تراث السلف بأمثال هذه المقدمة الخطيرة.» وكانت خاتمته قول التنوخي: «ومع كل ذلك فإني لا أملك إلا أن أدعو الله بأن يجزي الأستاذ العلامة محمد الطاهر ابن عاشور عالم المغرب أحسن ما يجزي به الغير على العلم والأدب ولغة قومهم العرب بمنه وكرمه.»

نظرة في كتاب «الجامع الكبير» لابن الأثير^(۱)

كنتُ في مدة خلت مُعْجَبًا بكتابيْ ضياء الدين (٢) ابن الأثير: كتاب «المثل السائر»، وكتاب «الجامع الكبير» الذي توجد منه نسخةٌ وحيدةٌ احتوت عليها مكتبتنا، ثم طويتُها ووليتُ وجهي شطرَ غيرها، وما كنتُ أحسب أنه طيٌّ كطيً صحائف يزيد بن الطثرية (٣) الذي يقول:

صَحَائِفُ عِنْدِي لِلْعِتَابِ طَوَيْتُهَا وَسَتُنْشَرُ يَوْمًا وَالْعِتَابُ يَطُولُ (١)

⁽١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٣٦، ١٣٨١/ ١٩٦١ (العدد ٤، ص٢٧٢-٧٧٧).

⁽٢) من العجيب أن الدكتور عبدالحميد هنداوي - محقق كتاب «الجامع الكبير» في نشرته الجديدة - على الرغم من نسبته الكتاب إلى ضياء الدين نصرالله بن محمد ابن الأثير في الدراسة التي قدم بها له (ص٢٩)، إلا أنه وقع في تناقض غير مفهوم، حيث جاء في صفحة الغلاف وتحت عنوان الكتاب العبارة الآتية: «الراجح نسبته لعز الدين بن الأثير». وقد تكرر الخطأ نفسه داخل الكتاب (ص١٢٠)، ولكن بلفظة «المرجح» بدل «الراجح»! ولو أنه اطلع على ما كتبه المصنف في هذه المراجعة وما كتبه الأستاذ عز الدين التنوخي في المجلة نفسها (العدد الرابع من المجلد الخامس والثلاثين، ١٩٦٠/ ١٩٦٠)، لسلم من هذا التردد والتناقض الذي مرده العجلة وقلة الأناة.

⁽٣) هو يزيد بن سلمة بن سمرة، أبو المكشوح، ابن الطثرية. والطثرية أمه، وكانت من طثر في اليمن. شاعر أموي من بني قشير بن كعب، كان شاعرًا غزلاً، وأديبًا مجيدا. عرف ابن الطثرية بحسن خلقه وحلاوة منطقه وحديثه، وكان ذا مال وشجاعة، وذا منزلة كبيرة عند قومه. قتل يوم الفلج في موقعة لبنى حنيفة من نواحى اليامة في عام ١٦٧/ ٧٤٤.

⁽٤) هذا البيت مما ينسب إلى ابن الطثرية وإلى غيره، وهو البيت قبل الأخير في مقطوعة من ستة عشر بيتًا من بحر الطويل، انظر تخريجًا مفصلاً لها في: شعر يزيد بن الطثرية، صنعة حاتم صالح الضامن (بغداد: مكتبة أسعد، ١٩٧٣)، ص٨٦-٩٠.

ومضت السنون حتى وردت إليّ منذ أشهر نسخةٌ من «الجامع الكبير» بمطبعة المجمع العلمي العراقي في سنة ١٣٧٥هم، بتحقيق وتعليق الأستاذين الدكتورين مصطفى جواد وحميد سعيد (١). فقدرتُ قدرَ الأستاذين في حسن اختيارهما، وشكرتُ صنيعَها من إبراز هذا العِلْقِ النفيس، مع التصدير البديع، والتعاليق القيمة، وما تبعها من الفهارس. فما أخذتُ في المطالعة حتى فاجأتني أخطاءٌ وتحريفات، وسقوطُ كلمات أو سطور، وطمعتُ أن أُحصيها وأقابلها على النسخة المخطوطة، وأبعث بذلك إلى الأستاذين الناشرين لينشراه تبعًا لفهرست الخطأ والصواب التي ولمطبوعة.

ولكن اعترض دون ذلك ضيقُ الوقت وتعددُ الأشغال إلى أن طلعت علينا «مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق» في ربيع الآخر المنصرم (٢)، فإذا بها مقالٌ قَيِّمٌ للأستاذ عز الدين التنوخي -عضو المجمع العلمي العربي- لنقد النسخة التي أخرجها الأستاذان، خَتَمه باقتراح طبع الكتاب طبعة ثانية. وأنا أشاطره على ما أبداه من التصويب والاقتراح، وأشاركه بوجوب إعادة طبع الكتاب بعد التحصيل

⁽۱) الصواب جميل سعيد. والدكتور مصطفى جواد (۱۹۰۱-۱۹۲۹)، عالم لغوي ومؤرخ عراقي من أصل تركياني، وهو أحد أهم علماء العربية في القرن العشرين. كتب الكثير من الأبحاث والكتب عن اللغة العربية وتحديثها وتبسيطها. وكان له برنامج مهم في التلفزيون العراقي بعنوان «قل ولا تقل». شغل منصب المشرف على الأساتذة الخصوصيين الذين أشرفوا على تدريس وتثقيف الملك فيصل الثاني ملك العراق. من مؤلفاته كتاب «في التراث اللغوي» وكتاب «دليل خارطة بغداد المفصل» الذي اشترك معه في تأليفه المدكتور أحمد سوسة (مطبعة المجمع العلمي العراقي، المفصل» الذي اشترك معه في تأليفه الدكتور أحمد سيارات الأجرة في بغداد، وفي الطريق شغل السائق المنائق المنائف التي تروى عنه ركوبه إحدى سيارات الأجرة في بغداد، وفي الطريق شغل السائق المنائق وقال باللهجة العراقية العامية: «أسكت كواد»، فطلب مصطفى جواد من السائق اللاعتذار، وقبل مصطفى جواد اعتذاره وضحك. أذنه: «قل قواد ولا تقل كواد». فسارع السائق للاعتذار، وقبل مصطفى جواد اعتذاره وضحك. كان ذا فكاهة، مع طيبة قلب، ويروي عنه البغداديون الكثير من النوادر. أما شريكه في تحقيق «الجامع الكبير» الدكتور جميل سعيد فلم أعثر له على ترجمة.

⁽٢) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٣٥، ١٣٨٠/ ١٩٦٠ (العدد ٤، ص٦٦٦–٦٦٩).

على ما يمكن من النسخ الموجودة منه، مثل مصورة «خدا بخش» التي نعتها الأستاذ التنوخي والنسخة التي في مكتبتنا.

فهاتان نسختان في الكف، ويمكن أن نعثر على نسخة أخرى أو اثنتين بعد البحث. وأنا على استعداد للتمكين من إعطاء صورة من نسختنا أو إخراج نسخة منها بواسطة مَنْ يُكَلَّف بنسخِها بتعيين الأستاذين الناشرين، فعسى أن تخرج من الكتاب طبعة علمية مستوفاة. ومن الجدير بالعناية في الطبعة المرجوة التعليق على أبيات محتاجة إلى بيان مغلقها وذكر بحورها.

مقارنة وتحليل بين كتاب «المثل السائر» وكتاب «الجامع الكبير»

وإذ قد جرى خوضُ الأستاذين الناشرين والأستاذ الناقد في أي كتابي ابن الأثير أسبقُ تأليفًا وفي طريقة كل من الكتابين، وجرى تنبيهُ الأستاذ الناقد على إقامة بعض الأبيات، فقد رأيتُ أن أُبدي ما أراه في المقارنة بينهما وانتسابِ مباحثِ أحدِهما من مباحثِ الآخر.

فالكتابان متحدا الغرض، متماثلانِ في غالب الأبواب، إلا أن بينهما فرقًا في الأسلوب يظهر منه الفرقُ بينهما في غرض المؤلِّف من كليهما. وينجلي من ذلك إبداءُ الرأي في أيُّهما أسبقُ صدورًا عن مؤلفه، وفي سبب رواج «المثل السائر» وخمول «الجامع الكبير»، وأُتبِعُه بنموذج من إقامة بعض الأبيات.

فأما اتحادُ الغرضِ من الكتابين فيُعلم من تسميتها؛ فـ «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، و «الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور». فالغرضُ واحد، والموضوعُ واحد. ولكنه سلك في كتاب «المثل» إلى تربيةِ الذوق، والتمرُّسِ بالصناعة، وتطبيقِ القواعد والمسائل الأدبية على مُثلها وشواهدِها، حتى يكتسب مزاولُه أدبَ الكتابة والشعر ويرتاضَ به. ولذلك جعله في أدب الكاتب والشاعر؛ فإن اسم الأدب مؤذِنٌ بكمالِ صاحبِه فيما يُراد منه، كما سلك عبد القاهر الجرجاني في كتاب «دلائل الإعجاز» وكتاب «أسرار البلاغة». وقصدَ في كتاب

«الجامع الكبير» إلى سلوك طريقة ضبطِ القواعد، وتزويدِ عقول مزاولي هذه الصناعة، مثلها سلك أبو يعقوب السكاكي في القسم الثالث من كتابه «مفتاح العلوم» (۱). فـ «المثل السائر» يُفيدُ الصناعة العملية، و «الجامع الكبير» يُفيد الصناعة النظرية. وهما متفقان في المباحث والعناوين، إلا في قليلٍ من المباحِثِ انفرد بها أحدُهما عن الآخر: يظهرُ ذلك لك من الفرق بين أسلوبِ كلامِه على آلات البيان وأدواته في «المثل السائر» (صفحة ٤، مطبعة بولاق)، وكلامه على أدواته في «الجامع الكبير» (صفحة ٢ مطبعة المجمع العراقي) (۱).

وكأنه لم يُرد في أحد الكتابين ذكرَ الكتاب الآخر؛ لأنه قصد غَرَضَيْن، وإن اتحدت الرمايةُ، واختلف المجرى في بلوغ الغاية.

وأما سببُ رواج «المثل السائر» وخمول «الجامع الكبير»، فقد تبين أن هذا الرواج والخمول أمر قديم؛ إذ قل أن يخلو كتابٌ مؤلَّف في صناعة الأدب والبيان بعد ابن الأثير عن ذكر كتاب «المثل السائر»، بخلاف ذكر كتاب «الجامع الكبير». وهذا البغدادي في كتابه «خزانة الأدب» قد ذكر مصادر كتابه، فعد منها «المثل السائر» ولم يذكر «الجامع الكبير»، مع اعتنائه بالنظائر والمؤلفات، وخاصة إذا كانت لمؤلِّف واحد. وهذه نسخ «المثل السائر» مسير الأمثال، وقل أن تجد نسخةً من «الجامع الكبير» في أشهر المكتبات.

١ - ولعل أولَ أسبابِ رواجِ «المثل السائر» أنه ألفه أول من «الجامع الكبير»، فسار بين الناس، فلم ظهر «الجامع الكبير» كان الناسُ قد ملأوا أيديَهم منه فلم

⁽١) وهو القسم الذي تضمن تفصيل القول في علمي المعاني والبيان وعلم الاستدلال خاصة. السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٤٧-٢١٦ (نشرة هنداوي).

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٢٩؛ الجامع الكبير (نشرة عبد الحميد هنداوي)، ص١٤٧-١٤٦.

يُقبلوا عليه (١)، وقديمًا كان السبقُ سبيلاً للإيثار. وأيضًا لأن الأدباء آثروا «المثل السائر» بها احتوى عليه من كثير الرسائل الإنشائية والشواهد الشعرية، وأعرضوا عن «الجامع الكبير»؛ لأنهم رأوه لائقًا بالدراية والمدارسة الأدبية، فوجدوا في تآليف علم البيان والبديع غنيةً عنه، مثل كتابي عبد القاهر وكتاب السكاكي ومَنْ حذا حذوهما.

على أن ما تضمنه «المثل السائر» من ذكر النكت والنوادر ومجاذبة البحث مع علماء الأدب مسح عليه مسحة من حسن كتب المحاضرات والأمالي، وذلك مما يروق للمطالع ويشوقه. إلا أنه يشتت على الناظر ارتباط مسائله وأخذ بعضها بحجز بعض، ولو اقتصد في كثير من نقده على علماء الأدب وأهله؛ فإن كثيرًا من حجاجه محلَّ نظر على إعجابه بأنظاره. و«المثل السائر» أمتعُ للناظر، و«الجامع الكبير» أجمع للخاطر. وكلاهما لا بد منه، ولا غنى للأديب عنه.

وأما تعرف أي كتابيه أسبق فِبنا أن نتوسمه من خلال كلامه في هذا وذاك؛ إذ لم يحتو أحدُ كتابيه على ذكر الآخر، وليس يكفي للحكم في هذا الشأن أن نجعل السبقَ للأخير منهما؛ فربَّ مؤلِّفِ كتاب يبدو له بعد إتمامه أن يختصره، ورب مؤلف يكون عمله بعكس ذلك.

وقد لاح لي مما ترسَّمْتُه وتوَسَّمْتُه أن «الجامع الكبير» هو آخر كتابيه من عدة وجوه: أولها أنه رتب أبوابَ «المثل السائر» على تقديم ما يرجع إلى الصناعة اللفظية، وأردفَها بالأبواب التي ترجع إلى الصناعة المعنوية (٢). وعكس ذلك في «الجامع

⁽١) معاد الضمير في «منه» إلى «المثل السائر»، وفي «عليه» إلى «الجامع الكبير».

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٤٩-٣٠٠ (حيث تكلّم على الصناعة اللفظية)، وج١، ص١٤٩-٣٠١ وج١، ص٣-٣٩٧ (حيث تحدث عن الصناعة المعنوية).

الكبير» بتبيين أن المعاني أشرف من الألفاظ (ص٦٨)(١)، وذلك مما خلا عنه «المثل السائر»(٢).

٢- ثانيًا أنا نجد «الجامع الكبير» أحكم ترتيب أبواب من «المثل السائر»، وأقوى انتسابًا بينها في ترتيب بعضها على بعض. فانظر كلامه في المعاظلة اللفظية والمعاظلة المعنوية في المثل السائر (ص١٧٧ وص١٨٦ طبعة بولاق) مع كلامه في ذلك في الجامع الكبير (ص١٠٨-٢١١؟ وص٠٣٣-٢٣١) (٣). وانظر أيضًا كلامَه عند تقسيم صناعة تأليف الألفاظ إلى ثهانية أنواع، وأن ثامنها هو نوع تكرير الحروف. ثُمَّ لَـيًّا أخذ يفصلها أدمج نوعين -هما السجع والترصيع- في نوع واحد (١٠)، فصارت سبعة أنواع، ولَـيًا بلغ إلى النوع السابع سهاه المعاظلة (ص١٧٧)

⁽۱) وفي ذلك يقول: "وينبغي أن يستسيقن المصنف، ويتحقق أن المعاني أشرف أضرف من الألفاظ؛ والدليل على ذلك ما أذكره: وهو أنا لو خلعنا من هذه الألفاظ دلالتها على المعاني، لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء، بل كانت بمنزلة أصداء الأجسام والأصوات الناشئة عنها. ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن هذه الصناعة من النظم والنثر التي يتواصفها البلغاء بينهم، وتتفاضل بها مراتب البلاغة، إنها هي شيء يُستعان عليه بتدقيق الفكرة، وكثرة الروية والتدبر. ومن المعلوم أن الذي يستخرج بالفكرة ويُنعم فيه النظر، إنها هو المعنى دون اللفظ؛ لأن اللفظ يكون معروفًا عند أرباب صناعة التأليف دائرًا فيها بينهم، والمعنى قد يُبتَدَعُ؛ قيذكر المصنف معنى لم يُسبَق إليه». ابن الأثير: الجامع الكبير، نشرة هنداوى، ص١٩٧.

⁽۲) يرى ابن الأثير أن آلات التأليف تنحصر في قسمين: قسم يشترك فيه النطم والنثر، وقسم يخص النطم دون النثر. ويشمل القسم الأول «سبعة أنواع: الأول معرفة علم العربية من النحو والتصريف والإدغام، الثاني معرفة ما يحتاج إليه من اللغة، الثالث معرفة أمثال العرب وأيامهم، الرابع الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة، المنظوم منها والمنثور، والتحفظ للكثير من ذلك، الخامس معرفة الأحكام السلطانية في الإمامة والقضاء وغير ذلك، السادس حفظ القرآن الكريم، والمهارسة لغرائبه، والخوض في بحور عجائبه، السابع حفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن الرسول على أما القسم الثاني فيشمل «علم العروض والقوافي، الذي يقام به ميزان الشعر». الجامع الكبير، نشرة هنداوي، ص١٢٨.

⁽٣) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص ٢٨٥-٩٩؟ الجامع الكبير، ص ٣٨٨-٣٨٩.

⁽٤) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٩٥-٢٤٠.

بولاق)(۱)، ثم جعل نوعاً ثامنًا سهاه تكرير الحروف، وهو الذي عده ثامنًا في التنويع(۲). ثم أتى بنوع ثامن جديد وهو تنافر الألفاظ (ص $(1.9)^{(1)}$)، على أنه اعتذر عن تسمية ما يقبح من التقديم والتأخير معاظلة بأنه تِبع فيه مَنْ تقدمه (ص $(1.9)^{(1)}$).

٣- ثالثًا أنه ذكر في «الجامع الكبير» النوع الأول من أنواع صفات اللفظة المفردة، فبسط القول في ذلك، وأبدى رأيًا له مبتكرًا (ص٣٤ من الجامع الكبير) ولا نجد له في «المثل السائر» في ذلك إلا كلامًا مختصرًا خليًّا عن إثبات رأيه فيه (ص٩٢ – ٩٣ من المثل السائر طبع بولاق) (٢٠). فإثبات رأيه في الجامع الكبير يدل على أنه متأخر عها حرره في المثل السائر؛ لأن زيادة الآراء تدل على أنها حدثت له بعد ما سبق.

⁽١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

⁽٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

⁽٣) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

⁽٤) ابن الأثير: الجامع الكبير، نشرة هنداوي، ص٣٨٨-٣٨٩.

⁽٥) لعل المصنف يشير بهذا إلى ما قاله ابن الأثير: «وإذا كانت الحال كذلك، فمن أي وجه تكتسب الرداءة اللفظة الجودة والحسنَ غذا تركبت من حروف متباعدة المخارج؟ ومن أي وجه تكتسب الرداءة والقبح، إذا تركبت من حروف متقاربة المخارج؟ الجواب على ذلك أنا نقول: إنها اكتسبت حسنًا عند تلاكيبها من حروف متباعدة المخارج، واكتسبت قبحًا عند تركيبها من حروف متقاربة المخارج؛ لأن النطق إذا أتى على مخارج حروف اللفظة، وهي متباعدة، ليجمعها ويؤلفها، كان له في ذلك مهلة وأناة؛ لأن بين المخرج فسحة وبعدًا، فتجيء الحروف عند ذلك متمكنة في مواضعها، غير قلقة ولا مكدودة. وإذا أتى النطقُ على مخارج حروف اللفظة وهي متقاربة، ليجمعها، لم يخلص من مخرج إلا وقد وقع في المخرج الذي يليه؛ لقرب ما بينها، فيكاد عند ذلك يعتبر أحدهما بالآخر، فتجيء مخارج حروف اللفظة قلقة مكدودة، غير مستقرة في أماكنها». الجامع الكبير،

⁽٦) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٤٩ – ١٥١.

٤- رابعًا نراه في صفة الكلمة الوحشية من «المثل السائر» (ص٩٩ بولاق) يذكر قيدًا استخرجه، وهو أن الغريب من الكلم قد يسوغ استعمالُه في الشعر ولا يسوغ في النثر، ويذكر عدة أمثلة من الشعر وقع فيها الغريب، ويحيل في كراهتها على الذوق، ولم يورد مثالاً من النثر (١). وحين تعرض لذلك في «الجامع الكبير» (ص٨٤)، أورد له مثالين من النثر، واختصر ما أطاله في «المثل السائر» وهذبه، وبيَّن علم تسويغه للشاعر دون الناثر، مما ينبئ بأنه استخلص من استقراء كلام البلغاء قاعدةً مضبوطة جعلها نتيجة قياس الاستقراء، وعدل عن إحالة ذلك على الذوق؛ لأنه ذكر في المثل أن الناس متفاوتون في الذوق (٢).

٥- خامسًا: ذكر في «الجامع الكبير» (ص ٣٤ وص ٥٩) أنه ابتكر نوعًا سابعًا في أنواع أوصاف الكلمة قال إنه ابتكره، وهو أن تكون الكلمة مبنيةً من حركات خفيفة، وبَيَّن علةَ ذلك وأطال فيه (٣). ولَّا ذكر هذا الوصف في «المثل السائر»

⁽۱) ابن الأثير: المثل السائر، ج۱، ص۱٦٧-۱۷۲. قال ابن الأثير في خاتمة كلامه على الألفاظ الوحشية: «وعلى هذا فاعلم أن كل ما يسوغ استعاله في الكلام المنثور من الألفاظ يسوغ استعاله في الكلام المنظوم، وليس كل ما يسوغ استعاله في الكلام المنظوم يسوغ استعاله في الكلام المنثور. في الكلام المنظوم يسوغ استعاله في الكلام المنثور. وذلك شيء استنبطته، واطلعت عليه؛ لكقرة ممارستي لهذا الفن، ولأن الذوق الذي عندي دلني عليه. فمن شاء فليُقلِّدني فيه، وإلا فَلْيُدْمِنْ النَّظرَ حتى يطلع على ما اطلعت عليه، والأذهان في مثل هذا المقام تتفاوت.»

⁽Y) وقد خص بذلك «النوع الثاني من القسم الأول من الباب الأول: وهو أن لا تكون الكلمة وحشية ولا متوعرة»، الجامع الكبير، نشرة هنداوي، ص١٦٤ - ١٧٠. أما تسويغُه استعمال الوحشي من الكلام الكلام للشاعر دون الناثر فهو قوله: «واعلم أن الإنكار على الناثر في استعمال الوحشي من الكلام أكثر من الإنكار على الناظم، وذلك لأن الناثر واسع المجال، مطلق العنان، متصرف كيف شاء، قادر على أن يقيم مكان اللفظة التي ذكرها لفظة أخرى مما هو في معناها. والناظم قد لا يمكنه ذلك، لأن مجال التأليف عليه حرج ونطاقه ضيق. وإذا أراد أن يقيم لفظة مكان لفظة لا يتأتى له ذلك، لأن مجمل النائيف عليه حرج ونطاقه ضيق. وإذا أراد أن يقيم لفظة مكان لفظة لا يتأتى له ذلك في جميع الحالات، لانفساد الوزن عليه.» (ص ١٧٠).

⁽٣) حيث قال: «وأما النوع السابع الذي ابتكرناه نحن فهو أن تكون الكلمة مبنية من حركات خفيفة، وسبب ذلك سرعة النطق بها، ومضاؤه فيها من غير عناء يلحقه ولا كلفة»، الجامع الكبير، ص١٨٤.

(ص١١٣ بولاق) ذكر كلامًا مختصرًا، ولم يذكر أنه ابتكر ذلك الوصف^(١)، فأنبأنا بإطالة البحث أنه لم يقتنع بها ذكره في «المثل السائر» وتدارك ما فاته من التنبيه على أنه مبتكِرٌ منه.

7- سادسًا: أنه ذكر في أول الباب الثاني في الكلام على المعاني من «الجامع الكبير» (ص ٦٨) بَحْتًا احتفل به، وهو أن المعاني أشرفُ من الألفاظ، وذلك مما فاته التعرضُ إليه في «المثل السائر».

٧- سابعًا أنه ذكر في ديباجة «المثل السائر» أنه اعتمد على كتاب «الموازنة» للآمدي وكتاب «سر الفصاحة» لابن سنان الخفاجي (٢)، في حين أنه زاد عليهما في ديباجة «الجامع الكبير» بذكر كتب علي بن عيسى الرماني والجاحظ وقدامة وأبي هلال العسكري والغانمي (٣).

٨- ثامنًا نتيجة لما لاحظه الأستاذان الناشران في التصدير للجامع الكبير من «أن أسلوبه هادئ وجداله في الآراء كذلك، وهذا ما لا نراه في المثل السائر»، نرى أنه ألف «الجامع الكبير» بعد أن انخفضت منه سَوْرَةُ الشباب، واكتمل رأيه، وغلب حلمه على غضبه.

⁽١) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٩٣ - ١٩٤.

⁽٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص١٢٢ -١٢٣.

⁽٣) ابن الأثير: الجامع الكبير، ص١٢٢ -١٢٣.

تُحفة الجد الصريح في شرح كتاب الفصيح

تأليف: أحمد ابن يوسف اللبلي (١)

[مقدمت]

طالعتُ في الجزء الرابع من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع تعريفًا بقطعة من الكتاب المسمى «تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح» لأحمد بن يوسف اللبلي الأندلسي. نشر التعريف بهذه القطعة العلامةُ البحّاثة الأستاذ الميمني (٢)، ذاكراً أن هذه القطعة تنتهي إلى آخر سطرين من شرح الشارح لقول صاحب الفصيح: «وانقُطِع بالرجل، فهو منقَطَعٌ به» (٣)، وهذا السطريقع في أواخر رابع الأبواب من «كتاب الفصيح» وهو باب فُعل (بضم الفاء)، وذلك قرابة خمس الكتاب. وأشار إلى أن هذه القطعة توجد بدار الكتب، وأنها بخط الشنقيطي (ولعله

⁽۱) مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد ٣٧، الجزء ٢، ١٣٨١/ ١٩٦٢ (ص١٩٩-٢٠٦).

⁽٢) سبق التعريف به في حاشية في آخر دراسة المصنف عن بشار وشعره المنشورة في هذا المحور. أما نص الجزء الذي حققه العلامة الميمني من كتاب التحفة فقد نشر -كها ذكر المصنف- في الجزء الرابع من المجلد الخامس والثلاثين من مجلة المجمع الصادر سنة ١٩٦٠/١٣٨٠ (ص٥٥٥- ٥٤٥)، ثم أعيد نشره في: الميمني، عبدالعزيز: بحوث وتحقيقات، إعداد محمد عزير شمس وتقديم شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥)، ج٢، ص٣٨٠-٣٨٣.

⁽٣) ثعلب، أبو العباس: كتاب الفصيح، تحقيق ودراسة عاطف مدكور (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ص ٢٧١. وهذا يعني أن الجزء المفقود في هذه النشرة يشمل شرح مقدار ثلاث وخمسين صفحة من أصل كتاب الفصيح طبقًا لنشرته المحققة التي أنجزها الدكتور عاطف مدكور، أي أكثر من ثلثي الكتاب.

العلامة اللغوي محمد محمود الشنقيطي التركزي نزيل القاهرة ودفينها المتوَفَّى سنة ١٣٣٢هـ)، وأنها في ١٦٧ صفحة.

وأثبت في ديباجة الكتاب المحتوية على ذكر مَنْ أشار عليه بتأليفه، ومَنْ جعل الكتاب برسمه، دون تعليق ولا تحليل، فأحببتُ أن أقفِّي عليه بها لدي من المعلومات عن هذا الكتاب ومؤلفه، وهل توجد نسخة أخرى منه؛ إذ كان لمؤلفه صلة متينة بتونس، فهو نزيل تونس ودفينها.

[نسب اللبلي وطرف من حياته ورحلته وأسماء أساتذته وتلاميذه]

فأما مؤلف الكتاب فهو -على ما عرف به ابن جابر في فهرسته - أبو جعفر، ولقب فيها نشره الأستاذ الميمني في مجلة المجمع بلقب صدر الدين (ولم أر مَنْ حلاه بذلك) أحمد بن يوسف بن يعقوب بن على الفهي اللبلي (نسبة إلى لَبْلة -بلام مفتوحة فموحدة ساكنة فلام مفتوحة - فيها تأنيث، وتعرف بلبلة الحمراء، وهي قصبة كورة تُعرف باسم لبلة أيضًا من عمل إشبيلية من بلاد الأندلس، واقعة على النهر المسمى بالوادي الكبير غربي قرطبة بطريق إشبيلية بينها وبين مدينة إشبيلية إثنان وأربعون ميلا). وسكان لبلة من قبيلة إياد بن معدً، إحدى قبائل جيش الفتح.

ولد صاحب تحفة المجد الصريح في مدينة لبلة سنة ثلاث عشرة وستمائة، كما قال عنه ابن جابر الوادي آشي في فهرسته (۱). وقال في بغية الوعاة: سنة ثلاث

⁽۱) نسخة من مخطوط مصور بالمكتبة الكتانية بفاس. - المصنف. برنامج ابن جابر الوادي آشي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة/ تونس: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٩٨١/١٤٠١)، ص٥٧. وابن جابر هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن علي بن جابر الهواري، ولد سنة ١٩٨٨ه وتوفي سنة ١٨٧ه. كان نحويًّا، ويُعرف بالضرير، وله بديعية باسم «بديعية العميان» وعنوانها «الحلة السَّيْرًا في مدح خير الورى» شرحها رفيقه النحوي أبو جعفر أحمد بن يوسف بن مالك الرعيني الأندلسي (المتوفى سنة ١٧٧هم)، ويعرف بالبصير. وكان الرجلان يترافقان في التجوال والسفر من الأندلس إلى بلاد المشرق، حيث طوفا زمنًا طويلاً في ربوع مصر والشام.» كما ذكر العلامة عبدالسلام هارون عليه رحمة الله تعالى. البغدادي: خزانة الأدب، ج١، ص٥ (الحاشية رقم ١).

وعشرين وستهائة (۱)، والأصح ما في فهرسة ابن جابر. وتوفي بتونس في المحرم (۲) سنة إحدى وتسعين وستهائة، ودُفن بداره بتونس (۳).

قال ابن جابر في تحليته: «الفقيه الأستاذ الراوية المفيد.» وقال: «أخذ ببلده عن يحيى بن عبدالكريم الفندو لاني، وبإشبيلية عن أبي علي عمر بن علي الشلوبين، وأبي الحسن الأباح (3)، وبسبتة عن محمد بن عبدالله الأزري وعبدالرحمن ابن رحمون ومحمد بن محمد العنسي، وببجاية عن أحمد بن محمد بن سراج، وبتونس عن أحمد بن علي الحميري البلاطي، وبالإسكندرية عن شرف الدين ابن أبي الفضل المرسي، وبمصر عن شرف الدين عبدالله بن يحيى الفهري التلمساني وناصر الدين أبي الفتوح بن ناهض المصري، وبالقاهرة عن محمد ابن لب بن خيرة ومحيي الدين محمد بن محمد سراقة وعزالدين بن عبدالسلام والحافظ المنذري، وبدمشق عن الحسن بن إبراهيم الدربلي، وعبد الحميد الخسروشاهي شمس الدين أخذ عنه بالمشرق المعقولات. وأخذ عن الأعلم، والبَطَلْيُوسي أبي إسحاق. وطوف البلاد.»

وأخذ عنه ابن جابر الوادي آشي، وأبو حيان، وابن رشيد (لعله أحمد بن محمد ابن رشيد الفهري المتوفَّى في سنة ٧٧٩ه، ترجمه في نيل الابتهاج بذيل الديباج باختصار. وضبط في نسخة من كفاية المحتاج بضمة على الراء وفتحة على الشين في أثناء ترجمة أحمد بن البناء). وممن أخذ عن اللبلي محمد بن عبدالله القيسي المعروف بابن العطار (٥).

⁽١) السيوطي: بغية الوعاة، ج١، ص٤٠٣.

⁽٢) بغية الوعاة. - المصنف. بغية الوعاة: ج١، ص٤٠٣.

⁽٣) ابن جابر. - المصنف. برنامج ابن جابر الوادي آشي، ص٥٨.

⁽٤) كذا في فهرسة ابن جابر، وفي بغية الوعاة الدباح. – المصنف. جاء في النشرتين المحققتين لكتاب ابن جابر وبغية السيوطي الدباج بدل الأباح، والدباج هو أبو الحسن علي بن جابر الدَّبَاج الإشبيلي، النحوي. أخذ عن ابن خروف وغيره النحو والقراءات. توفي سنة ٦٤٦. انظر برنامج ابن جابر الوادي آشي، ص٥٧-٥٨؛ السيوطي: بغية الوعاة، ج١، ص٤٠٢ وج٢، ص١٥٣.

⁽٥) بغية الوعاة في ترجمة ابن العطار. -المصنف. هذا ولم يزد السيوطي على قوله: «محمد بن عبدالله أبو عبدالله بن العطار من أصحاب ابن أبي رفيقة واللبلي.» بغية الوعاة، ج١، ص١٥١.

ولم أقف على تعيين وقت قدومه إلى تونس، ويظهر أنه هاجر إلى تونس عند أخذ الأسبان بلدَه. وكان سقوك لبلة بيدهم سنة ٣٣٤ه، وسقطت إشبيلية في منتصف القرن السابع، وهاجر أهلُ إشبيلية إلى تونس لما كان بين إشبيلية وتونس من اتصال بسبب ولاية أبي حفص الهنتاتي جد الحفصيين واليًا على إشبيلية وغرب الأندلس من طرف عبدالمؤمن بن علي، ثم ولي عبدالواحد بن أبي حفص عليها، ثم ابنه زكريا. وقد كان زمن وجوده بتونس مدة السلطان المشتهر الثاني عمر بن الواثق الحفصي.

مؤلفاته

قال ابن جابر: «ومن تآليفه: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، واختصره في مجلد، وبغية الآمال في النطق بجميع مستقبلات الأفعال، والكرم والصفح والغفران والعفو، واختصره غيره في أقل من مجلد، ووشي الحلل في شرح أبيات الجمل، [وتقييد في النحو،] وفهرسته [ومشيخته]»(۱). وذكر البغدادي في «خزانة الأدب» في المقدمة أنه اطلع على شرح أدب الكاتب للبلي، وشرح إصلاح المنطق، وشرح أبيات أدب الكاتب له (۲).

صفة كتاب تحفة المجد الصريح

قال في كشف الظنون عند ذكر كتاب الفصيح وشرحه تحفة المجد الصريح: «قال ابن الحنائي هو كتاب لم تكتحل عين الزمان بمثله في تحقيقه وغزارة فوائده، ومنه يُعلم فضل الرجل الذي ألفه وبراعتُه.»(٣)

⁽١) برنامج ابن جابر الوادي آشي، ص٥٨.

⁽٢) البغدادي: خزانة الأدب، ج١، ص١٩ و٢٥. وانظر للمزيد من التفاصيل عن حياة اللبلي وآثاره ومصادر ترجمته ما كتبه عنه جعفر ماجد في تحقيقه لكتاب «بغة الآمال». اللبلي، أبو جعفر: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص٥-٣٣.

⁽٣) حاجى خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص١٢٧٣.

كتاب الفصيح وما عليه من الشروح

كتاب الفصيح مؤلفه أبو العباس أحمد المشهور بثعلب، الكوفي، المتوفّى سنة ٢٩١. وقد نسب كتاب الفصيح إلى يعقوب بن إسحاق السكيت المتوفّى سنة ٢٤٤ صاحب إصلاح المنطق، فقيل إن ثعلبًا استعار من ابن السكيت كتاب إصلاح المنطق ونظر فيه، فلما ظهر كتابه الفصيح قال ابن السكيت: «جدع كتابي جدع الله أنفه.» (١) وهذا لا يفيد أكثر من دعوى ابن السكيت أن ثعلبًا نقل مسائل إصلاح المنطق في كتابه. وبقطع النظر عن صحة ظن ابن السكيت، فإن منهج كتاب الفصيح غير منهج إصلاح المنطق، وليس يبعد أن يكون ما توافقا فيه هو من آثار الاتفاق في الانتقاء من كتب العلماء الذين سبقوهما. وقد قيل إن كتاب الفصيح أصله لابن الأعرابي، ذكره في كشف الظنون عن ابن باقياء (أحد شارحي الفصيح، يظهر أنه بباء موحدة في أول الاسم).

قال ثعلب في أول كتابه: «هذا كتاب اختيار فصيح الكلام، مما يجري في كلام الناس وكتبهم، فمنه ما فيه لغة واحدة والناس على خلافها، ومنه ما فيه لغتان وأكثر فاخترت أفصحهن، ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا [فلم تكن إحداهما أكثر من الأخرى فأخبرنا بها].»(٢) وبوَّب الأفعال بحسب حركة العين في الماضي، وذكر فروقها المشهورة وما يختلف مصدره باختلاف معنى الفعل، وأبوابه ثمانية وعشرون باباً.

وقد شُرح شروحًا كثيرة، عدَّ منها صاحب كشف الظنون تسعةَ عشر شرحًا، فقال: «فشرحه أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (المتوفَّ سنة ٢٨٥ خمس وثمانين ومائتين)، وابن درستويه عبدالله بن جعفر المتوفَّ سنة ٣٤٧ سبع وأربعين

⁽۱) قال حاجي خليفة: «الفصيح - في اللغة - اختلف في مؤلّفه فقيل للحسن بن داود الرقي، وقيل لابن السكيت، والأصح أنه لأبي العباس أحمد بن يحيى الملقب بثعلب الكوفي. " كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج٢، ص١٢٧٢.

⁽٢) كتاب الفصيح، ص٢٦٠.

وثلاثهائة)، ويوسف الزجاجي المتوفّى سنة ٤١٠ وعثمان بن جني المتوفّى سنة ٢٩٢)، ومحمد بن علي الهروي المتوفّى سنة ٢١١ (وسمى شرحه التلويح)، وأحمد بن ابن يوسف اللبلي المتوفّى سنة ٢٩١ شرحه شرحين، وعبدالكريم السكري، وحسين ابن أحمد الإستربادي، وأبو البقاء العكبري المتوفّى سنة ٢١٦، وعبدالله ابن السيد البطليوسي المتوفّى سنة ٢١٥، ومحمد بن علي الأصفهاني كان حيًّا سنة ٢١٥، وعمر السبتي) ابن محمد القضاعي المتوفّى في حدود سنة ٣٧٥، ومحمد بن هشام اللخمي (السبتي) كان حيًّا سنة ٢٥٥، وأحمد المعروف بابن المأمون المتوفّى سنة ٢٥٥، وعبدالقادر بن مكتوم المتوفّى سنة ٢٥٥، وعبدالقادر بن محمد المتوفّى سنة ٢٥٥، وعبدالله أو عبدالباقي بن ناقيا (كذا بنون في أوله، ولعل صوابه بباء موحدة) ويقال داود الشاعر (كذا) المتوفّى سنة ٢٥٥، ومحمد بن إدريس القضاعي المتوفّى سنة ٢٥٥، وعبداله المتوفّى سنة ٢٥٥، ومحمد بن إدريس

وزاد اللبلي في ديباجته خمسةَ شروح، وهي شروح ابن خالويه، والمطرز، ومكي، والتندفيري (بالتاء أو بالنون)، وابن طلحة الإشبيلي. وزاد البغدادي في خزانة الأدب شرح المرزوقي، فصارت خمسة وعشرين.

والذي رأيتُه من هذه الشروح هو التلويح للهروي، وتوجد منه نسخة مخطوطة بمكتبتنا العاشورية بخط نسخي عتيق يظهر أنه من القرن السابع، وفيها تحريفات كثيرة، ولا يوجد هذا الشرحُ في مخطوطات مكتبة جامع الزيتونة ولا المكتبة العبدلية ولا المكتبة العمومية بسوق العطارين، وهو موجودٌ في بعض المكتبات بالآستانة وبإسبانية. وقد طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ه عن نسخة منسوبة إلى الشيخ أحمد عمر المحمصاني الأزهري، ذكر أنه ضبطها وقرأها على شيخه الأستاذ محمد محمود التركزي الشنقيطي. وقد جاءت صحيحة الضبط، إلا أن فيها زيادات على النسخة المخطوطة يظهر أنها كانت تعليقات من إملاء

⁽١) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص٢٧٧ - ١٢٧٣. (وقد أورد المصنف كلامه بتصرف).

العلامة الشنقيطي أدخلها الطبع في صلب الكتاب بدون تنبيه إلا في مواضع ثلاثة في صفحة ٥ وفي صفحة ٦ في صفحة ٥ في صفحة ١ في المخطوطة هكذا: «لأبي زبيد السطر ١٣: «لعبيدالله بن قيس الرقيات»، والذي في المخطوطة هكذا: «لأبي زبيد الطائي في لحم شبلين وهما في مغارة.»

أما «تحفة المجد الصريح» الذي نحن بصدد التعريف به، فقد قال مؤلفه: «إني الفته بإشارة الوزير أبي بكر ابن الوزير أبي الحسن؟ حين استحسن ما شاهده من تفسيري غريبه وشرح معانيه واستصوب تنبيهي عند الإقراء على سهو مَنْ نسب السهوَ لمؤلفه»، قال: «فشرحت الكتاب شرح استيفاء واستيعاب، وتكلمت على شواهد أبياته، واستدركت ما يجب استدراكه» إلخ (۱). وذكر أسهاء الكتب التي أخذ

⁽١) ساق المصنف كلام اللبلبي بتصرف، ونصه بعد تجاوز عبارات الإطراء التي وضعنا مكانها نقطًا متوالية: «وبعد فإن الوزير الأجل، والقائد الأعلى الأمجد... أبو بكر (كذا، والصواب: أبا بكر) ابن الوزير -الجليل الماجد...- أبي الحسن، وصل الله سعوده، وحفظ على المعالي والمآثر وجوده، أشار على إشارة النصيح بشرح كتاب الفصيح، حين استحسن ما شاهده من تفسيري لغريبه، وشرحي لمعانيه، واستصوب تنبيهي عند الإقراء على سهو من نسب السهو لمؤلفه فيه، فأجبته إلى ما سأل، وبادرت إلى أمره الممتثل، وشرعت في عمله شروع من انشرح صدرًا لما ندب إليه، وأكببت على تتبع ألفاظه وتبيين معانيه إكبابَ من بذل من الاجتهاد أقصى ما لديه، فشرحت الكتاب شرحَ استيفاء واستيعاب، وتكلمت على شواهد أبياته بها عن في معانيها من إغراب، وفي ألفاظها من إعراب، واستدركت ما يجب استدراكه، مذيلاً لكلامه وقاصدًا لإكمال ما تحصل الفائدة به وإتمامه...» اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح (السفر الأول)، تحقيق عبدالملك بن عيضه بن رداد الثبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٧/١٤١٨)، ص٣. هذا وقد ذكر محقق الكتاب (ص: ب-ج-د) أنه حققه اعتمادًا على نسختين: إحداهما من مقتنيات دار الكتب المصرية وأنها بخط مغربي مشكول، والأخرى من محفوظات الزاوية الحمزاوية بالمغرب وهي تزيد على نسخة دار الكتب ببابين. ثم قرر أن الموجود من الكتاب يمثل «السفر الأول كاملاً، بل ربها يزيد على ذلك»، مستدلاً على ذلك بها أفاد به العلامة عبدالعزيز الميمني عليه رحمة الله في مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق من أنه «رأى نسخة كاملة من هذا الشرح في حجته سنة ١٣٧٦ ه تقع في مجلدتين ضخمتين بخط مغربي.»

منها، فعد واحدًا وتسعين كتابًا عدا شروح الفصيح (١).

أما ما ذكره من الباعث له على تأليفه هذا الشرح، فقد قال إنه أشار عليه بذلك إشارة النصيح الوزير أبو بكر ابن الوزير أبي الحسن لما شاهده من تفسيره لغريبه وتنبيهه عند الإقراء على سهو مَنْ نسب السهو لمؤلفه، فأجابه وبادر إلى امتثال أمره. ويظهر أن الوزير أبا بكر هذا كان يحضر مجالس درسه، فلعله من طلبته أو من الذين يأوون إلى مجالس محاضرته وإملائه. ويظهر أنه وأباه من وزراء إشبيلية.

وقال إن الوزير أبا بكر رأى أن يكون هذا الكتاب مرفوعًا إلى ذي الوزارتين أبي القاسم ابن ذي الوزارتين أبي علي. ويظهر أنه كان من قرابة الوزير أبي بكر لقول المؤلف: «حرس الله وجودهم... وأبقاهم للعلم يرفعون مناره... فعملت بالرأي الأرشد في رفعه إلى محلهم العالي... فصار باسمهم المرفع مجموعًا، ولخزانتهم [الجليلة] مرفوعًا.»(٢)

وأشار إلى وجه تسميته فقال: «وعندما كمل المقصد، وآن أن يتاحف به السيد الأسعد، انتقيت له اسمًا يوافق المسمّى، وينطق بانتخابه للمحل الأسمى، فسميته: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح.» (٣) فهو قد كنى بالمجد الصريح عن صاحب المجد، وهو الوزير أبو القاسم ابن الوزير أبي على. وهؤلاء الوزراء الأربعة من بيت واحد فيما يظهر، وهم وزراء لأمراء إشبيلية في عهد الدولة الموحدية.

هل توجد نسخم أخرى من كتاب تحفم المجد الصريح؟

في حدود سنة ١٣١٥هـ بيعت نسخةٌ من شرح اللبلي على فصيح ثعلب بتونس، ولم أشعر ببيعها ولا عرفتُ من اشتراها. ولم يخطر ببالي منذ ذلك أن أبحث

⁽١) المصدر نفسه، ص٤-٩.

⁽٢) المصدر نفسه، ص ٩-١٠.

⁽٣) المصدر نفسه، ص٠١.

عن مصيرها، اكتفاءً بأن شرح الهروي يغني عن هذا الشرح، ولم أكن قد اطلعتُ على العبارات التي جاءت في كشف الظنون عن ابن الحنائي.

والآن إذ لفت بحث العلامة الميمني عين ذهني إلى هذا الكتاب، حاولت التنقيب عن مظان وجود تلك النسخة، وبحثت عنها في المكتبات العامة والخاصة فلم أعثر على وجودها في مظانها وغلب علي أنها غير موجودة الآن بالمكتبات التونسية. فتعين أنها لما بيعت نقلت إلى بلد آخر، وقد أخبرني صديقي الأستاذ الجليل السيد حسن حسني عبدالوهاب أنه اطلع على نسخة من شرح اللبلي على الفصيح بخط أندلسي عند أحمد خيري المصري، وسألت الأستاذ حسن حسني عبدالوهاب هل يتذكر تلك النسخة: تحفة المجد الصريح أو اختصاره، فلم يتحقق في ذلك.

وليس ببعيد أن تكون هذه النسخة هي التي كانت في تونس وصارت إلى مصر مباشرة أو تناقلتها الأيدي بواسطة بعض تجار الكتب الذين كانت لهم صلة مع القاهرة وغيرها من البلاد. وللسيد أحمد خيري مكتبة ثرية كائنة بروضة خيري، وقد كتب عنها السيد عبدالسلام محمد النجار مقالاً في الجزء الأول والثاني من المجلد السادس من مجلة معهد المخطوطات العربية الصادر في جمادى الأولى سنة المجلد السادس من عجلة معهد المخطوطات العربية الصادر في محمات من عظوطات مكتبة روضة خيري يخص كل مقال بوصف عشرة كتب.

فلو يعتزم الأستاذ الميمني على الاطلاع على نسخة مكتبة السيد خيري، فلعلها تكون نسخة من تحفة المجد الصريح، ويُرجى أن تكون تاكة فيقع نشر هذا الكتاب الذي كانت له سمعة بين أهل العربية، وقد استتر عنا بالغرب فلعله يطلع بالمشرق.

تكملة وتقفية للتعريف بكتاب «تحفة المجد الصريح» وصاحبه وأصله^(١)

فاتني أن أذكر في المقال المنشور في الجزء ٣ من المجلد ٣٧ من مجلة المجمع العلمي العربي عن كتاب «تحفة المجد الصريح»، ما يتعلق بشرح الفصيح المختصر للبلي الذي ذكره مترجموه في عد تآليفه إذ اتفقوا على أن له شرحين على الفصيح هما «تحفة المجد الصريح» وشرح آخر، فاقتصر في «بغية الوعاة» وفي «كشف الظنون» على هذا المقدار. وزاد ابن جابر إيضاحًا بعد أن ذكر «تحفة المجد الصريح»، فقال: «واختصره في مجلد» ولم يتعرضوا لتسمية هذا الشرح المختصر.

وقد وقع في تفسير القرآن للشيخ محمد بن عرفة التونسي الذي قيده تلميذه الشيخ الأبي (٣) التونسي من دروسه، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ ﴿ إِنَّ اللَّهَ ٱصْطَفَحَ

⁽١) مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد ٣٧، الجزء ٤، ١٩٦٢/ ١٩٦٢ (ص١٩٥- ١٩٥).

⁽٢) الوادي آشي التونسي، شمس الدين محمد بن جابر: برنامج بن جابر الوادي آشي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى،

⁽٣) هناك نشرتان لتفسير ابن عرفة، واحدة بعناية حسن المناعي وصدرت سنة ١٩٨٦م في جزءين عن مركز البحوث بالكلية الزيتونية بتونس، والأخرى بعناية جلال الأسيوطي صدرت سنة ٢٠٠٨ في أربعة مجلدات عن دار الكتب العلمية في بيروت. وقد وهم الأسيوطي بل أساء القراءة إذ ادعى أنه اعتمد في إعداد نشرته على «أصل مخطوط وهو بخط ابن عرفة نفسه»، مضيفًا أنه استعان «بثلاث نسخ أخرى لتلاميذ ابن عرفة، ولكن الواضح منها أنها منقولة من هذا التفسير أو هذه النسخة التي اعتمدنا عليها وقد اختصرها تلاميذه إلى حد كبير.» (ج١، ص٤). ولو أن هذا «المحقق» تجنب التسرع في الحكم وأصاخ بعقله لما يقرأ لما وقع في سوء الفهم هذا، إذ تواجهنا منذ بدء الكتاب مثل هذه العبارات: «فقيل لابن عرفة: كيف يُشترط الحفظ في هذا وهو ناقل للتفسير فقط»، و«قيل لابن عرفة: بل نقول إنه فرض عين»، و«قلتُ: وأجاب ابن عرفة بأن ذلك...»، وهو كالمناهدة النسخة عنه الإشكال...» (ص٢٨) ولا يُعقل إذا كانت هذه النسخة

ءَادَمُ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَهِيمَ وَءَالَ عِمْرَنَ عَلَى ٱلْعَكَمِينَ ﴿ مَنْ سُورةِ آل عمران (٣٣)، وتكلم على أن التفضيل إنها يكون بين المتجانسين، ثم قال -أي ابن عرفة -: «وقد حكى شيخُنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن الحبّاب: إن الأعدل أبا جعفر أحمد بن يوسف اللبلي الفهري سأله: ما الأحسن شرحه المجمل أو المقرب لابن عصفور؟» قال: «فها تخلصتُ منه إلا أني قلت له: ذلك (أي المقرب) تأليف مستقل، وهذا (أي المجمل) شرح، فهذا تأليف، وهذا تأليف، أي فهذا جنسٌ من التأليف وذلك جنسٌ مغايرٌ له، فلا تتيسر الموازنةُ بينهما (۱). قلت: ولعمري لو قال إن أحدهما في فن والآخر في فن آخر لكان أجمل تخلصًا وأوجة عذرًا؛ لأن العلوم تتايز بتايز الموضوعات.

وإنها جزمتُ بأن مراده بالمجمل هو شرحه الآخر على الفصيح لقول ابن الحباب: «هذا شرح»، ولا يُعرف من تأليف اللبلي ما هو شرحٌ على كتاب غير شرحيه على الفصيح.

على أنه ليس يبعد أن يكون قولُ ابن جابر: «واختصره في مجلد» تحريفًا عن «واختصره في المجمل»، فتأمل. وعسى أن تكون النسخة التي في مكتبة روضة خيري بمصر نسخة من كتاب المجمل في شرح الفصيح، فيجتمع شتاته ويُسر به أهلُ الأدب ورواته.

بخط ابن عرفة نفسه أن يستخدم مثل هذه العبارات في الحديث عن نفسه. وإنها الواضح الذي ينادي على الملأ هو أن الذي دوَّن تفسير ابن عرفة هو غير المفسِّر، وهم بعض خواص تلاميذه، وهم التونسي محمد بن خلفة بن عمر (وهو أكبر أصحاب ابن عرفة وأخصهم به، توفي سنة وهم التونسي محمد بن أحمد البسيلي (المتوفى سنة ٨٣٠هـ)، والمغربي أبو القاسم السلاوي.

⁽۱) ليست الآية المذكورة من جملة الآيات التي شملها تفسير ابن عرفة حسب النشرة التي أصدرتها دار الكتب العلمية ببيروت سنة ۲۰۰۸، والتي تمكنت من الاطلاع عليها، وهي من «تحقيق» جلال الأسيوطي. ولم أطلع على نشرة حسن المناعي الصادرة بتونس للتأكد مما إذا كانت تشتمل على هذه الآية.

وأما كتاب «بغية الآمال» لأبي جعفر اللبلي الوارد ذكره في عداد تآليفه، فهو كتاب مختصر سياه مؤلفه «بغية الآمال في معرفة الأسياء والأفعال» أوله: «الحمد لله الذي ابتدع بقدرته كل شيء، وأتقن بحكمته وعلمه كل جماد وحي.» (١) [و] قال: «إن جماعة من أعيان الأدباء [وطائفة من سادات الفضلاء] وردت علي مكاتباتهم [وتكاثرت لدي رغباتهم] في أن أصنف لهم مجموعًا في معرفة النطق بجميع مستقبلات الأفعال.» (٢) وقسمه إلى قسمين: القسم الأول في الثلاثي وفيه خسة أبواب، والقسم الثاني في المزيدات وفيه مقدمة وثلاثة فصول. وختم الكتاب بفصلين في أحكام مشتركة بين الأفعال السابقة: الأول في معرفة النطق بالفعل المبني للمفعول، والثاني في كيفية النطق بحروف المضارعة، قال في آخره: «وبينت ذلك كله بيانًا وشرحته [بحمد الله] شرحًا وافيًا لم أُسبق إليه، وبترتيب لم أُزاحَمْ عليه.» (٢)

وقال في ديباجته: "ولما فرغت من تصنيف [الكتاب وتصحيحه، وتهذيبه وتحريره وتنقيحه]، طرزته باسم مَن جعله الله وارث علوم الكتاب والسنة، [وإمام الإئمة]... مفتي البلاد المصرية والعراقية والشام شيخنا عزالدين بن عبدالسلام "(هو الإمام الجليل عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي الدمشقي الشافعي الملقب عزالدين المتوفى بمصر سنة ٦٦٠ه). ويظهر أن اللبلي ألفه أيام إقامته بمصر، وقد نقل فيه عن كتابه "تحفة المجد الصريح" الذي ألفه ببلاده.

وتوجد نسخةٌ تامة من «بغية الآمال» بالمكتبة الصادقية بتونس، بخط نسخي عتيق، يظهر أنه مما كتب في أواسط القرن الثامن الهجري بالبلاد المصرية، إلا الورقة الأولى منها فبخط غير عتيق وهي غير مؤرخة.

⁽١) اللبل: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، ص ٢٥.

⁽٢) المصدر نفسه، ص٥٦. وما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

⁽٣) المصدر نفسه، ص١٠٤. وما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

⁽٤) المصدر نفسه، ص٢٦-٢٧. وقد استغرق كلام اللبلي على شيخه العز ابن عبدالسلام أكثر من سبعة أسطر. ما بين حاصرتين من كلام اللبلي، ولم يورده المصنف.

هذا، وإتمامًا للفائدة المتعلقة بكتاب الفصيح أقول: إن شرح أحمد بن محمد بن هشام اللخمي على الفصيح الذي عددناه في شروح الفصيح توجد نسخة منه بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس (١)، بخط تونسي مضبوط صحيح الشكل في ست وأربعين ورقة من قطع الربع، نسخت سنة ١٠٠٥ه بتونس.

وأيضًا قد نظم الفصيحَ وأشار إلى ما رأى في تفسيره منه النحويُّ الشاعر مالك بن عبدالرحمن المعروف بابن المرحَّل المالقي الأندلسي المتوفَّ سنة ١٩٩ه. قال في البغية: «وله نظم في الفصيح.» قلت: ولم يُعرفه صاحب كشف الظنون، وهو أُرجوزة في ألف وزهاء ثلاثهائة بيت، أولها:

حَمْدُ الإِلَدِ وَاجِبٌ لِذَاتِدِ (هنا أثر قطع ذهب بالمصراع الثاني) (٢) قال فيه:

أَنْ أَنْظِهِمَ الفَصِيحَ فِي سُلُوكِ مِنْ رَجَنِ مُهَا لَآبٍ مَسْبُوكِ وَبَعْضَ مَا لاَ بُدَّ مِنْ تَفْسِيرِهِ وَشَرْحَهِ وَالقَوْلَ فِي تَقْدِيرِهِ (٣) وَبَعْضَ مَا لاَ بُدَّ مِنْ تَفْسِيرِهِ وَشَرْحَهِ وَالقَوْلَ فِي تَقْدِيرِهِ (٣) وسماها «الموطأة» إذ قال في آخرها يتحدث عن نفسه:

هَــنَّابَ فِيهَا قَوْلَــهُ وَوَطَّاهُ لأَجْــل ذَا لَقَّبَهَا الْمُوطَّاهُ (٤)

⁽۱) قلت: وقد حقق الدكتور مهدي عبيد جاسم شرحَ ابن هشام لكتاب الفصيح وصدرت طبعته الأولى عن دائرة الآثار والتراث التابعة لوزارة الثقافة والإعلام بالعراق سنة ١٩٨٨/١٤٠٩ في ٢٦٦ صفحة.

⁽٢) وهو قوله: "وَشُكْرُهُ عَلَى عُلاَ هِبَاتِهِ." انظر متن هذا النظم في: ابن المرحل المالقي الأندلسي، مالك ابن عبد الرحمن: متن موطأة الفصيح، تحقيق عبد الله بن محمد سفيان الحكمي (سلسلة المتون العلمية المختارة، دون ذكر لاسم الناشر، ولا لمكان ولا تاريخ، ومحققه عضو هيئة التدريس بكلية أصول الدين بالرياض)، ص١ - ١٨٨٠.

⁽٣) المصدر نفسه، ص١-٢.

⁽٤) المصدر نفسه، ص، ص١٨٧.

وباعتبار ما زاده من التفسير والشرح يصح أن يُعد في شروح الفصيح، زيادة على عده في منظومات الفصيح التي ذكر صاحب كشف الظنون شيئًا منها. [و]توجد نسخة من هذه الأرجوزة بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة في خطين تونسيين.

تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة جمهرة الأنساب لابن حزم (١)

كتاب «جمهرة الأنساب» لأبي محمد على بن أحمد بن حزم القرطبي الأندلسي المتوفّق سنة ٤٥٦ كتابٌ جليل، عزيز النظير، نادر الوجود، لا تتجاوز النسخُ الموجودة منه عدَّ الأصابع، منها نسخة بجامع الزيتونة الأعظم بتونس، وكنت قديمًا معنيًّا بمطالعتها على كثرة التحريف فيها. وقد اهتم بنشره وطبعه بمطبعة المعارف بالقاهرة المستشرق الضليع الأستاذ ليفي بروڤنسال بعنايته وتحقيقه، وضبطه وتعليقه.

ووقعت إليَّ نسخةٌ من هذا المطبوع، فابتهجتُ بذلك وقدرتُ قدر ما صرف من الجهد في الضبط والتعليق، وإنه بثنائه على ذلك لخليق. بيد أني وجدتُ فيها نشره كلهاتٍ منيت بالتحريف أو بخطأ في الضبط، أو وجوهًا مرجوحة أو مشكِلة في الأسهاء، أو نقصًا نشأ عن إهمال أو غفلة (٢)، وذلك لكثرة التحريف في نُسخ

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٨، الجزء ٢، ١٩٥٢/١٣٧١ (ص٦٦-٧٠)؛ المجلد ٨، الجزء ٣، ١٩٥٢/١٣٧١ (ص١٦٥-١٦٩).

⁽۲) وقد أعاد تحقيق الجمهرة العلامة الأستاذ عبد السلام هارون عليه رحمة الله اعتهادًا على ثلاثة خطوطات وعلى النشرة التي طبعها بروڤنسال، والتي قال معلقًا عليها بعد أن ذكر المخطوطات السبعة المتوفرة للكتاب: «وقد اعتمد بروڤنسال في إخراجه نسخته على المخطوطات رقم (٤، ٥، ٢)، كما صرح بذلك في مقدمته. ولكنا مع ذلك لا نجد أثرًا لاعتهاده على تلك النسخ، فليس في حواشي نشرته ما يشير إلى المقارنة أو إلى عرض اختلاف النسخ والقراءات، الأمر الذي يدل على أنه لفق بين تلك النسخ تلفيقًا صامتًا لا يتساوق مع مقتضيات النشر العلمي الحديث.» ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢)، ص١٧ (مقدمة المحقق). أقول: ولعل هذا هو السبب فيا جاء في نشرته من الأخطاء التي صوبها المصنف في هذا المقال.

الجمهرة، بحيث لا غنى للمحقِّق عن المصير في عمله إلى الأصول اللغوية والتاريخية وكتب الحديث والسيرة والمعاجم في أسهاء الرجال والقبائل والبلدان.

من أجل ذلك رأيتُ أن أُصلح ما أمكن لي إصلاحُه وأحققه أو أزيد شيئًا وقع إغفالُه، مع التنبيه على مرجع التصحيح إن لم يكن وجه التصحيح واضحًا، مقتصرًا على الأسهاء العربية دون البربرية والعبرية والفارسية؛ إذ كان للعرب في النطق بالأسهاء العجمية سَعةٌ معروفة في قولهم: «أعجمي فالعب به ما شئت» (١٠). وقد أنبه على إصلاحٍ في العربية، إذا كان خللُه مما يختل به المعنى، أو كان قد اشتهر الخطأ فيه على ألسنة بعض الكتاب.

ثم رأيتُ أن أنشر ذلك ليُلحق بتلك النسخة، مشيرًا إلى الصفحة والسطر من النسخة، مع ذكر الخطأ أو المرجوح الواقع فيها، وما هو الصواب أو الراجح فيه، أو ما تعين أن أزيده. وربها أشرتُ إلى ما خالفتْ فيه النسخةُ التونسية من الجمهرة التي هي من جلة الأصول التي اعتمدها الناشر، وفيها تصحيحاتٌ بخط أحد الفاسيين. ولا أدعي أني أحطتُ بها في هذه الطبعة من الأخطاء، فمَنْ عثر على شيء فليقف على ما قدمته من الخطأ.

ص ٤ س ٨: كتب «الرجال» بالراء، والصواب الدجال بالدال وتشديد الجيم كما في حديث البخاري (ص ٦٦ جزء ٨ فتح الباري).

⁽۱) قال الرضي: "وأما إن كانت العلمية في غير الكلم العربية، فربها تصرف العرب فيها بالنقص وتغيير الحركة وقلب الحرف، إن استثقلوها، كها في جبرائيل وميكائيل وأرسطاطاليس، فقالوا: جبريل وجبرال وجبرين، وميكال، وأرسطو، وأرسطاطاليس ونحو ذلك، وذلك لورودها على غير أوزان كَلِمهم الخفيفة وتركيب حروفها المناسبة مع عدم مبالاتهم بها ليس من أوضاعهم، ولذلك قالوا: أعجمي فالعب به ما شئت. الأستراباذي: شرح كافية ابن الحاجب، ج١، ص١١٧٠.

ص ٦ س ١٤: ضبط تعتق بفتح التاء، والصواب ضم التاء الأولى وكسر التاء الثانية.

ص ٦ س ٢٠: كتب وأما عادُ (بلا تنوين)، والصواب عادٌ بالتنوين.

ص ٧ س ٢١: كتب قصوراً بقاف وصاد مهملة وألف في آخره وفي النسخة التونسية قطورا بطاء وكلاهما خطأ، والصواب أنه حضور بحاء مهملة مفتوحة في أوله وضاد ساقطة معجمة، وبدون ألف في آخره، كما في تاج العروس، قال: وشذ من رواه بالألف الممدودة. قلت: ووقع لابن خلدون بألف مقصورة في آخره (ص ٣٣ ج ٢ بولاق سنة ١٢٨٤).

ص 9 س 9: كتب حضين بضاد ساقطة معجمة، وصوابه - كما في النسخة التونسية - حصين بالصاد المهملة.

ص ٩ س ١٧: ضبط الهون بفتح الهاء، والصواب الهون بضم الهاء، كما في القاموس.

ص ١٠ س ٣: وملكان ضبط فتح الميم والصواب كسرها، كما في القاموس.

ص ١١ س ١٠: «من ولد لوي وعوف» قد سقطت هنا كلمات، فالصواب هكذا: «من ولد لؤي بن غالب، وسامة بن لؤي، وقد قيل وخزيمة بن لؤي، وسعدان لؤي وعوف»، هكذا في النسخة التونسية مع تصحيح مَنْ صححها.

ص ١٢ س ٤-٦: كتب (أسامة) مرتين، والصواب سامة بدون همز كما في النسخة التونسية.

ص ۱۲ س ٥: كتب أأخرم بهمزتين وخاء معجمة، والصواب أحزم بهمزة واحدة وحاء مهملة وزاي كما في القاموس.

ص ١٣ س ١: «والمقوم» ضبط بفتح الواو ويجوز في الواو الكسر.

ص ٦٥ س ٥-٦-٨-٩-١٢: ضبط أبو لهب بسكون الهاء والسكون مرجوح، والأولى فتح الهاء كها جاء في القرآن، ولذلك صدر به القاموس.

ص٧١ س ١٠: كتب «وأبو عمر»، وصوابه «وأبو عمرو»، كما في القاموس وغيره.

ص ٧٦ س ٢١: كتب وقطر براء في آخره، والصواب قطن بنون كما في النسخة التونسية وهو المعروف في الأسهاء.

ص ۷۷ س ۱۳: (وابن آخر) جعل بين علامتين كأنه إشارة إلى أنه مما زاده الناشر وهو زيادة لا وجه لها، والصواب زيادة واو وحذف ابن آخر.

ص ١٠٥-١٠٦ س ٢٠١: كتب كميم مرتين، ولا يعرف هذا الاسم. والذي في النسخة التونسية كضيم بضاد، وعليه أثرُ إصلاح، فليتحقق.

ص ١١٧ س ٣: «أبو السنابيل»، والصواب أبو السنابل بدون تحتية كما في صحيح البخاري والإصابة.

ص ١٢١ س ٢٠: كتب «فولد عبد: هوف مولد عوف بن عبد بن الحارث، هكذا هو أيضاً في النسخة التونسية وهو غير منتظم، والصواب «فولد عبد: عوف، وعبد عوف، ولد عوف بن عبد بن الحارث إلخ» كما يؤخذ من النسخة التونسية فيما يلي.

ص ١٢٢ س ١: كتب «وولد عوف بن عبد»، والصواب «وولد عبد عوف ابن عبد إلخ» كما في النسخة التونسية.

ص ١٤٠ س ٢٠: ضبط «وعويج» بضم العين وفتح الواو، والصواب أنه بفتح العين وكسر الواو كما في الإصابة في ذكر خارجة بن حذافة بن عويج هذا.

ص١٤٢ س٧: كتب عائد بدال مهملة، والصواب أنه بذال معجمة كما في النسخة التونسية وهو لقب عبدالله بن الزبير.

ص١٤٦ س ٩: ضبط «المجير» بكسر الباء، والصواب فتحها، كما في القاموس.

ص ١٤٨ س ١٠: ضبط «بن مال» بتنوين اللام، والصواب بكسرة واحدة في اللام وترخيم مالك في غير النداء لضرورة الشعر.

ص ٤٨ س ٤ وص ٤٩ س ١٢: ضبط عويج بضم ففتح، وقد تقدم صوابه في تصحيح صفحة ١٤٠.

ص ١٥١ س ١: كتب «الدهرانيون» بدال في أوله، والصواب الوهرانيون بواو في أوله كما في النسخة التونسية.

ص ١٥٦ س ٤: قوله «فأبو حذافة»، كذا كتب في النسخة التونسية، وهو مشكل من جهة ربط الكلام ومن جهة الإعراب. فأما من جهة الربط فلا وجه للفاء في قوله: «فأبو»؛ لأن أبا حذافة يتعين أن يكون عطف بيان من «ولد» في قوله «إلا ولد أبي سلمة» إلخ. وأما من جهة الإعراب فحيث إنه استثناء من كلام مثبت يتعين نصب «ولد أبي سلمة» ونصب «وآخر من حدث» عطفًا على ولد أبي سلمة، ونصب أبا حذافة؛ لأنه بيان من لفظ «آخر».

ص ١٥٧ س ٦، وص ١٦١ س ٩-١٣ - ٢٣: «معين» بضم الميم وفتح العين والصواب أنه بوزن أمير كما في القاموس.

ص ١٦١ س ١١: «بشر بن أرطأة» ضبط بكسر الباء وكتب بشين معجمة، والصواب أنه بسين مهملة وبضم الباء كما هو معروف.

ص ١٦٤ س ١١: «وفي همدان أحرم بحاء منقوطة»، صوابه بحاء غير منقوطة كما في النسخة التونسية.

ص ١٦٦ س ٤: «ابن خطل» ضبط بكسر فسكون، والصواب أن خَطَل بفتحتين كما في القاموس وكتب السبرة والحديث.

ص ١٦٦ س ٩: «الحطلان» بكسر فسكون، والصواب الخطلان بفتحتين وهو تثنية خطل المذكور قبله على وجه التغليب.

ص ١٦٦ س ١٢: كتب «وضبة وضباب» وضبط بتشديد الباء، وصوابه العبارة «وضبة والظرب وضباب» كما في النسخة التونسية والظرب وزن كتف وضباب بوزن كتاب.

ص١٦٧ س ١٥، ١٧: ضبط: «الخلج» بفتحة فسكون، والصواب أنه ضمتين كما تقدم آنفاً.

ص ١٧٠ س ١: كتب «المعترف» مرتين بعين مهملة، والصواب أنه بالغين المعجمة كما في الاستيعاب وغيره ووقع في مطبوع الإصابة.

ص ١٧٠ س ٢: كتب «أهيب» بهمزة وضبط بفتح فسكون ففتح، والصواب «وهيب» بالواو كما في النسخة التونسية والاستيعاب. ووقع تحريفٌ في الإصابة المطبوعة، والصواب ضبطه بضم الواو وفتح الهاء وسكون الياء.

ص ۱۷۰ س ۱۲: كتب «مالك» بألف، والصواب أنه بدون ألف بسكون اللام، كما نبه عليه المؤلف في ذكر بني كنانة. انظر ص ۱۰.

ص ۱۷۰ س ۱۲: ضبط «ملكان» بفتح الميم، والصواب أنه بكسر الميم كما تقدم في صفحة ١٠.

ص ١٧٠ س ١٢: لم يضبط «حدال»، وهو بضم الحاء المهملة وتخفيف الدال بوزن غراب كما في القاموس.

ص ١٦٦ س ١٣: «الخلج» ضبط بفتح فسكون، وهو خطأ، والصواب بضمتين، كما في القاموس.

ص ١٦٦ س ١٣: كتب «ادَّعَوْا إلى الظَّرِب عبدالله بن الحارث بن فهر». والصواب «ادَّعَوْا إلى الحارث بن فهر»، كما في تاج العروس عن الصحاح والروض الأُنف (١)، وكما في صفحة ١٦٧ من الجمهرة.

ص ۱۷۱ س۲-۳: الملوح ضبط بكسر الواو، والصواب أنه بفتحة على الواو، كما في القاموس والتاج.

ص ١٧٥ س ١٠-١١: وثعلبة رسم بمثلثة فعين فموحدة، وكذلك رسم في النسخة التونسية، وهو خطأ. والصواب أنه نُعَيْلة، بنون فعين فتحتية فلام بوزن جهينة كما في القاموس. وكذلك رسم في نسختين مخطوطتين من الاستيعاب. ووقع خطأ في هذا الاسم في المطبوعة من الاستيعاب، وخطأ آخر فيه من الإصابة.

ص١٧٩ س٤-٥: مَلكان ضبط بفتح الميم، انظر ما تقدم في تصحيحه ص١٠.

ص ١٧٩ س ٢٠: «وحملة» وقع في النسخة التونسية «وحلمه» بتقديم اللام على الميم، وليحرر.

ص ١٨٠ س ٤-٧: «معرض» في موضعين ضبط بفتح على الميم، وسكون العين، وفتح الراء. والصواب «مُعْرِض» بضم الميم وسكون العين وكسر الراء المخففة كذا ضبطه البغدادي في خزانة الأدب في ترجمة الأقيشر (انظر صفحة ٢٨٠ جزء ٢ طبع بولاق).

⁽۱) قال الزبيدي: «الظّرب، اسم رجل، وهو الظرب بن الحارث بن فيهر القرشي، والدُ عامر أحد حكام العرب وحكمائهم.» تاج العروس، ج٣، ص٣٩٣. وذكر الجاحظ بعض بلغاء العرب وحكامهم البؤساء (أي الأشداء) فعد منهم أكثم بن صيفي وعامر بن الظرب العدواني وساق من كلامه قوله: «الرأي نائم، والهوى يقظان، فمن هنالك يغلب الهوى الرأي.» البيان والتبيين، ج١/١، ص١٨١ و ٢٤٥٠. وعلى الرغم من أن الأستاذ عبد السلام محمد هارون قد حاول تدارك الأخطاء التي وقع فيها بروفنسال، إلا أنه يبدو أنه – عليه رحمة الله – فاتته بعض الأخطاء فلم يصلحها، ومنها الجملة التي ذكرها المصنف هنا. ابن حزم الأندلسي: جمهرة أنساب العرب، ج١، ص١٧١-١٧٠.

ص ١٨٢ س ١٤-١٦: «بنو الزَنِيَّة» ثلاث مرات ضبطه بفتح الزاي وكسر النون وتخفيف النون وتخفيف التحتية كما في كتب السيرة (الزِّنْيَة).

ص ١٨٣ س ١٦: «فمن بني الزنية: مالك الحضرمي»، الصواب وضع النقطتين بعد كلمة مالك. ويكون مالك مجرورًا بيانًا من الزنية، والحضرمي مرفوعًا على الابتداء وخبره من بني الزنية.

ص ٨٢ س ١٧: «موالة» كتب بالألف بعد الواو، والصواب «موله» بفتحات ثلاث، كما ضبطه في الإصابة.

ص ١٧٣ س ٩: كتب «الأختم» بمثناة فوقية، ولا يعرف هذا في الأسهاء. والصواب أنه بمثلثة؛ فإن ذلك معروفٌ في الأسهاء، كما في القاموس. وقد رأيتُ ضبطَ هذا في بعض كتب التاريخ

ص ١٨٣ س ٩: «حَمَلَ» خطأ، والصواب حمال بتشديد الميم وألف بعدها كما ضبطه ابن الأثير في الكامل (انظر ص ٢٠٥ جزء ٢).

ص ١٨٤ س ٢: «ودؤاب» كتب بدال مهملة، والصواب بالذال المعجمة كما في معاهد التنصيص في مبحث محسن الاطراد.

ص ١٨٤ س ١٩: «ابن الزبير» ضبط بضم الزاي وفتح الموحدة، والصواب أنه بفتح الزاي وكسر الموحدة.

ص ١٨٤ س ٢: «الزبيري» ضبط بضم الزاي وفتح الموحدة، والصواب فتح فكسر كها تقدم.

ص ١٨٠ س ٧: «بن لجاء»، والصواب بن لجأ بهمزة بعد الجيم. ص ١٨٩ س ٧: «بن جدير» بجيم، في التاج بحاء مهملة. ص ۱۸۹ س ۷: «بن معاذ»، صوابه بن مصاد بميم مفتوحة فصاد مهملة آخره دال مهملة.

ص ١٩٠ س ١٩: «هدمة بن الأصم» كذا كتب، والصواب هذمة (بالمعجمة) ابن لاطم بلام وألف وطاء مهملة وتخفيف الميم كما في القاموس.

ص ۱۹۱ س ۳-۹-۱: هدمة (ثلاث مرات)، والصواب كما تقدم.

ص ١٩ س ٣: «المضرَب» ضبط بكسر الراء، والصواب فتحُها.

ص ١٩١ س ٨: قوله «لم يبلغني اسمه»، أقول اسمه سنان كما في الاستيعاب.

ص ١٩٣ س ١: «بجاد» كتب بدال بعد الألف، والصواب أنه بجالة بلام وهاء تأنيث بعد الألف كما في القاموس والتاج وكما هو على الصواب في السطر ١٧.

ص ١٩٧ س ٣: «الحبطات» ضبط بكسر الباء، والصواب بفتحها.

ص ٢٠٣ س ١٧: «قريظ» كتب ظاء معجمة، والصواب بطاء مهملة، كما في النسخة التونسية وهو المعروف في الأسماء.

ص ٢٠٤ س ٧-١١: «عواقة» ضبط بضمة على العين والمعروف أنه بفتحة على العين، وهو مقتضى سكوت القاموس عن حركة أوله؛ لأن اصطلاحه أن عدم التعرض لذكر الحركة سيقتضي أن الحركة فتحة، ولم ينبه صاحب التاج على حركته. ولكن من العجب أنه وقع في نسخ أربع مخطوطة من القاموس موضوعة ضمة على عينه، وكذلك في نسخة اللسان المطبوعة ببولاق.

ص ٢٠٦ س ٤-٥-٦: «الوقباء» كتب بالمد وضبط بسكون على القاف، والصواب أنه مقصور والقاف مفتوحة.

ص ٢١٥ س ١٠: «ابن جويرية» كتب بجيم فواو فتحتية فراء فتحتية فهاء تأنيث، والصواب أنه بحاء مهملة مفتوحة فواو مكسورة فتحتية مشددة، كما في الاصابة.

ص ٢١٥: «الأخوص بن عمر» كتب بحاء مهملة والصواب أنه بخاء معجمة ابن عَمْرو بفتح العين كما في القاموس وهو غير الأحوص الذي بالمهملة.

ص ٢١٦ س ١٦: «الحشاب» كتب بحاء مهملة غير مضبوط، والصواب أنه بخاء معجمة وبوزن كتاب كها في القاموس.

ص ٢٢٣ س ١٩: «أفصبّى» جعل شدة على الباء، والصواب عدم الشدة.

ص ٢٢٨ س ١١ - ١٧: «أقصى» كتب بالقاف، والصواب بالفاء كما تقدم.

ص ٢٣٣ س ١٦: «الطفاوة» وهو بضم الطاء، وتخفيف الواو.

ص ٢٣٤ س ٩-١٢: «عفان» (ثلاث مرات) كتب بنون في آخره، وضبط بفتح العين وتشديد الفاء. والصواب أنه بقاف في آخره، وأنه بكسر العين وتخفيف الفاء، كما في القاموس.

ص ٢٣٩ س ٤: «من بنين»، صوابه «من بني عبس»، كما في النسخة التونسية.

ص ٢٤١-٢٤٠ س ٩-١١-١٧: «غيط» كتب بطاء مهملة في مواضع أربعة، والصواب أنه بظاء معجمة.

ص ٢٤١ س ١٤: «هجناك» كذا كتب، وهو خطأ والصواب «هجانك» كما في النسخة التونسية والمعنى عليه.

ص ٢٤ س ١٥: «أيها الملك»، في النسخة التونسية: «أيها الأمير».

ص ٢٤٢ س ٦: ضبط «وجثامة» بضمة على الجيم، ولم أقف على هذا في الأعلام، وإنها هو في الأوصاف. والظاهر أنه بفتح الجيم وفي النسخة التونسية وضع علامة الشد على الثناء.

ص ٢٤٢ س ١٠-١٢: كتب «الرقاح» بقاف والصواب الرماح بميم كما في النسخة التونسية وهو المعروف.

ص ٢٤٢ س ١٠-١٤-١٠: كتب «غيط» بالطاء المهملة وتقدم تصحيحه آنفاً في تصحيح صفحة ٢٤٠.

ص ٢٤٢ س ٢١-١١: كتب «شَرْيان» بشين وراء، والصواب ثوبان بمثلثة وواو وموحدة، كما رسم في الأغاني المخطوطة والمطبوعة. ووقع في النسخة التونسية بريان بمثلثة وراء تحتية، كما في تعليق الأغاني طبع دار الكتب.

ص٢٤٢ س١١: «شراقة» كتب بشين معجمة، والصواب أنه بالسين المهملة.

ص ٢٤٢ س ١٦: كتب «مسرق» بقاف، والصواب بفاء، كما في التواريخ.

ص ٢٤٣ س ١٦: كتب «وسمخ» بسين مهملة، والصواب أنه بشين معجمة كها في النسخة التونسية وغيرها.

ص ٢٤٣ س ١٦: كتب «بنو خولة» بخاء ثم واو، والصواب «بنو منولة» بميم فنون فواو كما في القاموس والتاج.

ص ٢٤٤ س ١: كتب «أن نبأ»، والصواب أن يَنْأً، كما هو في دواوين الأدب والمعنى عليه.

ص ٢٤٥ س ٥-٧: «أم قربة» كتب بموحدة بعد الراء، والصواب بفاء والقاف مكسورة كما في القاموس والسيرة.

ص ٢٤٨ س ١: كتب «عن الخيل»، والصواب «عن الحمل» حسب المعنى.

ص ٢٤٨ س ١٠: كتب «فليأخذها»، والصواب «فليأخذه كما في النسخة التونسية.

ص ۲٤٨ س ١١: كتب «وأطلهم»، والصواب «وأطلقهم».

ص ٢٤٩ س ٨: كتب «وابنا»، والصواب تبنا بدون واو.

ص ٢٤٩ س ٩: «كتب «عمرو بن يقضة»، والصواب «عمرو بن رياح بن يقظة»، كما في الأغاني وغيره.

ص ٢٤٩ س ٩: كتب «بن عصية ومالك ذو التاج» وهذا نقص، والصواب «بن عصية وخفاف بن نَدْبة وهي أمه واسم أبيه عمير بن الحارث بن الشريد، وهو عمرو بن يقظة بن عُصية» كذا في مخرج مصحح في النسخة التونسية، يلاحظ تصحيح عمرو بن يقظة بأنه عمرو بن رياح بن يقظة، كها تقدم أيضاً.

ص ٢٦٢ س ٩: ضبط «هزم» بضم ففتح، والصواب أنه بضم فسكون كما في السير.

ص ٢٦٦ س ١١-١٣: ضبط مرجع (ثلاث مرات) بفتح الميم، والصواب أنه بكسر الميم كما في القاموس.

ص ٢٦٩ س ٢: كتب «أخاه منقاد»، والصواب «أخوه منقادا» والضمير عايد إلي ربيعة في السطرين ١-٢. وأما اسم منقاد فكذلك وقع تصحيحه في النسخة التونسية بخط مصححها، وكان مرسومًا منقد بدال مهملة. وكلا الاسمين غير معروف، ورأيتُ في ذكر أيام العرب أنه منقذ بذال معجمة، ومنقذ علم من الأعلام العربية، كما في القاموس.

ص ٢٧٤ س ١: «فلا ضيفن» صوابه «فلا خيفن» بخاء عوض الضاد كما في النسخة التونسية.

ص ٢٧٦ س ١-٣-٦-٨: كتب «بن جُلَيِّ» في أربعة مواضع. والتحقيق أنه «بن جلى» بضم الجيم واللام المشددة المفتوحة، كذا ضبطه ابن ماكولا.

ص ۲۷۷ س ٤-٦-٧: ضبط «هِزان» بكسرة على الهاء، وكذلك ضبط في ديوان الأعشى نشر جيبر. وذكره في تاج العروس، فلم يتعرض لضبطه. وهذا يقتضي أنه بفتح الهاء، كما هو اصطلاحه.

ص ۲۷۷ س ٤: «بن صُباح» هو وزن غراب.

ص ۲۷۸ س ۲: كتب «أسد وحاتم طي»، وهو تحريف صوابه «أسروا حاتم طيّع».

ص ٢٨٠ س ١٧: ضبط «الحطم والحطمية» بضم الحاء وفتح الطاء فيهما، والصواب أنه حطمة بدون حرف تعريف وبها تأنيث في آخره، وأنه بفتح الحاء وسكون الطاء، وكذلك ضبط الحطيمة في القاموس.

ص ٢٨٢ س ٤٠٢: ضبط «الممزق» بكسر الزاي، والصواب أنه بفتحها.

ص ٢٨٣ س ٥: كتب «عقيلة» بعين مهملة مفتوحة وبقاف، والصواب أنه «غفيلة» بغين معجمة مضمومة وبفاء مفتوحة، كما في القاموس.

ص ۲۸۸ س ۲: كتب «عمرو» وضبط «شييم» بكسر الشين، والصواب «عُمَيْر». وضبط الشيخ مصحح لسان العرب شييم بضم الشين، وكذلك ضبط في نسخ صحيحة من القاموس، وهو المناسب لصيغته.

ص٧٩٧ س١٤ -١٧ -١٨ -١٩: كتب «خوط» في أربع مرات بخاء معجمة، والصواب أنه حوط بحاء مهملة.

ص ۲۹۹ س ۲۲: ضبط «دغفل» بكسر الدال وكسر الفاء، والصواب أنه بفتح فيهما.

ص ٣١٠ س ٤: كتب «الحطيم»، والصواب أنه «الحطم» بضم الحاء المهملة وفتح الطاء المهملة، كما في تاج العروس.

ص ٣١٠ س ٥: كتب «الأقيون» بقاف وتشديد التحتية. والذي في النسخة التونسية مصححة بفاء ومضبوطة بضم الهمزة وسكون الفاء وضمة على التحتية، وفي نسخ تاريخ خلدون المخطوطة والمطبوعة «لا سور» ولم أقف على مستند أحد هذه الوجوه الثلاثة.

ص ٣١٠ س ٦: كتب «بني»، والصواب «نبيء».

ص ٣١١ س ٥: «وعبدالله ووفدان»، والصواب «وعبدالله والهنو ووفدان».

ص ٣٢٦ س ١٩: «تيم الله»، والصواب «تيم اللات».

ص ٣٣٣ س ١١: «بن منقد»، والصواب «بن منقذ» بذال معجمة.

ص ٣٣٥ س ١٠: «بنو قوقل بن عوف بن الخزرج»، والصواب «بنو قوقل ابن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج»، كما في النسخة التونسية.

ص ٣٤٢ س ٧: «كان سكن»، والصواب «كان مسكن».

ص ٣٥٤ س ١٠١: ضبط «الهنو» بفتح الهاء في ثلاثة مواضع، والصواب أنه بكسر الهاء كما في القاموس.

ص ٣٥٨ س ١١: ضبط «سلم» بفتح اللام، والصواب أنه بسكون اللام.

ص ٣٦٠ س ٣: ضبط «الشري» بسكون الراء، والصواب بفتحها مقصوراً.

ص ٣٦٢ س ١٨-٢٠-٢: ضبط «الجلندي» بفتح الجيم واللام وبالقصر في المواضع الثلاثة، والصواب أنه بضم الجيم وضم اللام مع القصر، كما في القاموس، فإذا فتحت اللام صار ممدودًا، وهو مما وهم فيه الجوهري.

ص٣٦٨ س٣: «بنو معاوية» صوابه «بنو مغوية» بغين معجمة بوزن معصية، كما القاموس.

ص ٣٧٤ س ١٠: كتب «هصار» بهاء فصاد مهملة، والصواب «حضار» بحاء وضاد معجمة، كما في تاج العروس. وأما ضبطه فهو بفتح الحاء وتشديد الضاد، كما في خلاصة تهذيب التهذيب للذهبي.

ص ٣٧٥ س ١٨: كتب «حيش»، وفي النسخة التونسية «حبيش»، فليحقق.

ص ۳۷٥ س ۱۸: كتب «حَلوا»، والصواب «رحّلوا».

ص ٣٧٧ س ٤: ضبط «نبهان» بضمة على النون وهو سهو، والصواب فتح النون. ص ٣٧٧ س ١٥ - ١٧ - ١٨: ضبط «عتود» بفتح العين والصواب أنه بضمها كما في تاج العروس.

ص٣٧٨ س٢٢: «لامه والمحدث» هنا نقص، والصواب «لامه، وفقئت عين عدي بن حاتم الله يوم الجمل، فقأها عبدالله بن حكيم بن حزاء والمحدث»، كذا في النسخة التونسية.

ص٣٧٩ س ١٦ - ١٠: كتب «وبوث»، وكذلك هو في النسخة التونسية. ولا يُعرف بوث في الأسهاء فيها ذكره كتب اللغة. ووقع في الإصابة «ثوب» بتقديم المثلثة، ولعله هو الصواب؛ لأن العرب سموا بثوب. ووقع في نسخة الأغاني «ثور» فليحقق.

ص ٣٧٩ س ١٧: كتب «بن رضى»، والصواب «بن عبد راضي» كما هو في النسخة التونسية وهو المعروف.

ص ٣٨٢ س ١: ضبط «يحصب» بكسر الصاد، والصواب بضم الصاد. ص ٣٨٣ س ١: «الصنابح»، صوابه «والصنابح» بواو عطف.

ص٣٨٧ س١٩ : «وحرب بن علة بن جلد» هنا نقص، صوابه هكذا: «وحرب بن علة ولد بن علة منبه، ويزيد فولد منبه بن حرب بن علة رهاء، بطن، وهؤلاء بنو رهاء بن منيه بن حرب بن علة بن جلد إلخ»، كما في النسخة التونسية.

ص ٣٨٧ س ١٩-٢٠ وص ٣٨٨ س ٢-٣: ضبط «الرهاوي» بضم الراء في أربعة مواضع، والصواب أنه بفتح الراء كها في القاموس.

ص ٣٨٨ س ٦-١٧: كتب «وسيحان»، والصواب «سنحان» بنون بعد السين المكسورة، وهو اسم كما في القاموس، ولم يذكروا سيحان في الأسماء.

ص ٣٩٦ س ٤: كتب «مجربة»، والصواب «محرمة» بفتح الميمين وفتح الراء بوزن مرحلة.

ص٢٠٢ س ٦: «من ولد حجر»، صوابه «ومن ولده حجر» كما في النسخة التونسية.

ص ٤٠٢ س ٤-١٦-١: كتب «القود» في ثلاثة مواضع، والصواب «الفرد» براء عوض الواو، كذا في تاج العروس، ولم أقف على ضبطه.

ص ٤٠٢ س ١٤: «ومشرح» هو بوزن منبر كما في تاج العروس.

ص ٢٠٢ س ١٥: قوله «كلهم بالإسكان»، يعني بإسكان أواخرها على لغة حير، فهي مبنية على السكون.

ص ٢٠٦ س١٣ - ١٧: كتب «خيران» في موضعين بخاء معجمة ومثناء تحتية، والصواب «حبران» بحاء مهملة وباء موحدة، وهو بضم الحاء، كما في القاموس.

ص ٤٠٧ س ١٤: كتب «اسميقع» بقاف والصواب أنه بفاء عوض القاف، وفي القاموس «سميفع» بدون ألف في أوله وضبطه كسميذع، والمشهور أنه بألف في أوله وسكون الساء وفتح الفاء (١).

ص ٤٠٨ س ٤: كتب «الفقيه النبيه الأوزاعي، وهو ابن عمرو»، وهو تحريف، والصواب «الفقيه الأوزاعي وهو ابن عمرو».

ص ٤٠٨ س٢: وضبط «السحول» بضم السين، والصواب «السجول» بفتح السين، كما في القاموس.

ص ٤٠٩ س ٥: «تميم» الصواب «تيم».

⁽١) أي: اسْمَيْفَع، انظر «تاج العروس» (سمفع) ٢١/ ٢٣٨.

ص ١١١ س٣: كتب «تيان» ولم يضبط والصواب «تبان» بموحدة بعد المثناء الفوقية ويضبط بضمها ويجوز تخفيف الموحدة وتشديدها.

ص ٤١٢ س ٦ : كتب «ويزيد» بمثناة تحتية والصواب أنها فوقية.

ص ١٥٤ س ٨-٩-١١ وص ٤١٨ س ٢: ضبط «أسلم» بفتحة على اللام، والصواب أنه بضمة على اللام، كما في تاج العروس

ص٥١٤ س٩ وص ٤٢٠ س٣: ضبط «حوتكه» بفتح الحاء، والصواب بضمها.

ص ٤١٨ س ٣: كتب «وخزيمة» معجمة، والصواب بحاء مهملة مفتوحة وبكسر الزاي كما في القاموس.

ص٣٢١ س ٩-١١-١٥: كتب «سليم» بميم في آخره وضبط بضم فتح، والصواب أنه «سليح» بحاء مهملة في آخره وبفتح فكسر، كما في القاموس والتاج.

ص ٤٢٢ س ١٨ وص ٤٢٣ س ١-٣-٥: ضبط «والبَرُك» بفتح الباء، والصواب أنه بضمها بوزن قفل.

ص ٤٢٥ س ١٠: كتب «ذو الشكوة» وهو تحريف، والصواب ذو الشوكة كما في النسخة التونسية.

ص٤٢٥ س ٧-٨: كتب «مرة» في موضعين، والصواب «مر» كما في النسخة التونسية.

ص ٤٣١ س ٧-١: ضبط «العِتْق» بكسر العين في ثلاثة مواضع، والصواب ضبطه بضم العين، كما في القاموس ويجوز في التاء السكون والفتح.

ص ٤٣٤ س ٣١: ضبط «بنو شجع» بفتح الشين، والصواب بكسر الشين كما في القاموس.

ص ٤٤٨ س ٦: ضبط «إحاظة» بكسر الهمزة، والصواب ضمها كما في القاموس.

تنبيه: قد تكرر كثيرٌ من الأسهاء في الملخص الذي لخصه المؤلف لأسهاء القبائل والبطون المبدوء بصحيفة ٤٣٣ من الجمهرة، فها يكون في بعضها من تحريف أو تصحيف إنها لم نعاود التصحيح عليه اكتفاءً بها سبق، فالناظر لا يعسر عليه إصلاحه.

\f ,



أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد()

قرأت في جريدة «البصائر» التي تصدر في قسنطينة في صفحة ٦ من عدد ٨٤ مقالاً للشيخ أبي يعلى الزواوي^(٢) عنوانه «إصلاح اللسان»، قصد منه التنبيه على أغلاط لغوية تقع في استعمال بعض الكتاب من أهل العصر.

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٢، الجزء ٣، شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧ (ص١٣٤ - ١٣٦).

⁽٢) هو السعيد بن محمد الشريف بن العربي من قبيلة آيت سيدي محمد الحاج الساكنة في إغيل زكري من ناحية عزازقة بمنطقة القبائل الكبرى أو زواوة، وينسب إلى الأشراف الأدارسة ، ولد حوالي عام ١٨٦٢/ ١٨٦٢. درس أولاً في قريته فحفظ القرآن الكريم وأتقنه رسمًا وتجويدًا وهو في الثانية عشرة من عمره، والتحق بزاوية الأيلولي ومنها تخرج. من أبرز شيوخه الذين استفاد منهم والده محمد الشريف والحاج أحمد أجذيذ والشيخ محمد السعيد بن زكري - مفتى الجزائر - والشيخ محمد بن بلقاسم البوجليلي. وقد أكثر الشيخ أبو على الزواوي من التنقل والترحال قبل أن يستقر في الجزائر العاصمة سنة ١٩٢٠م. فقد ارتحل إلى تونس وكان بها سنة ١٨٩٣م، ثم رحل إلى مصر والشام وفرنسا، وذلك قبل سنة ١٩٠١م. وفي سنة ١٩١٢م كان في دمشق يعمل في القنصلية الفرنسية، وقد عمل بها حتى سنة ١٩١٥م، وفي مدة إقامته هناك نَمَّى معارفه بالأخذ عن علماء الشام وبالعلاقات التي أقامها مع الكتاب والأدباء وعلى رأسهم أمير البيان شكيب أرسلان. ومع بداية الحرب العالمية الأولى اضطُّر للخروج من دمشق لاجئاً إلى مصر، لأنه كان معروفاً بمعاداته للحكومة التركية، ومناصرته لأصحاب القضية العربية كما سميت في ذلك العصر، وفي مصر استزاد من العلم بلقاء أهل العلم وأعلام النهضة فيها، وممن جالس وصحب هناك الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ طاهر الجزائري ومحمد رشيد رضا. رجع إلى الجزائر سنة ١٩٢٠م بعد انتهاء الحرب، فقضي مدة في زواوة، ثم سكن الجزائر العاصمة وتولى إمامة جامع سيدي رمضان بالقصبة بصفة رسمية، ومع كونه من الأئمة الذين رضوا بالوظيفة عند الإدارة الفرنسية فقد تبني فكر الحركة الإصلاحية السلفية بقوة وحماس كبيرين، وعاش محاربًا لمظاهر الشرك والبدع

وهذا موضوع مهم، كان المتقدمون من الأدباء وضعوا له عنوان «لحن الخواص»، وكان الخائضون فيه قديمًا من نقاد الشعر ومن النحاة. وقد تضمن كثيرًا منه كتابُ «الموشح» للمرزباني، وكتاب «أدب الكتاب» لابن قتيبة، وكتاب «درة الغواص» للحريري، وبعض مسائل من كتاب «مغني اللبيب» لابن هشام. وطالما كان محل الجدال في نوادي المتأدبين مثل مجلس الصاحب ابن عباد والأستاذ ابن العميد (۱). بل ربها نبعت به قرائحُ أهل النقد في المجامع العامة، مثلها وقع لابن شبرمة مع ذي الرمة في رحبة الكناسة بالكوفة حين أنشد ذو الرمة قوله:

إِذَا غَايَرَ النَّانُي الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكَدْ رَسِيسُ الْمُوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ (٢)

فأنكر عليه قولَه: «لم يكد»، وقال له: «يا غيلان، أراه قد برح»، أبهته إبهاتًا ألجأه إلى أن غير قوله: «لم يكد» بأن قال: «لم أجد».

⁼ والخرافات وغيرها من أنواع المنكرات. وكانت له بعد ذلك رحلات في طلب العلم والدعوة إلى الله منها ما كان إلى بجاية والبليدة.

⁽۱) قال الذهبي: «الوزير الكبير أبو الفضل محمد بن الحسين بن محمد الكاتب، وزير الملك ركن الدولة الحسن بن بويه الديلمي. كان عجبًا في الترسل والإنشاء والبلاغة، يضرب به المثل، ويقال له: الجاحظ الثاني. وقيل: بدئت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد. وقد مدحه المتنبي فأجازه بثلاثة آلاف دينار. وكان مع سعة فنونه لا يدري ما الشرع، وكان متفلسفًا، متهيًا بمذهب الأواثل، وكان إذا تكلم فقيه بحضرته شق عليه ويسكت، ثم يأخذ في شيء آخر. وكان ابن عباد يصحبه ويلزمه، ومن ثم لقب بالصاحب. مات سنة ستين وثلاثائة فوزر بعده ابنه أبو الفتح علي وعمره اثنتان وعشرون سنة، وكان ذكيًّا، غزير الأدب، تياها، ولقب ذا الكفايتين، وله نظم رائق، ثم عذب وقتل في ربيع الآخر سنة ست وستين وثلاثائة، بعد أن سمل عضد الدولة عينه الواحدة، وقطع أنفه، وله نظم جيد. "سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص١٣٧ –١٣٨. ولد ابن العميد سنة وقطع أنفه، وله نظم جيد. "سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص١٣٧ –١٣٨. ولد ابن العميد سنة

⁽٢) ديوان ذي الرمة، ص٤٣. والبيت من قصيدة اسمها: «بكي زوج مي»، وهي من الطويل.

 ⁽٣) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ / ١٩٩٥)، ج٤٨، ص١٦٣.

وعُنِي به المتأخرون من الأدباء المصريين، فألف الشيخ إبراهيم اليازجي (۱) كتابه المسمى «لغة الجرائد» في هذا الغرض، وعني الأستاذ العلامة محمد محمود الشنقيطي بالتنبيه على أغلاط لكتاب عصره. على أن الكلفين بهذا الموضوع لم يسلموا من التعجل في كثير مما خطّؤوا فيه، فقد أنكر معدان الفيل (۱) على ابن شبرمة تخطئته ذا الرمة، وأنكر على ذي الرمة تغيير بيته، وقال إن أصله عربي صحيح (۱). وانتقد الأئمة على الحريري بعضَ ما خطأ فيه الخاصة. وأنا أرى فيها خطأ فيه الشيخ إبراهيم اليازحي كتاب الجرائد كثيرًا من المجازفة، فكذلك كان شأن الشيخ أبي يعلى الزواوي في حكمه في مقاله هذا.

فقد اشتمل ذلك المقالُ على ذكر أخطاء للكتاب في ثمانية ألفاظ هو محق في أربعة منها، ولطالب الوقوف على تفصيلها أن يطالع جريدة البصائر. ثم موارد انتقاد كلامه فيها:

هِ _ يَ الـ بُرُءُ وَالأَسْفَامُ وَالْحَـمُّ والْمُنَّ والْمُنَّ والْمُنَّ عَ وَالْمَـمُّ والْمُنَّ عَ وَالْمَ وَكَانَ الْمَـوَى بِالنَّاثِي يُمْحَـى فَيَمَّحِـي إِلنَّانُ أِي يُمْحَـى فَيَمَّحِـي إِلنَّانُ مُن يُمَّحِـي إِذَا غَـ مِثْرَ لَمْ يَكَـدُ

⁽۱) ولد الشيخ إبراهيم ناصيف اليازجي في بيروت عام ١٨٤٧. وبدأ نشاطه العملي ومسيرته الأدبية قبل سن العشرين، فعلم في المدرسة الوطنية للمعلم بطرس البستاني حيث كان يقوم مقام أبيه إذا تغيب، وكذلك درّس في المدرسة البطريركية. وفي ١٨٩٣ غادر الشيخ إبراهيم بيروت إلى أوروبا التي عاد منها إلى مصر التي أنشأ فيها سنة ١٨٩٧ مجلة «البيان» التي استمرت سنة واحدة. بعدها أنشأ مجلة «الضياء» التي صدر عددها الأول عام ١٨٩٨ وظلت تصدر حتى وفاته بسرطان الكبد عام ١٩٠٦، فنقل رفاته إلى بيروت حيث دفن إلى جانب والده في مقبرة الزيتونة. أما كتاب «لغة الجرائد» الذي ذكره المصنف فيضم سلسلة المقالات التي نشرها اليازجي في مجلته «الضياء»، منتقدًا فيها الأخطاء الشائعة في صحف زمانه، وقد أعادت إصداره دار مارون عبود ببيروت سنة ١٩٨٤.

⁽٢) سبق للمصنف أن ترجم له في حاشية ببحث «قراطيس من نقد الشعر».

⁽٣) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٢٧٤-٢٧٥. هذا وقد أورد المصنف كلامَ عنبسة الفيل بتصرف، كما أن البيت الأول من قصيدة ذي الرمة الحائية التي أنشدها بالكناسة لم يذكره عنبسة حسب ما حكاه الجرجاني، وإنها ذكر الأبيات الثلاثة الآتية:

وَمَـوْتُ الْهَـوَى فِي القَلْبِ مِنِّي المَبرِّحُ وحُبلِكِ عِنْسِدي يَسْتِجِدُّ وَيَسربَحُ رَبِّحُ رَبِّحُ رَبِي مِسْتِ مَيَّةَ يَسربَحُ رَبِي مِسْنُ الْهَـوَى مِسنْ حُسبٌ مَيَّةَ يَسبُرَحُ

أولها: إطلاقهم اسم السجادة على الزربية، فعده خطأ ومنكرًا، وتعجب من إهمالهم لفظ الزربية مع أنه الوارد في القرآن العظيم، وختم كلامه بأن جعل لفظ السجادة أعجميًا فارسيًّا. وكلامه في الحكم على استعمالهم لفظ السجادة كله خطأ؛ فإن لفظ السجادة عربية فصيحة، وقد وردت في كتب اللغة المعتبرة، ففي اللسان: «والسجادة الخُمْرَةُ المسجودُ عليها»(۱)، وفي الأساس: «وسمعت بعضَ العرب يضمون السين»(۲).

وورود الزربية في القرآن لا يقتضي إلا أن يكون لفظُ الزربية أفصح، وذلك لا ينافي فصاحة لفظ السجادة. كما أن ورود لفظ السكين في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَوَالَتَ كُلَّ وَحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِينًا ﴾ [برسف:٣١]، لا يمنع أن يكون لفظُ المدية عربيًّا فصيحاً. وقد ورد في الصحيح عن أبي هريرة أنه قال: ما سمعت السكين إلا من قوله تعالى: ﴿وَوَالَتَ كُلَّ وَحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِينًا ﴾ وما كنا نقول إلا المدية (٣). وأعجب ما في كلام أبي يعلى الزواوي حكمه على لفظ السجادة بأنه أعجمي، ذاهلاً عن اشتقاقها من السجود، وأن مجيئها بوزن اسم الفاعل مجازٌ عقلي، أي: المسجود عليها كقولهم عيشة راضية.

⁽١) ابن منظور: لسان العرب، «باب الدال - فصل السين المهملة»، ج٣، ص ٢٠٥٠.

⁽٢) الزنخشري: أساس البلاغة، ج١، ص٤٣٨.

⁽٣) قال البخاري: حدثنا أبو الزناد، عن عبد الرحمن حدثه: أنه سمع أبا هريرة أن رسول الله على قال: «كانت امرأتان معها ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتها: إنها ذهب بابنك، وقالت: الأخرى: إنها ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليان بن داود فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينها، فقالت الصغرى: لا تفعل، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى». قال أبو هريرة: والله إن سمعت بالسكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية». صحيح البخاري، «كتاب أحاديث الأنبياء»، الحديث ٣٤٢٧، ص٥٦٥؛ صحيح مسلم، «كتاب الأقضية»، الحديث ١٧٢، ص٥٦٨. واللفظ للبخاري.

ثانيًا: أن الكتاب يستعملون فعل أشعل في موضع أوقد، قال أبو يعلى: «وقد ورد في القرآن أشعل في قوله تعالى: ﴿وَٱشۡـتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَكِبًا ﴾ [مريم:٤]، وليس ذلك بمعنى أوقد، ولم يرد في الشعر اشتعل بل ورد أوقد.

وهذا تضييقُ واسع من أبي يعلى؛ فإن فعل «أشعل» وما تصرف من مادته كله عربي فصيح، وقوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيِّبًا ﴾ [مريم:٤] استعارةٌ بديعة في تشبيه انتشار البياض في سواد شعر الرأس بالتهاب النار في الفحم، ولو لا ذلك لما كان هذا اللفظُ في الآية واقعًا موقعَه البديع من البلاغة، كما بينه علماء البيان، قال في اللسان لما ذكر قوله تعالى: ﴿وَاَشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيِّبًا ﴾: «وأصله من اشتعال النار». وكذلك إنكاره ورودَ الاشتعال بمعنى الوقود في شعر العرب قصور واضح، فقد قال لبيد في معلقته:

فَتَنَازَعَا سَبِطًا يَطِيرُ ظِلاَلُهُ كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا(١)

فالمشعلة هي النار وهو اسم مفعول من أشعل النار بمعنى أوقدها، وقد أشار إلى استعمالي الاشتعال في الحقيقة والمجاز قول أبي بكر بن دريد في مقصورته اللغوية:

وَاشْتَعَلَ الْمُشِيَضُ فِي مُسْوَدِّهِ مِثْلَ اشْتِعَالِ النَّارِ فِي جَزْلِ الغَضَا(٢)

ثالثها: أنهم يستعملون لفظ الصدفة بمعنى الاتفاق، وقد التمس لهم عذرًا إذا كان بمعنى المصادفة؛ يعني إذا كان وزن الفعلة هنا جائيًا من صادف. وكلامه في هذا متجه من جهة القياس؛ لأن استعهالَ ما هو مشتقٌ من الثلاثي في غير الثلاثي يتوقف على السهاع، فالظاهر أن استعهال الصدفة توسع.

⁽١) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص١٧٥ -١٧٦. ديوان لبيد، ص١٠٣.

⁽٢) وهو البيت الثالث من مقصورة ابن دريد المشتملة على أربعة وخسين بيتًا ومائتين. انظرها كاملة في: ابن هشام اللخمي، محمد بن أحمد: الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، تحقيق أحمد عبد الغفار عطار (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط١، ١٤٠٠/١٤٠٠)، ص٧٦-٧٨.

وانتقاده على الألفاظ الرابع والخامس، وهي استعمالهم نوايا جمعًا لنية، واستعمالهم البؤساء جمعًا لبائس، واستعمالهم جملة «لحد الآن»، كلام متجه صحيح.

سابعها: أنهم يخطئون في نفي ماضي زال بلا النافية، والصوابُ أن يُنفَى بها النافية. قال: لأن فتئ وانفك وبرح وزال تُقرن بها نفيًا، وبلا دعاء، وبالهمزة استفهامًا، واستدل بقول الألفية: "فتئ وانفك وهذي الأربعة لشِبْهِ نفي أو لنفي متبعه" إلخ (۱). وكلامه في هذا اللفظ مختلط وغير محرر؛ فأما حكمه بالخطأ في نفي ماضي زال بلا النافية فهو حكم صحيح، ولكنه لم يحرر تعليله إذ علله بأن زال وأخواته تقرن بلا نفيًا إلخ، وإنها ذلك يصلح تعليلاً لعمل زال وأخواته عمل كان وليس بيت الألفية مَسُوقًا إلا لبيان شرط إعمال زال وأخواته عمل كان.

وفيها عدا ذلك لا يستعمل الماضي منفيًّا بلا إلا إذا كان المراد الدعاء دون الخبر، ولذلك كان تخصيص أبي يعلى حكمه بالأفعال الأربعة (زال وأخواته)

⁽١) ألفية ابن مالك، كان وأخواتها، البيت ١٤٥.

فَتِيئَ وانْفَكَ وهَذِي الأَرْبَعَة لِشِبْهِ نَفْسِي أَوْ لِنَفْسِي مُتْبَعَسَةً

إجحافًا بحكم الاستعمال، وبخاصة إذا كان خطأ الكتاب في هذا الباب واردًا في جميع الأفعال الماضية. وكلامه في انتقاد قولهم أفت مرادًا به للفت صحيح وجيه.

هذا ما عن لي في مراجعة الشيخ أبي يعلى لقصد تحرير كلامه، وأنا أقدر قدر عنايته بالعربية واهتهامه.

تحقيق ترجمة عالم كبير وإصلاح وهم في تسميته (١)

يقع في كتب التفسير وأصول الفقه -عندما يتكلمون على النسخ في أحكام الشريعة - أن أئمة المسلمين اتفقوا على أن النسخ واقع، إلا أبا مسلم الأصفهاني؛ فإنه أنكر أن يكون ما ادعوه نسخًا، وقال هو من قبيل التخصيص. قال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع: «مسألة: النسخ واقعٌ عند كل المسلمين، وسيّاه أبو مسلم تخصيصًا، فقيل خالف، فالخلف لفظي»(٢).

هكذا نجد اسم هذا العالم في معظم التآليف: «أبو مسلم الأصفهاني». وكذلك يمر به المدرسون والطلبة غير سائلين عن تعيينه، وربها زاد بعضُهم فوصفه بأنه من أئمة المعتزلة. والفخر في التفسير عند قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ ءَايَةٍ ﴾ والبقرة:١٠١]، سهاه بأبي مسلم بن بحر (٣). ووقع في بعض الكتب في الأصول تعيينه بأنه المعروف بالجاحظ. وكذلك قال بعضُ شراح المنهاج، وابن عبد الهادي الحنبلي في شرح المختصر الحاجبي.

⁽١) مجلَّة الهداية الإسلامية، المجلد الثامن، العدد الرابع، شوال ١٣٥٤.

⁽٢) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع الفقهفي أصول، تحيق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣)، ص٥٩.

⁽٣) الرازي، فخر الدين محمد ابن العلامة ضياء الدين عمر: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠١/ ١٩٨١)، ج٣، ص٢٤٨.

واهتم بذلك الشهابُ القرافي المالكي في شرحه على تنقيح الفصول، فقال: «فائدة: أبو مسلم كنيته، واسمه عمرو بن يحيى، قاله أبو إسحاق في اللمع.»(۱) وقال أبو العباس المالكي في شرح تنقيح القرافي: «تنبيه: أبو مسلم هذا من المعتزلة، واسمه عمرو. وفي اللمع لأبي إسحاق أنه ابن يحيى، وفي بعض نسخ المحصول أنه ابن بحر، قال المصنف -يعني القرافي في شرح المحصول- فيحتمل أن يكون له اسمان وهو بعيد، أو يكون أشخاص كلهم يسمّى أبا مسلم.»(۱)

وأنا حين كنتُ أقرأتُ كتاب تنقيح القرافي وشرحته، جزمتُ بأنه عمرو بن بحر، إذ ليس عمرو بن يحيى بمعروف. واستخلصتُ مما رأيته من كلامهم أنه الجاحظ؛ لأن اسم الجاحظ عمرو بن بحر، وهو من المعتزلة. إلا أني أشرتُ إلى مثار إشكال في كون الجاحظ يكنّى أبا مسلم، فقلت: «وأشهر كنيته أبو عثمان»، وإشكال في كونه أصفهانيًّا، فقلت «البصري.»

فلذلك لم أزل غيرَ ثلِج الصدر لما قالوه وقلت. ومما زادني حيرةً أن الفخر يذكر في تفسيره: عن أبي مسلم في تفسيره، ولم نعرف أن للجاحظ تفسيرًا، فلم أزل أرصد ما يكشف عني هذا الإشكال حتى رأيتُ في طبقات المفسرين ما نصُّه: «محمد

⁽۱) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص٢٩٤. وانظر الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨/١٤٠٨)، ج١، ص٤٨٢.

⁽٢) لم أتمكن من الاطلاع على شرح أبي العباس المالكي -أحمد بن عبد الرحمن الزليطني المعروف بحلولو- على تنقيح الفصول للقرافي، لا مطبوعًا ولا مخطوطًا، وقد عملت أن بعض أجزائه حقت من قبل بعض طلبة الدراسات بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. أما كلام القرافي في شرحه على المحصول فقد قال بعد ذكر الاختلاف في اسم أبي مسلم: «فهذا اختلاف متباعد في اسمه، اللهم إلا أن يكون له اسهان وهو بعيد، أو يكونوا عدة أشخاص كل منهم يسمّى أبا مسلم.» القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج٣، ص٢٤٦.

 ⁽٣) ابن عاشور، محمد الطاهر: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١ه)، ج٢، ص٧٦.

ابن بحر الأصفهاني أبو مسلم، صاحب التفسير، وذكره ابن مانويه في تاريخ الري، وقال: كان على مذهب المعتزلة ووجيهًا عندهم، وصنف لهم التفسير على مذهبهم، ومات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة وهو ابن سبعَين سنة. (١)

⁽۱) الداوُودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد: طبقات المفسرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط۱، ۱۹۸۳/۱۶۰۳)، ج۲، ص۱۰۹-۱۱، وفيه: أبو الحسين بن بابوبه، لا ابن بانويه، ووجها عوض وجيها. أما ما ذكره المصنف فموجود بلفظه عند ابن حجر في اللسان. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: لسان الميزان، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبي غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط۱، ۱۲۲۳/۲۰۲۲)، ج۷، ص۲. وابن بابويه هو علي بن عبيد الله، توفي بعد مهد. أما كتابه «تاريخ الري» فمفقود.

⁽٢) هذا ما قاله ابن النديم بشأن مصنفات أبي مسلم الأصفهاني، ولم يزد عليه. الفهرست، ص١٦٩.

ابن بحر وذلك في شوال، ثم ورد علي ابن بويه في خمسائة فارس فهزم المظفر بن ياقوت [في خمسة آلاف فارس]، ودخل ابن بويه أصبهان فعُزل أبو مسلم. وذكر له ياقوت شعرًا، وذكر أن له أخًا اسمه أحمد. قال: «ولما مات أبو مسلم، رثاه علي بن حمزة بن عمارة الأصفهاني بأبيات. (۱)

هذا خلاصة ما ذكره ياقوت، فتبين أن الوهم دخل على بعض نقلة اسمه قديمًا، فلما وجدوا أباه يسمّى بحرًا توهموا أنه الجاحظ، فأصلحوا اسمه محمد بعمرو. والتحريف في محمد وعمرو متقارب. وبعضهم لما اعتمد أن اسمه محمد حرف اسم أبيه بحر بيحيى، ظنًّا أن بَحْرًا ليس إلا أبا الجاحظ. ولفخر الدين الرازي في تفسيره الكبير عناية بنقل شيء من كلام أبي مسلم الأصفهاني في تفسيره. وإن ما ينقله عنه لدليلٌ على ضلاعة أبي مسلم هذا في التفسير علمًا وذوقًا وغوصًا، ولكن تفسيره لا نعرفه، ولعله مما فقد من تليد تراث الإسلام (٢).

هذا وفي المفسرين عالم آخر بأبي مسلم الأصفهاني المعتزلي، رأيتُ أن أذكره هنا، إكمالاً للفائدة، ودفعًا لما عسى أن يعرض من غلط. وهو محمد بن علي بن محمد ابن الحسين بن مهرابزاد الأصفهاني النحوي الأديب، ولد سنة ٣٦٦ه وتوفي سنة ٤٥٩ه، وصنف تفسيرًا كبيرًا في عشرين مجلدا. وكان الغالب عليه الاعتزال، ذكره السيوطي في بغية الوعاة (٣). وهو غير الذي ينقل عنه الفخر في تفسيره، لتصريحه في

⁽۱) الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٢٤٣٧–٢٤٤٠ (الترجمة ١٠٠٨). وقد أوردنا كلام مرتبًا حسب سياقه في كتابه، لا كها ذكره المصنف بتصرف في ترتيب بعض أجزائه. وانظر كذلك: الصفدي: الوافى بالوفيات، ج٢، ص١٧٥.

⁽۲) وقد جمع بعضهم ما نسب لأبي مسلم في التفسير من مظانه، وخاصة التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، ومن ذلك ما جمعه سعيد الأنصاري -أحد علماء - ونشره باسم «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» وصدر في مدينة كلكتا سنة ١٩٠٣/ ١٩٠٣، وما جمعه خضر محمد نبها بعنوان «تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني» وطبع في بيروت سنة ٢٠٠٩ بواسطة دار الكتب العلمية.

⁽٣) السيوطى: بغية الوعاة، ج١، ص١٨٨.

بعض مواضع النقل عنه بأنه أبو مسلم بن بحر. وهو أيضًا غير صاحب القول بإنكار النسخ؛ لأن الذي أنكر النسخ هو ابن بحر لا محالة.

فقد حصل لنا بهذا ثلاثة أسماء من قبيل المؤتلف والمختلف، وهي: عمرو بن بحر المحبوبي البصري الملقب بالجاحظ المعتزلي، كنيته أبو عثمان، ومحمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي أبو مسلم صاحب التفسير، والكاتب الأديب، وصاحب القول بإنكار النسخ. ومحمد بن علي الأصفهاني المعتزلي، أبو مسلم صاحب التفسير النحوي.

وقد دعاني إلى تحقيق صاحب هذه الكنية وضبط ترجمته، إزالة اللبس الذي عرض، وتغيير ما وقع في كتابي «التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح» في صفحة ٧٦ من الجزء الثاني منه. وقد أذِنْتُ لكل مَنْ يقف عليه أن ينقل عني هذا الإصلاح في طرّة نسخته، وفوق كلِّ ذي علم عليم.

نظرات على ترجمة السكاكي(١)

طالعتُ بإعجابٍ وتقدير الدراسة القيمة التي صاغها قلمُ فضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار (٢) المدرس بكلية اللغة العربية، ونشرت في الجزأين التاسع والعاشر من مجلة «الهداية الإسلامية» (٣) الغراء. فلقد صرف همته إلى إبراز التعريف بإمام عظيم من أئمة الأدب العربي، ربها لا يعرف أكثرُ الأدباء عنه أكثرَ من اسمه ولقبه وسنة وفاته ووصفه بالإمامة، ولا يعرف غيرُ القليل منهم عينَ كتابه.

ولقد أتى الأستاذ النجار على المهم من التعريف بهذا العلامة، وبكتابه المفتاح، وآراء بعض العلماء فيه، مما سيفتح أعينَ أبناء الأدب العربي إلى ذلك الكتاب بعد أن استسرَّ رسمُه، وكاد أن لا يُعرف عند بعضهم إلا اسمُه. وها أنا ذا أقفي على أثره، وأضمُّ إلى عِقْدِ تعريفه بعضَ درره، سالكًا سبيلَ ترتيبه، لأكون كالحبيب المساير لحبيبه.

⁽١) عجلة الهداية الإسلامية، المجلد ١٣، الجزء ٦، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ (ص١٣٠-١٣٥).

⁽٢) ولد الشيخ محمد علي النجار سنة ١٨٩٥ بإحدى قرى محافظة البحيرة، وفيها تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وفي سنة ١٩٠٨ التحق بالأزهر الذي حصل فيه على العالمية سنة ١٩٠٥. وإثر ذلك عين مدرِّسًا للتاريخ، وعندما أسس قسم الدراسات العليا في كلية اللغة العربية بالأزهر عُهد إليه تدريسُ النحو والبلاغة، وظل على ذلك حتى أحيل على المعاش سنة ١٩٦٠. اختير سنة ١٩٥٦ عضوًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، واستمر عاملاً نشطًا في مختلف لجانه، ونشر العديد من الأبحاث في علوم اللغة العربية جمعها في كتاب بعنوان «لغويات»، كما نشر كتابًا آخر بعنوان «الأخطاء الشائعة» (في جزئين)، وأسهم بتحقيق العديد من أمهات الكتب، منها «الخصائص» لابن جني، و«بصائر ذوي التمييز» للفيروزآبادي. توفي الشيخ النجار عليه رحمة الله سنة ١٩٦٥.

⁽٣) مجلة الهداية الإسلامية، المجلد ١٢، الجزء ٩، ١٣٥٩/ ١٩٤٠ (ص٢٩٨-٣٠٠)؛ المجلد ١٢، الجزء ١٠، ١٣٥٩، ١٣٥٩ (ص٣١٨-٣٢٣).

نسبه:

ذكر الأستاذ النجار عن السيوطي أن أبا حيان يسميه في «الارتشاف» ابن السكّاكي (۱)، إلخ، وأنا لم أر من العلماء مَنْ سماه بذلك (۲). وهذا ياقوت الحموي وهو من معاصريه - لا يذكره في معجم الأدباء إلا بوصف السكاكي (۳). وهؤلاء علماء بلاده وما قاربها والعاكفون على كتابه لا يذكرونه إلا بوصف السكاكي.

نعم، إن الجمع بين صيغة فعّال الدالة على النسبة للصناعة وبين ياء النسب تُوْذِن بأنه منسوبٌ إلى صانع السكّة، فيكون السكّاك أباه أو جدّه، وأنه لم يكن صنع السكّة من صناعته، فلعل هذا ما خوّل لأبي حيان التعبيرَ عنه بابن السكّاك. وكان يُلقّبُ بـ «سراج الملة والدين»، كما لقبه بذلك القطبُ الشيرازي في «شرح المفتاح» والتفتازاني في «المطول» (١٤). ويُلقب بسراج المعالي، كما لقبه التفتازاني في «شرح المفتاح» (٥)، وبعضُ الشعراء الذي مدح كتابه، كما سيأتي. ولم يلقبه ياقوت في معجم الأدباء بشيء.

⁽١) الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٢٨٤٦ (الترجمة ١٢٥٥).

⁽٢) هذا ما قرره الشيخ الناجر، وهو موضع اعتراض المصنف عليه هنا.

⁽٣) السيوطي: بغية الوعاة، ج٢، ص٣٦٤. يبدو أن السيوطي وهم في النقل من كتاب «الارتشاف»، أو لعله نقل من مصنفات أخرى لأبي حيان الذي لم يذكر في كتابه هذا اسم السكاكي لا على النحو الذي قاله السيوطي ولا على النحو المتعارف، وإنها أشار إليه في موضع واحد أثناء الكلام على «أي» بعبارة «صاحب المفتاح». الأندلسي، أبو حيان: ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٨/١٤١٨)، ص١٦٩٢. وقد راجعت كتاب «تذكرة النحاة» لأبي حيان (تحقيق عفيف عبد الرحمن، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، كتاب «تذكرة النحاة» لأبي حيان (تحقيق عفيف عبد الرحمن، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت،

⁽٤) التفتازاني: المطول شرح تلخيص المفتاح، ص١٣٥.

⁽٥) التفتازاني، سعد الدين: شرح القسم الثالث من المفتاح، تحقيق ودراسة رأفت إساعيل غانم (القاهرة: كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، ١٤٠٠/١٤٠٠)، ص٣ (رسالة دكتوراه غير منشورة).

اهتمام العلماء بكتاب المفتاح

أورد الأستاذ النجار شاهدًا على ذلك خطبةَ السيد الشريف في شرحه للقسم الثالث من المفتاح (١). وهنالك شاهدٌ أعظم، وهو كلامُ العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه الذي سماه «مفتاح المفتاح»، فإنه أبعدُ عهدًا، وأقربُ بالمؤلف عصرًا؛ لأنه أتمَّ شرحَه سنة إحدى وسبعائة (١٠٧ه). قال: «وقد ألف الناسُ فيهما (أي علمي المعاني والبيان) وجلبوا ذهبًا، أو حطبوا حطبًا، وما من تأليفٍ إلا وقد تصَفّحتُ سينه وشينه، وعلمتُ غثّه وسَمِينه، فلم أجد ما يُنتفع به (٢) في ذلك حقّ الانتفاع إلا كتاب «المفتاح» للإمام البارع، سراج الملة والدين، أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي (كذا) السكّاكي الخوارزمي، برَّد الله مضجعَه، ونوّر مُهجته. وذلك أنه لَّا كان إمامَ أئمة البلاغة ببيانه، ومالكَ أزمة الفصاحة ببنانه، وناظمَ درر الفوائد في منظوم فرائده، وناثرَ غُرَرِ الفوائد في منثور فوائده، استقادت له البراعةُ بأرسانها، واستفادت منه البراعةُ بفرسانها. فسوابقُ فصاحته لا تُجارَى حلباتُها، ولواحقُ بلاغته لا تُبارَى غلباتُها، ونفائسُ فرائده لا تُنَافَس... ومقائس فوائده لا تقاس في أحكامها، جرى طِرْفُ فضله المجلى في حلبة الرهان فجلَّى، وسما طَرْفُ شرفه إلى معارج الطَّرَف وتعلَّى، فارتقى من أفنان فنونه إلى مرقَى الفرائد، وعُدَّ من أماجد الأفراد وأفراد الأماجد. فهو الذي أصبح به بحرُ هذين العلمين عذبًا فراتًا

⁽۱) انظر ذلك في: الجرجاني، أبو الحسن علي محمد بن علي السيد الشريف: الحاشية على المطول شرح تلخيص المفتاح، تحقيق رشيد أعرضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٨/٢٠٠٧)، ص٣٣-٣٣.

⁽٢) يبدو أن الشيرازي اقتبسَ هذ الجزء من خطبة كتابه من ابن الأثير الذي قال: «وبعد، فإن علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام؛ وقد ألّف الناسُ فيه كتبًا، وجلبوا ذهبًا وحطبًا، وما من تأليف إلا وقد تصفّحتُ شينه وسينه، وعلمت غنّه وسمينه؛ فلم أجد ما يُنتفع به في ذلك إلا كتاب الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمديّ، وكتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجيّ، غير أن كتاب الموازنة أجمعُ أصولاً، وأجدى محصولاً...» ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص٢٢.

بعد ما كان ملحًا أُجاجًا، وأبدع فيهما غرائبَ أوضح بها لمن بعده طُرقًا فجاجًا، حتى أصبحت روضةُ العلمين مفتحة الأزهار متسلسلةَ الأنهار»، إلى أن قال: «ولله درُّ القائل فيه:

بِمِفْتَاحِهِ قَدْ حَلَّ كُلَّ مُعَقَّدِ فَكَادَ بِهِ يسْبِي النُّهَى وَكَأَنْ قَدِ فَكَادَ بِهِ يسْبِي النُّهَى وَكَأَنْ قَدِ وَإِنْ لَمْ تُصَدِّ فَيَفَقَّدِ»

سِرَاجُ الْمَالِي يُوسُفُ بِنُ مُحَمَّدٍ وَأَعْجَزَ بِالإِيجَازِ فِي سِحْرِ لَفْظِهِ وَأَعْجَزَ بِالإِيجَازِ فِي سِحْرِ لَفْظِهِ فَلَمَ مُنْكَمُ فَكَمَّدٍ الأَوَائِلِ مِثْلَهُ فَلَكُمْ نَدَرَ فِي كُتبِ الأَوَائِلِ مِثْلَهُ إِلَى آخر كلامه (۱).

وقد جرى أسلوب تأليف «المفتاح» على طريقة الضبط، والتقسيم، والتحديد، والتدرج في توليد المسائل اللاحقة عن مسائل السابقة، والحوالة على قواعد العلوم الأخرى، وتعليل وجوهِ انحصار العلوم والأبواب فيها حوته من المسائل، وتلك هي الطريقة المتبعة في العلوم العقلية والمنطقية. فالسكاكي يُعنى بتلك الطريقة في تنظيم كتابه وتسويته، وتفريغ (٢) مباحثه ومسائله، كها أفصح عن ذلك في ديباجته، من ذلك قوله: «وأنت تعلم أن المفرد متقدِّمٌ على أن يؤلف (أي يُركَّب) وطِباق المؤلَّف (أي المركب) للمعنى متأخر عن نفس التأليف، لا جرم أنّا قدمنا البعض على هذا الوجه وضعًا، لنؤثر تقدمًا استحقه طبعا» (٣). وقال في صدر

⁽۱) عن نسخة خطية عتيقة بمكتبتي نسخت سنة ٧١٤ (أربع عشر وسبعائة) برسم خزانة شرف الدين الطيبي العلامة الجليل محشي الكشاف، وهو عزيز الوجود. - المصنف. - لم أقف على هذا الكتاب، ولا يبدو أنه طبع أصلاً. أما الأبيات التي ذكرها الشيرازي فلم على قائلها، وقد أوردها كذلك محقق «الكشف» في الحاشية نقلاً عن الشيرازي أيضًا، ولم ينسبها. حاجي خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص١٧٦٢.

⁽٢) كذا في الأصل، ولعله تصحيف، والأولى أن يقال: تفريع.

⁽٣) السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٤ (نشرة هنداوي).

علم المعاني: «ولما كان علمُ البيان شعبةً من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار، جرى منه مجرى المركّبِ من المفرد، لا جرم آثرنا تأخيرَه»(١).

وربها سلك في مسائله وأمثلته مسالك العلوم العقلية كقوله: "وأما الحالة التي تقتضي وصف المعرف فهي إذا كان الوصف مبينًا له كاشفًا عنه، كها إذا قلت: الجسم الطويل العريض العميق محتاجٌ إلى فراغ يشغله." (٢) وكذلك كلامه في مبحث تعريف المسند إليه بلام التعريف، حيث بناه على قواعد الكلي الطبيعي وأفراده المقررة في علم المنطق (٣). وكذلك كلامه في الجمع بين مدلول الجملتين في الذهن من باب الفصل والوصل (٤)، وفي تقسيم وجه الشبه من باب التشبيه، حيث بناه على قواعد الحس المشترك من مسائل علم الحكمة (٥).

⁽١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

⁽٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

⁽٣) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٧٨-٢٨ (نشرة هنداوي). والكلي عند علماء المنطق من الألفاظ المشتركة، ويطلق على عدة معان. الأول الكلي الحقيقي، وهو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من تصور وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي الحقيقي. والثاني الكلي الإضافي، وهو ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، وهو أخص من الكلي الحقيقي. والإطلاق الثالث للكلي هو أنه اللفظ الدال على المفهوم الكلي، ذلك أن الكلي والجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال إن المفهوم إما كلي وإما جزئي، كذلك يطلقان على المفهوم كليًّا أم جزئيا. وكذلك يقسم الكلي باعتبارات أخرى إلى كلي طبيعي وهو ما له وجود في الخارج، وكلي عقلي وهو ما لا وجود له في الخارج وإنها وجوده في الذهن. انظر في ذلك: الجرجاني: التعريفات، ص٢٦٦-٢٦٧؛ التهانوي، محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦)، ج٢، ص١٣٧٦-١٣٨٠.

⁽³⁾ قال بشأن الجمع بين مدلول الجملتين: «والجامع العقلي هو أن يكون بينها اتحادٌ في تصور، مثل الاتحاد في المخبر عنه، أو في الخبر، أو في قيد من قيودهما، أو تماثل هناك، فإن العقل بتجريده المثلين عن التشخص في الخارج يرفع التعدد عن البين. أو تضايف كالذي بين العلة والمعلول، والسبب والسبب، أو السفب والعلو، والأقل والأكثر، فالعقل يأبي أن يجتمعا في الذهن.» مفتاح العلوم، ص ٣٦٢.

⁽٥) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٤٤-٤٤٠.

وقد قال العلامةُ التفتازاني هنالك بعد أن فرغ من التقسيم: «واعلم أن أمثالَ هذه التقسيهات التي لا تتفرع على أقسامها أحكامٌ متفارقة، قليلةُ الجدوى. وكأن هذا ابتهاجٌ من السكاكي باطلاعه على اصطلاحات المتكلمين. فلله درُّ الإمام عبد القاهر وإحاطته بأسرار كلام العرب وخواص تراكيب البلغاء؛ فإنه لم يزد في هذا المقام على التكثر من أمثلة أنواع التشبيهات، وتحقيق اللطائف المودَعة فيها.»(١)

وأسلوبُ نظم كلامه في «المفتاح» وإن كان مملوءًا بالنكت الأدبية الدالة على ضلاعته في العلوم الأدبية، فهو غير خَليٍّ من النزوع إلى اللهجة الحكمية التي نرى عليها كتبَ أمثال ابن سينا مع فصاحته المشهود بها. وربها أطال الجمل وأكثر المعترضات منها، فألجأ الناظر أن يعود بنظره من آخر الكلام إلى أوله ليلتئم المعنى المقصود في فهمه. ولذلك لم يختلف العلماء في صعوبة فهم كتابه على غير المتضلعين في العلم، بخلاف أسلوب الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز»، فإن نسج كلامه يكسب مطالعه ملكة إنشائية متينة. وأنا وإن كنتُ لا أنصح الأدباء باتباع أسلوب نظم كلامه، أرى لهم في الإقبال عليه اكتسابَ ثروة من الألفاظ المفردة الفصيحة.

ومما اختص به السكاكي أنه غير كثيرًا من ألفاظ المصطلحات العلمية، خصوصًا المصطلحات المنطقية؛ لأنه حاول ابتزاز (٢) علم النظر إلى العلوم العربية، واخترع ألفاظًا اصطلاحية لم تكن من عناوين المسائل. ومن أهم ما اشتمل عليه المفتاح خاتمته، وهي فذلكة في رد المطاعن عن القرآن من أحسن ما كتب في هذا الغرض وفاءً به وإيجازا (٣).

⁽١) التفتازاني: المطول شرح تلخيص المفتاح، ص٢٧٥.

⁽٢) أي جلب علم النظر (وهو علم المنطق) إلى علوم العربية وتوظيفه فيها. وقد تمثل ذلك بصورة خاصة في القسم الذي عنونه السكاكيُّ باسم «علم الاستدلال أو علم خواص تركيب الكلام».

⁽٣) السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٧٠٠-٢٢٧ (نشرة هنداوي).

ومع مكانة كتاب «المفتاح» وصعوبته، لم يحظ بنسخة مخطوطة صحيحة إلا نادرًا، ولم يحظ بطبعة علمية تناسبه، إنها طبع طبعة واحدة بمطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٤٨ لا تكاد تغني المطالع، فليت همة رجال الأدب بمصر تتوجه إلى طبعه طبعة علمية (١).

نشأة السكاكي الجثمانية والعلمية:

ذكر ياقوت في «معجم الأدباء» أنه ولد سنة ١٥٥ (أربع وخمسين وخمسيائة)، وأنه من أهل خوارزم، قال: «وهو اليوم حيُّ ببلده» (٢). ولما كانت وفاته ١٢٢٦ (ست وعشرين وستهائة) يكون قد عُمِّر اثنين وسبعين سنة أو ما يقاربها. وقد نوّه السكاكيُّ في مواضع كثيرة من كتابه بشيخه الحاتمي تنويهًا دلّ على أن تعويله في تلقي العربية كان على الحاتمي، فمن هو هذا الحاتمي؟ ذلك ما أعيانا البحثُ عنه بمراجعة مظانٌ من كتب تراجم الأدباء وبخاصة معجم ياقوت، وكتاب ابن الأنباري، والبغية، والوافي للصفدي، ومن كتب النحو المظنون بها التعرض إلى ذكر آراء في النحو انفرد بها، وبمراجعة شروح المفتاح الموجودة لدينا، وهي شروح الشيرازي، والتفتازاني، والسيد الشريف، والكاشي، والكاتبي، وابن كهال باشا، فلم نظفر فيه بأكثر مما سأذكره:

⁽۱) وفعلاً نهض بعضُ المهتمين للعناية بالكتاب، حيث نشره أكرم عثمان يوسف في العراق سنة ٢٠١/ ١٩٨٢ وعبد الحميد هنداوي سنة ١٩٨٢/١٤٠٢ وعبد الحميد هنداوي سنة ١٩٨٢/١٤٠٠ (عند نفس الناشر)، إلا أن هذه النشرات الثلاث من الصعب القول بأنها ترقى إلى ما رجاه المصنف من تحقيقه تحقيقًا علميًّا يليق به على الرغم مما بذله أصحابها من جهود محمودة في إخراج النص، وليس ههنا مقام البيان لوجوه الخلل ومظاهر القصور فيها.

⁽٢) الحموي: معجم الأدباء، ج٦، ص٢٨٤ (الترجمة ١٢٥٥).

الحاتمي هذا يُلقب شرف الدين، حسبها قاله العلامةُ سعد الدين التفتازاني في شرحه للقسم الثالث من المفتاح قبيل الفن الأول من القانون الأول. ويظهرُ أنه من تلامذة عبد القاهر الجرجاني من قول سعد الدين في ذلك الموضع: «أورد على دعواه شاهديٌ عدلٍ من كلام شيخه شرف الدين الحاتمي، وشيخ الكل عبد القاهر الجرجاني» (۱).

وقد كان الحاتمي من أصحاب الرأي في النحو والصرف، وأذكر أني رأيتُ في مواضع من المفتاح إسنادَ آراء له في العربية، منها -فيها أذكره - أنه كان يرى أن اللام الداخلة على فاعل أفعال المدح هي لتعريف العهد لا للجنس، فليراجع (٢). وذكر أنه زاد في تقسيم الاشتقاق إلى صغير وكبير قسمًا ثالثًا سهاه الاشتقاق الأكبر، فقال: «وههنا نوعٌ ثالثٌ من الاشتقاق كأن يسميه شيخُنا الحاتميُّ رحمة الله عليه الاشتقاق الأكبر، وهو أن يتجاوزَ على ما احتملته أخواتُ تلك الطائفة من الحروف نوعًا ومخرجًا، وقد عرفت الأنواع والمخارج [على ما نبهناك]، وأنه نوع لم أر أحدًا من سحرة هذا الفن -وقليلٌ ما هم - حام حوله على وجهه إلا هو.» (٣)

كما كان الحاتميُّ من أئمة فنون البلاغة وأصحاب الذوق فيها، قال في المفتاح: «وكان شيخُنا الحاتمي -ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار، ما دار الفلك الدوّار، [تغمده الله برضوانه]- يحيلنا بحسن كثير من محسنات الكلام إذا راجعناه

⁽١) التفتازاني: شرح القسم الثالث من المفتاح، ص ٦٠. يقول الميساوي: وقد أعياني أنا أيضًا البحثُ عن ترجمة شرف الدين الحاتمي هذا فها ظفرت بشيء.

⁽٢) وذلك قول السكاكي: «وقد كان شيخُنا الإمام الحاقيُّ -رحمه الله- يجوز في هذه اللام كومَها للعهد، وتحقيقُ القول فيه وظيفةٌ بيانية نذكرُه في علم المعاني.» مفتاح العلوم، ص١٤٣ (نشرة هنداوي).

⁽٣) المصدر نفسه، ص٤٩. هذا وقد جاء في جميع نشرات الكتاب التي بين يدي (نشرة أكرم عثمان: ص١١٣، ونشرة نعيم زرزور: ص١٥) كلمة «سحرة»، ولا يبدو لاستعمالها هنا وجة مناسبة، ورباهي تصحيف للفظة «مَهَرة» فهي أسعد بالمعنى والمقام.

فيها على الذوق^(۱)، ونحن حينئذ ممن نبغ في عدة شعب من علم الأدب، وصبغ بها يده، وعانى فيها وَكْدَهُ (۲) وكدَّه (۳).

نحلته ومذهبه(1):

أما نحلتُه في أصول الدين، فلا شك في أنه كان معتزليًّا من المعتزلة العدلية، وهم الذين يرجعون إلى واصل بن عطاء الغزال، ثم أبي علي الجبائي، وهم أعدل المعتزلة وأقربهم إلى الأشاعرة. وكلامُه في كتاب المفتاح في مواضع لا يترك ريبةً في ذلك. من ذلك قولُه في الحالة المقتضية ذكر المسند إليه: «ويصلح لشمول هذه الاعتبارات قولُك عند المخالف: الله إلهنا، ومحمد نبينا، والإسلام ديننا، والتوحيد والعدل مذهبنا.» (٥) ومن ذلك قولُه في اعتبارات الفصل والوصل: «بخلافه (أي العطف) في نحو الشمس، ومرارة الأرنب، وسورة الإخلاص، والرجل اليسرى من الضفدع، ودين المجوس، وألف باذنجانة، كلها محدثة» (٢)، فلا شك أن الإعلان بكون القرآن محدثًا من عادة المعتزلة.

ومن ذلك قولُه في قسم الاستدلال: «اللهم إلا إذا جعلتَ الوجودَ غيرَ زائد على الماهية، كما هو الراجحُ عندنا» (٧)، ومن المقرَّر أن المعتزلة قائلون إن الوجود عند الأشعري هو عينُ الموجود، وإن كان جماعةٌ من الأشاعرة وافقوا المعتزلة في هذه

⁽١) قوله على الذوق متعلق بقوله يحيلنا. - المصنف.

⁽٢) الوكد: القصد. - المصنف.

⁽٣) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٢٥٧ (نشرة هنداوي).

⁽٤) أي في الأصول والفروع، أو المذهب الكلامي والمذهب الفقهي.

⁽٥) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٠٨ (نشرة هنداوي).

⁽٦) المصدر نفسه، ص٥٩٩-٣٦٠.

⁽V) المصدر نفسه، ص٥٦٥ (نشرة هنداوي).

المسألة (١). وقولُه في مبحث الإيجاز في تأويل قوله تعالى: ﴿ خَلَطُواْ عَمَلًا صَلِحًا وَءَاخَرَ سَيِقًا ﴾ [النوبة:١٠٢]: «أي تارة أطاعوا وأحبطوا الطاعة بكبيرة، وأخرى عصوا وتداركوا المعصية بالتوبة» (٢)، فجعل الكبيرة محبطة للطاعة. وتأوَّل قولَه تعالى: ﴿ عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمُ ﴾ [التربة:١٠٢] بأن ذلك إذا كان آخر أحوالهم التوبة (٣). وشواهدُ كونه من المعتزلة كثيرةٌ في كلامه.

وعمن صرَّح بكونه معتزليًّا العلامةُ الشيرازيُّ في شرح القسم الثالث من المفتاح عند قول السكاكي: «وفيها ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم المفتاح عند قول السكاكي: «وفيها ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد العلامة العلامة وتقدس في كلامه مفتقرٌ إلى هذين العلمين كلَّ الافتقار» (3) قال العلامة الشيرازي: «واعلم أن مذهب المشائخيّ من المعتزلة، أنا نعرف تمام مراده تعالى من كلامه، ومذهب غير المشايخي منهم -ومنهم المصنف - أنه لا يمكن ...» إلخ (6) فلا ينبغى جزمُ الأستاذ النجار بأنه كان سُنيا.

⁽۱) راجع مناقشة المصنف لهذه المسألة في مستوياتها الفلسفية والكلامية وعرضه مختلف المذاهب فيها في مقال «مسألة خفية من مباحث الفلسفة الإسلامية: وحدة الوجود»، المنشور في القسم الأول من هذا المجموع.

⁽۲) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٩٢.

⁽٣) هذا الجزء من الآية لم يذكره السكاكي حسب نشرات الكتاب التي بين يدي، وعليه يكونُ ما نسبه المصنفُ إليه من تأول المعنى على أنه «إذا كان آخرَ أحوالهم التوبة» قد جاء على سبيل الاستنتاج بناءً على ما يعهده من الأصول الكلامية التي يستند إليها صاحب «المفتاح».

⁽٤) المصدر نفسه، ص٢٤٩.

⁽٥) المقصود هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، علامة المنقول والمعقول، الفيلسوف، الطبيب، الرياضي، الفلكي. ولد في شيراز سنة ١٣٤هـ وسافر إلى مدينة مراغة حيث عمل في مرصدها مع العالم الفيلسوف نصير الدين الطوسي. توفى الشيرازي سنة ١٧هـ. شرح «حكمة الإشراق» للشهاب السهروردي، وله العديد من المصنفات في الطب والعلوم والفلسفة. كتب شرحًا على كتاب «المفتاح» للسكاكي سهاه «مفتاح المفتاح» (لم أطلع عليه، ولا أظنه طبع)، وقد ذكره المصنف قبل هذا ونقل عنه كلامًا طويلا.

وأما مذهبه في الفروع، فقد تردد الشيخُ النجار في كونه من أتباع المذهب الحنفي أو من أتباع المذهب الشافعي، وقد كان كلا المذهبين فاشيًا في جهات خوارزم. وإن أمثال السكاكي من العلماء الذين ليس لهم حظٌ معتبرٌ في إتقان علوم الفقه ولا تأليف. ولقد يكثرُ أن يتجاذبَهم أتباعُ المذاهب الفقهية إلى حظائر مذاهبهم: يكون ذلك لمجرد التردُّدِ في تقليدهم، ويكون لأخذِهم العلمَ عن علماء من المذهبين.

على أنَّ من أساطينِ العربية مَنْ لا يُعرف مذهبه، فهذا سيبويه إمام النحاة لا يُدرى أكان مالكيًّا أم شافعيًّا أم حنفيًّا؛ لأن المذاهب الثلاثة في زمانه كانت فاشية في العراق. وهذا الإمام الأشعري قد تجاذبه المالكيةُ والشافعية، وترجم له في طبقات المذهبين، والتحقيق أنه كان مالكيا. ومثلُه الإمام أبو بكر الباقلاني، فقد ذُكر في طبقات علماء المالكية، وفي طبقات علماء الشافعية، والتحقيقُ أنه كان مالكيا.

وقد كان السكاكيُّ معدودًا من فطاحل علماء الكلام، ومواضعُ من كتابه شاهدةٌ بذلك، وطريقتُه في العربية هي الطريقةُ البصرية، أعني طريقةَ سيبويه وأتباعه، وهم الذين يعنيهم في كتاب «المفتاح» بقوله أصحابنا.

العصر الذي ألف فيه «المفتاح»

كان ذلك في خلافة الخليفة الناصر لدين الله، وقد قال في أمثلة الحالة المقتضية ذكر المسند إليه: «والناصر لدين الله خليفتنا، والدعاء والثناء عليه وظيفتنا،» (١) وقد دام الناصر لدين الله في الخلافة سبعًا وأربعين سنة من سنة ٥٧٥ه إلى سنة ٦٢٣هـ.

⁽١) السكاكي: مفتاح العلوم، ص٣٠٨ (نشرة هنداوي).

على أن السكاكيّ قد عزم على إملاء حواش على كتابه لبسط ما أجمله في مواضع قصدًا للاختصار، ولذلك قال في أوله: «وها أنا عمل حواشي جارية مجرى الشرح للمواضع المشكلة، مستكشفةً عن لطائف المباحث المهملة، مطلعة على مزيد تفاصيل في أماكن تمس الحاجة إليها.» (۱) وقال في آخر الكتاب: «فلنؤثر ختْمَ الكلام حامدين الله تعالى ومصلين على الأخيار، ونشمّر الذيلَ لإملاء حواش عَرِيَ عن بعض فوائدها المتنُ لقصد الاختصار.» (۲) وأحال في أثناء الكتاب غيرَ مرة على هذه الحواشي، إلا أنه لا يوجد في كلام شُرَّاح كتابه ما هو مأخوذٌ من حواشيه، فالظاهرُ أن هذه الحواشيَ لم يقع الشُّروعُ فيها، وذلك يدلنا على أنه أتم كتاب «المفتاح» في أواخر عمره، وأواخر خلافة الناصر.

⁽١) المصدر نفسه، ص٣٨.

⁽٢) من قوله «ونشمر» إلخ سقط من النسخة المطبوعة بمطبعة التقدم بمصر، وهي ثابتة في النسخ المخطوطة كلها. – المصنف. السكاكي: مفتاح العلوم، ص٩٠٨ (نشرة يوسف)، وص٢٢٨. (نشرة هنداوي). وللأسف فإن نعيم زرزور وعبد الحميد هنداوي قد وقعا جميعًا في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه نشرة مطبعة التقدم؛ إذ غفلاً عن تدارك هذا السقط الذي أشار إليه ابن عاشور هنا، الأمر الذي يثير الشك حول مصداقية تحقيقها، ويدفع إلى استنتاج أنها إنها قاما بمجرد استنساخ لنشرة مطبعة التقدم، وهذا -للأسف - صنيع الكثيرين عمن يتقحمون تحقيق كتب التراث في مجالاته العلمية المتنوعة. ألا رحم الله أمثال إبراهيم الأبياري، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، وأحمد ومحمود شاكر، وعبد السلام هارون، ومحمد عي الدين عبد الحميد، وأمين الخولي، ومحمد بن تاويت الطنجي، وإحسان عباس، ومحمد أبي الأجفان، وعبد الرحمن بدوي، وطاهر الزاوي، والسيد أحمد صقر، ومحمود الطناحي، وعبد العظيم الديب، وكل من سها إلى مثل قاماتهم، فقد والسيد أحمد صقر، ومحمود الطناحي، وعبد العظيم الديب، وكل من سها إلى مثل قاماتهم، فقد ومسالك، وما يحتفه من أحوال وسياقات، واستقصاء وفهها لنصوص ما ينتهضون لتحقيقه لغة وأسلوبًا وتاريخًا، لا مجرد تقحم عليها.

تذييل لترجمة سعد الدين التفتازاني(١)

لَــ الله المروت على القاهرة في مرجعي من الحج، ذلك المرور الذي كان مثله كمثل قول ابن الخطيب:

لَمْ يَكُنُ وَصْلُكَ إِلاَّ حُلْمَ إِلاَّ حُلْمَ إِلاَّ حُلْمَ الْمُحْتَلِسِ (٢)

كان من أهم ما بادرت باقتنائه أجزاء مجلة «الهداية الإسلامية» التي انحبست عني جراء الانقطاع البريدي بين تونس ومصر في أيام هذه الحروب، وحين استقر بي النوى، ونشرت من حقيبتي ما انطوى، وراجعت المطالعة التي كان ذهني عنها انزوى، طالعت فيها طالعته منها ترجمة لسعد الدين التفتازاني من تحرير العلامة المحقق محمد علي النجار المدرس بكلية اللغة العربية، المنشورة في الجزءين من المجلد ١٣، فألفيت ترجمة وافية بتحليل نواحي ذلك الرجل العظيم النادر المثيل في علماء الإسلام. ورغبة في استيفاء ما يمكن استيفاؤه، أردت التعليق والتذييل لذلك المقال الممتع.

أ- قول الأستاذ النجار «لكنه (أي التفتازاني) فيها يظهر لا يوقر الصحابي الجليل سيدنا معاوية» إلخ. وقد رأيت أن استظهار الأستاذ لا يتم، فإن قول سعد الدين: «وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على

⁽١) مجلة الهداية الإسلامية، الجزء ٧، المجلد ١٧، المحرم ١٣٦٤.

⁽۲) هو البيت الثاني من موشحة الوزير لسان الدين ابن الخطيب (من بحر الرمل) التي طالعها: جَــادَكَ الغَيْـثُ إِذَا الغَيْـثُ هَمَــى يَــازَمَــانَ الوَصْــلِ بِالأَنْــدَلُسِ وقد أوردها ابن خلدون كاملة. انظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٠-٢٠٤. وانظرها في: ديوان لسان الدين بن الخطيب السلهاني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٨/ لسان الدين بن الخطيب السلهاني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ١٤٢٨/

معاوية وأعوانه؛ لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام وهو لا يوجب اللعن (۱)، يتعين همله على أنه قصد الردَّ على الشيعة الذين يجوِّزون ويأتون ذلك البذاء الشنيع. فأراد إلجاءهم إلى الاعتراف بانتفاء إجازة ذلك من سلف الأمة المقتدى بهم، إذ لا يستطيع المخالف إثبات هذه الإجازة المنفية. وقرينةُ مراده أنه ذكر كلماته تلك بعد أن أورد الأحاديث النبوية الدالة على وجوب توقير أصحاب رسول الله على وبعد قوله: «وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات، فله محامل وتأويلات. فسبُّهم والطعنُ فيهم إن كان مما يخالف الأدلة القطعية، فكفر، وإلا بدعة وفسق (۱).

ب- ويقول الأستاذ حاكيًا عن النسائي أنه قال: «أما يرضى معاوية أن يخرج رأسًا برأس حتى يُفضّل؟» (**) وهذه الكلمة وإن كانت منقولةً في ابن خلكان، فأنا أحسبها تقولاً على النسائي أو سوء نقل لكلامه. وذلك الكلام وإن كان المقصود منه أن معاوية ليس أفضل من علي، وهذا معتقدُنا ومعتقد أهل السنة قاطبة، ولكن صيغته لا تخلو من عجرفة وجلافة؛ لأن كلمة «أما يرضى» فيها معنى الإنكار على عدم الرضا.

ولعل أصل عبارة النسائي إن كان لها أصل: «أما ترضون أن يخرج معاوية رأسًا برأس»، أي أن يكون من جملة أهل الفضل، أي في الصحبة؛ لأنها مقولة لمن يعتقدون أفضلية معاوية على عليّ رضي الله عنهما. فإن كلمة «أما يرضى» إنها تقال لمن يُظَنُّ به عدم الرضا، وليس لمعاوية الله عنهما أنه أفضل من على. والذي ينبغي

⁽۱) التفتازاني، سعد الدين: كتاب شرح العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي ويليه حواشي الخيالي وعبد الحكيم السيالكوتي والعصام (القاهرة: محمود أفندي شاكر الكتبي، ط١، ١٩٦٣/١٣٣١)، ص٤٩٠.

⁽٢) المصدر نفسه، ص٠٤٩.

⁽٣) «روى عبدالله بن مَندة، عن حمزة العقبي المصري وغيره، أن النسائي خرج من مصر في آخر عمره إلى دمشق، فسُئل بها عن معاوية، وما جاء في فضائله، فقال: أما يرضى معاوية أن يخرج رأسًا برأس حتى يُفضّل؟» الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص١٣٢.

اعتهاده في هذا الشأن هو ما ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية أن النسائي سئل عن التفضيل بين علي ومعاوية ففضل عليًّا، فخاض في ذلك بعضُ الخوارج وألف كتابًا في فضل علي، فسئل عن سبب تأليفه فقال: «دخلت دمشق والمنحرف بها عن علي كثير، فصنفت هذا الكتاب رجاء أن يهديهم الله.»(١)

جـ- ثم تعرض الأستاذ لتعيين المذهب الذي كان سعد الدين يتقلده، فلم يأت بها يدل على انفصاله في ذلك. وقد يلوح أنه انتقل من مذهب إلى مذهب، ولكني رأيتُ العلامة الفناري قد جزم أنه كان شافعيَّ المذهب (٢).

د- وذكر الأستاذ النجار أن لسعد الدين ولدًا، وأنه يقال: إنه ألّف شرح تصريف الزنجاني^(٣) لأجله. وأقول: قد ألف لولده هذا متن تهذيب الكلام في المنطق والكلام، وقال في أوله: «وتبصرة لمن أراد أن يتبصر من أولي الأفهام، لا سيها الولد الأعز الحري الحفي بالإكرام، سمي حبيب الله عليه التحية والسلام».

⁽۱) لم يرد ذكر الخوارج عند السبكي في حكاية القصة، وإنها ذكر أنه عندما دخل النسائي دمشق سئل عن معاوية، فضل عليه عليًّا، «فأُخرج من المسجد، وحُمل إلى الرملة.» طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، ص١٥. وأصل ما أورده السبكي هو ما رواه الوزير ابنُ حِنزابة (الفضل بن جعفر بن الفرات) قال: «سمعت محمد بن موسى المأموني -صاحب النسائي- قال: سمعتُ قومًا يُنكرون على أبي عبد الرحمن النسائي كتاب الخصائص لعلي ، وتركه تصنيف فضائل الشيخين، فذكرت له ذلك، فقال: دخلتُ دمشق والمنحرف بها عن على كثير، فصنفت كتاب الخصائص، رجوتُ أن يهديهم الله تعالى.» الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص١٢٩. وأما كتاب الخصائص فقد حققه أحمد ميرين البلوي ونشرته مكتبة المعلا بالكويت سنة ١٩٨٦/١٤٠ بعنوان «خصائص أمير المؤمنين على بن أبي طالب ...»

⁽٢) انظر كلام الفناري في حاشية المطول صفحة ٣٦٧ طبع الآستانة في مبحث تقديم بعض معمولات الفعل على بعض، من باب أحوال متعلقات الفعل. - المصنف. وقد جاء هذا الكلام في المتن ورأينا وضعه في الحاشية أولى.

⁽٣) العنوان الكامل لهذا الكتاب هو «شرح التصريف العزي للزنجاني»، ولا يزال مخطوطًا فيها وصل إليه علمي.

ه- وذكر الأستاذ النجار ردَّ التفتازاني^(۱) على الكتاب المسمّى بالفصوص المنسوب إلى الشيخ محيي الدين بن عربي، وتردد في صحة ما ذكره كاتبُ الدائرة من نسبته إلى التفتازاني. وأقول: إن كتاب الرد المنسوب إلى التفتازاني موجودٌ بالمكتبة الصادقية بتونس منسوبًا إلى التفتازاني، وأوله: «الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علوًا كبيرا». فعلينا أن نحقق: أهذا هو الموجود في مكتبة برلين أم هو غيره. أما فاضحة الملحدين، فقد نسبه في كشف الظنون إلى علاء الدين.

و- ونختم هذا التذييل بأن سعد الدين يلقب بين علماء العصور المتأخرة بالعلامة الثاني، ويعنون أنه ثانٍ لمن اشتهر تلقيبه بالعلامة وهو الزمخشري. وكفى بهذا اللقب تنويهًا بمكانته بين علوم العربية.

⁽۱) يشير المصنف هنا إلى دائرة المعارف الإسلامية التي جاء فيها: «وله [أي التفتازاني] ردُّ على زندقة ابن عربي في مؤلفه فصوص الحكم، وهذا الرد مخطوط في برلين (Ahlwardt، رقم ۲۸۹۱) وعلى الورقة الأولى منه عنون مشكوك فيه، وهو فضيحة الملحدين.» موجز دارة المعارف الإسلامية، تحرير م. ت. هوتسما وزملائه (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط١، ١٤١٨/١٤١٨)، ج٨، ص٢٣٠٦.



		·	
·			

النابغة الذبياني وشعره(١)

بسم الله الرحمن الرحيم، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، أما بعد،

فلئن كان شعرُ النابغة محطًّا لهمم أئمة اللغة والأدب، لقد كان جمعُه بمنأى عن متعارَف جهودهم. إن شعره بالمنزلة العليا فصاحةً لفظ، وبلاغة تركيب، وشرفَ معنى، وتباعدًا عن الضرورات وعن ضعف التأليف. وإنَّ فيه لَوصفَ أحوالٍ كثيرة من أحوال العرب، وعاداتهم، وديارهم، وأيامهم، وحياة عامتهم وملوكهم، مما خلا عنه شعرُ غيره عِنَّ سبقه وعاصره. فشعرُ النابغة مَوْلَجٌ للذين يهمهم الاطلاعُ على شؤون العرب في آخر عصر الجاهلية؛ إذ كان النابغةُ مرجعَ فصاحتهم، وموثلَ ذوي الحاجات منهم، لما له من الوهاجة لدى ملوك العرب وسادتهم؛ لأنه كان صاحبَ الرأي فيهم. فكان واسطةً لديهم في شؤون خطيرة لقومه وجيرتهم، وقد تغلغل في منازل ملوك غسان بالشام، وملوك اللخميين بالحيرة.

وكان الشأنُ أن يتوفَّر اهتهامُ أئمةِ الأدب الأقدمين بجمع ما يُروَى من شعر النابغة، كدأبهم في شعر نظرائه، ولاسيها وهو أقربُ عصرًا إليهم من كثيرٍ من شعراء الجاهلية الذين جُمعت دواوينُهم.

⁽۱) ديوان النابغة الذبياني، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط۱، ۱٤۳۰/ ۲۰۰۹، مصور عن نشرة الشركة التونسية للتوزيع، بدون تاريخ)، ص٥-٢٣.

ورد ذكرُ ديوان النابغة من رواية الأصمعي في فهرست ابن النديم، وورد في «الفهرست» أيضًا أن أبا سعيد السكري (الحسن بن الحسين المتوفى سنة ٢٧٥هـ) عمل شعر النابغة (۱). غير أن هذين الجمعين خفتَ ذكرُ هما، فلا نعرف ديوانَ النابغة مجموعًا إلا في ضمن ديوان الشعراء الستة: امرئ القيس، وعلقمة بن عبدة، وزهير، والنابغة، وطرفة، وعنترة، منسوبًا ما فيه من شعر النابغة إلى رواية الأصمعي، وفي آخره سبع قصائدُ ألحقت به، قال مَنْ ألحقها: إنها من غير رواية الأصمعي (٢). وهذا الديوانُ يوجد في مجموع بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس، عدد ٢٠٩٤، ومجموع عدد ٤١٩٤.

ويوجد شرحٌ لشعر النابغة يشرح غريبَ لغته، وأكثر روايته في تفسير مفرداته عن الأصمعي وأبي عبيدة وأبي عمرو. قال في بعض المواضع: «حدثنا أبو عبيدة». وتكرر في هذا الشرح أن يقول: «قال أبو جعفر»، فيظهر أن ذلك قولُ الشارح، وأن كنية الشارح أبو جعفر. ورأيتُ في «خزانة الأدب» للبغدادي في شرح الشاهد ٢٢٥

⁽۱) ابن النديم: الفهرست، نشرة بعناية إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط۲، ۱۶۱۷/۱۹۹۷)، ص۱۹۱.

⁽۲) وقد جمع دواوين الشعراء الستة المذكورين الأديب الأندلسي الأعلم الشمنتري (۲۰ - ٤٧٦هـ) تحت عنوان «أشعار الشعراء الستة الجاهليين»، ورتبهم على النحو التالي: امرؤ القيس، علقمة بن عبدة، النابغة الذبياني، زهير بن أبي سلمى، طرفة بن العبد، عنترة. والصحيح أن الأعلم نفسه هو من ذكر - حسب النشرة التي بين يدي لكتابه - أن ما ضمنه اختياراته من شعر النابغة ليس كله من رواية الأصمعي، فقد قال في نهاية شرحه للقصيدة التي يرثي فيها النابغة النعبان بن الحارث بن أبي شمر الغساني: «كمل جميع ما رواه الأصمعيُّ من شعر النابغة، ونصل به قصائد متخيَّرة مما رواه غيرُ الأصمعيُّ ان شاء الله تعالى.» الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليان بن عيسى: أشعار الشعراء الستة الجاهليين (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط۳، ۱۲۰/ ۱۹۸۳)، ج۱، ص٢٤٦. يقول الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم بخصوص رواية شعر النابغة: «أما شعرُه فقد رُوي من عدة طرقٍ أشهرُها روايةُ عبد الملك بن قريب الأصمعي، ذُكرت في الديوان المعروف بدواوين الشعراء الستة الجاهليين.» ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط۲، ۱۹۸۰)، ص٢٠.

(ص ٢٣٥ جزء ٣) كلامًا منسوبًا إلى شارح ديوان النابغة بدون تسمية الشارح (١)، فتتبعته فوجدته مماثلاً لما يوجد في نسخة هذا الشرح التي بتونس. وتركُ البغدادي تسمية شارح الديوان يحتمل أن يكون لشهرة الشرح عندهم، بحيث إذا أُطلق عرف الشارح، ويحتمل أن يكون لعدم تعين الشارح.

وقد كنتُ عهدتُ إلى بعض الخبراء من أساتذة تونس حين سفره إلى القاهرة بأن يراجع في دار الكتب بالقاهرة شروحَ ديوان النابغة، فأخبرني أنه وجد نسخة عماثلة للتي بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة غير معزوة إلى مؤلِّف. لذلك يغلب على الظن أن هذا الشرح لأبي جعفر أحمد بن محمد بن النحاس؛ إذ قد ذكر ابن خلكان أن ابن النحاس فسر عشرة دواوين وأملاها. كما ذكر عاصم البطليوسي في شرحه لديوان النابغة أن لأبي جعفر النحاس شرحًا على شعر النابغة (٢)، فغلب على الظنّ

⁽۱) انظر الكلام المشار إليه في: البغدادي: خزانة الأدب، ج٣، ص٣٣٣. وفيها «وفي شرح ديوان النابغة». والشاهد هو رقم ٢٢٣ في نشرة عبد السلام هارون التي رجعنا إليها (ص٣٢٧). وهو للنابغة من قصيدة قالها في مدح عمرو بن الحارث الأصغر ابن الحارث الأعرج ابن الحارث الأكبر (ملوك الشام الغسانيين)، وذلك لما هرب من النعمان بن المنذر اللخمي (من ملوك الحيرة)، وهو قوله: وَلاَ عَرْبُ مَا مَا لَا اللهُ ال

وَلاَ عَيْسِبَ فِيهِمْ إِلاَّ أَنَّ سُيُوفَهُمْ بَرِسَّ فُلُولٌ مِسْنُ قِسرَاعِ الْكَتَائِسِبِ وَلاَ عَيْسِبَ فِيهِمْ إِلاَّ أَنَّ سُيُوفَهُمْ بَرِسَ فُلُسُولٌ مِسْنٌ قِسرَاعِ الْكَتَائِسِبِ ديوان النابغة الذبياني، ص٤٧ (نشرة ابن عاشور).

⁽۲) وقد اشتمل كتاب البطليوسي على شرح ما سهاه «الأشعار الستة الجاهلية»، وهي على التوالي دواوين امرئ القيس، والنابغة الذبياني، علقمة بن عبدة الفحل، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد العبسي، وطرفة بن العبد. ويضم ما أورده من شعر النابغة اثنتين وعشرين قصيدة ومقطوعة تكاد تكون هي عينها القصائد والمقطوعات التي شرحها الأعلم الشمنتري من رواية الأصمعي، مع اختلاف يسير في عدد الأبيات وترتيبها. أما ما ذكره المصنف هنا من قول عاصم إن لأبي جعفر النحاس شرحًا على شعر النابغة، فلم أجده في النشرة المحققة المطبوعة للكتاب، وقد يرجع ذلك إلى اختلاف بين النسخة التي كانت بين يدي المصنف والنسخ التي اعتمد المحققان. راجع: البطليوسي، الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب: شرح الأشعار الستة الجاهلية، تحقيق ناصيف سليان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ط١، ٢١٩٩ / ٢٠٠٨)، ج١، ص٢١٣ - ٣٥٤.

أن هذا الشرحَ الذي لم يُنسب في النسختين بتونس وبالقاهرة هو شرح أبي جعفر ابن النحاس (١).

أما أنا فلم أقف على ديوان النابغة إلا ما اشتمل عليه شرحٌ عليه لعاصم بن أيوب البطليوسي بطبع المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٩٣هـ. في ضمن مجموع عُنون بعنوان «خمسة دواوين من أشعار العرب» نُسبَتْ على التوزيع إلى النابغة، وعروة بن الورد، وحاتم الطائي، وعلقمة الفحل، والفرزدق. ولم يذكر طابعُه مرجعَه فيها طبع، ولم يذكر الشارحُ البطليوسي الرواية التي اعتمد عليها. ويظهر أنه اعتمد رواية الأصمعي مما جمعه من شرح الشعراء الستة.

ووقفتُ على ما جمعه الراهبُ لويس شيخو في كتابه الذي سهاه «شعراء النصرانية»، وطبع في بيروت سنة ١٨٩٠م الموافق لعام ١٣٥٧هـ. ويظهر أنه جرد ما في شرح عاصم ابن أيوب البطليوسي، وزاد عليه أبياتًا مما في كتب الأدب، إلا أنه خلط ذلك بها هو من شعر النابغة الجعدي أو من شعر غيره دون تثبت. على أنه أعْرَى ما جمعه عن بيان مراجعه بالتفصيل، ولكنه أجملَ فعد مراجعَه عدًّا في آخر

⁽۱) بعد طول بحث وتسآل لم أهتد إلى أن لأبي جعفر النحاس شرحًا خاصًا على شعر النابغة، ولكن وجدتُ له شرحًا لتسع قصائد مختارات (هُنَّ غالب المعلقات) لتسعة من شعراء الجاهلية، بعنوان «شرح القصائد التسع المشهورات». والشعراء الذين اشتمل هذا الشرح على قصائدهم هم امرؤ القيس، وطرفة بن العبد، وزهير بن أبي سلمى، ولبيد بن ربيعة، وعنترة بن شداد، والحارث بن حلزة، وعمرو بن كلثوم، والأعشى ميمون بن قيس، والنابغة الذبياني. وقصيدة النابغة التي تضمنها هذا الشرحُ هي معلقته المعروفة التي طالعها: «يا دار مية بالعلياء فالسند». وبعد نظر في هذا الشرح، وتتبع لعباراته، وجدتُ أن جملة القرائن التي ذكرها المصنفُ هنا موجودةٌ فيه، مثل اعتباد الشارح على الأصمعي وأبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة، وقوله هو: «قال أبو جعفر». وقد كاد يترجح لدي كونُ شرح المعلقة هذا جزءًا من الشرح الذي ذكر المصنفُ أنه شرحٌ لشعر النابغة، لولا أني لم أعثر على عبارة «حدثنا أبو عبيدة»، التي قد تكون وردت في شرح باقي قصائد النابغة، والله أعلم. ولعل عالمًا محنكًا في شؤون الأدب ينير لنا السبيل في هذه المسألة. انظر شرح معلقة والله غيمًا أبو جعفر أحمد بن محمد: شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق أحمد النابغة في: النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد: شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق أحمد خطاب (بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٣٣/ ١٩٧٣)، ج٢، ص ١٣٧٠–٢٧٠.

ترجمة النابغة، ورأيتُ أنه أخذ أبياتًا كثيرةً من «معجم البلدان» لياقوت وأبياتًا من كتاب «لسان العرب».

وقد أصدرت المكتبةُ الأهلية في بيروت سنة ١٣١٥هـ ديوان النابغة مقتضبًا من المجموع الذي طُبع بالمطبعة الوهبية بمصر سنى ١٢٩٣هـ، مقتصرًا على ما شرحه عاصم البطليوسي دون ما جاء في ذلك الشرح من قصائد للنابغة غير مشروحة، مذيلةً صفحاته بتعاليق مقتضبة من شرح عاصم بن أيوب البطليوسي.

ثم إن المكتبة الأهلية ببيروت نشرت أيضًا سنة ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م ديوان النابغة بأن أعادت ما نشرته في المرة الأولى، مع زيادة قصائد ومقاطيع نُسبت إلى النابغة، بعضُها معروفُ النسبة إليه، وبعضُها لا نعرفه، وبعضُها من شعر غير النابغة. ولولا هذا الخلط، لكانت هذه الطبعة أجدى من الطبعة الأولى.

وقد علق عليها بعضُ أهل الأدب حُلِّي بوصف الأستاذ، وسُمِّي عبد الرحمن سلام، ولم نقف على ترجمته، أكثرُها من التعاليق التي في طبعة الأولى. ويظهر من لهجة الكلمة التي قدمها الأستاذ المذكور في صدر هذه الطبعة أن له حظًّا موفورًا من الأدب، غير أنه تبرأ من عهدة صحة النسخة التي طُلب منه التعليقُ عليها.

ولا توجد لديوان النابغة طبعةٌ على رواية منسوبة، عدا ما طبع من شرح عاصم ابن أيوب البطليوسي⁽¹⁾. وفي معجم المطبوعات لسركيس ذكر كتاب «العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهلين»، منهم النابغة وأنه طبع في ليدن سنة ١٨٧٠م، وكتب في كتاب «شعراء النصرانية» لندن عوض ليدن (انظر ص ٧٣٢م، جزء ١)، وأنه طبع في بيروت سنة ١٨٨٠م، وأنه طبع في مصر سنة ١٩١٠م.

⁽١) يبدو أن المصنف كتب ما كتب بين يدي تحقيقه لديوان النابغة قبل أن ينجز الأستاذُ محمد أبو الفضل إبراهيم تحقيقه لهذا الديوان، كما يبدو أن هذا الأخير لم يطلع على تحقيق ابن عاشور، فهو لم يذكره في المقدمة التي عرض فيها لمصادر شعر النابغة والنشرات التي صدرت به، فهل حجابُ المعاصرة هو سبب ذلك؟

وغالبُ ظني أنه هو ديوان الشعراء الستة الموجودة منه نسختان في الخزانة الأحمدية بجامع الزيتونة.

فعمدتُ إلى ما اتفق على إثباته عاصم بن أيوب البطليوسي في شرحه، وأبو جعفر في شرحه، وجعتُ منها هذا الديوان، مبتدئًا بها اتفقا على إثباته، ومعبرًا عنه بقولي: «قال النابغة» أو نحوه دون عزو إلى أحد الشرحين لاتفاقها عليه. ثم أذكرُ ما انفرد به أبو جعفر في شرجه معزوًّا إليه، مع التنبيه في جميع ذلك على اختلاف الروايات في الألفاظ وفي ترتيب الأبيات.

وأثبتُ ما يوجد من شعر النابغة في «ديوان الشعراء الستة» الموجود بجامع الزيتونة المذكور فيها تقدم، وهو الذي أعنيه إذا قلت: «في نسخة الديوان». وضممتُ إلى ذلك ما خلا عنه كلا الشرحين، فألحقت بكل حرف من حروف القوافي ما حصل لدي من شعر النابغة، وعبرت عنه بملحقات، منبهًا على ذكر من نسبه إلى النابغة الذبياني، مع بيان مرجعي في ذلك.

وعلقتُ على ما يحتاج إلى التعليق من الأبيات: بتفسير غريب المفردات، وبيان المعاني الخفية دول تطويل، مما لم يعرج عليه في شرح عاصم بن أيوب الذي هو المطبوع الوحيد. ورأيتُ ذلك كافيًا لإقبال الذين لهم تأهلٌ لمطالعة الديوان حتى تقع لديم طبعةٌ علمية منه.

ويُوجد بين الذين روَوْا شعرَ النابغة اختلافٌ في إثبات أبيات القصائد وفي كلمات من الأبيات. وأشهر الرواة لشعر النابغة: الأصمعي، وأبو عبيدة، وأبو عمرو، وابن الأعرابي. وأشهر رواية الأصعمي ما يوجد في «ديوان الشعراء الستة» للأصعمي. على أن للأصعمي رواياتٍ ليست مما في «ديوان الشعراء الستة»، وهي مروياتٌ على عهد أئمة الأدب، وقد نسبها أبو جعفر في شرح ديوان النابغة لرجلٍ يُعرف بابن الجصاص. ورواية في ديوان النابغة ذكرها أبو جعفر في شرحه في قصيدة ودع أمامة إن أردت رواحا».

نسبه:

اسمُه زیاد، وهو ابن معاویة بن ضباب من ذبیان، وذبیان من غطفان، وغطفان من جذم قیس عیلان بن مضر (۱). وفی شرح أبی جعفر أنه زیاد بن عمرو ابن معاویة. وفی دیوانه الذی مع دواوین الشعراء الستة أنه ابن عمرو بن معاویة بن جابر (۲). ولقب النابغة قیل لقوله: «فقد نبغت لنا منهم شؤون» (۳)، وقبله: «وحلت فی بنی القین بن جسر.»

وفي «نهاية الأرب» للنويري: «غلب عليه [اسم] النابغة؛ لأنه عبرَ برهةً لا يقول الشعر ثم نبغ فقاله.» (٤) وكنيتُه أبو أمامة (٥) قال ابن قتيبة: «ويقال: أبو تمامة» (ورسم بمثناة فوقية، وأحسب أنه تحريفُ ثهامة بمثلثة) (١). وفي خزانة الأدب للبغدادي: «وكنيته أبو أمامة وأبو عقرب، بابنتين كانتا له.» (٧) وهو أحد الشعراء الذين لُقِّبوا بقول في شعرهم.

وكانت حياته في أوائل القرن الأول قبل الهجرة، فقد أدرك النعمان بن المنذر، وأخاه قبله عمرو بن هند، وأباهما، وجدهما، وأخذ عطاياهم. وأدرك النعمان بن الحارث الغساني، وهو صبِيٌّ في حياة أبيه الحارث. قال أبو جعفر في شرحه: «وبُعث

⁽١) الأغاني ج ٩ ص ١٦٢. - المصنف.

⁽٢) البطليوسي: شرح الأشعار الستة الجاهلية، ج١، ص٢١٣.

⁽٣) المصدر نفسه.

⁽٤) ص ٦٢ جزء ٣. - المصنف. النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحية وزملائه، ج٣، ص٥٥.

⁽٥) الأصفهاني: الأغاني، ٤/ ١١، ص٢٤٣ (نشرة الحسين).

⁽٦) ص ٢٠ كتاب الشعراء. - المصنف. ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٧٥. وفيه: «ويكني» عوض «ويقال»، وأثبت محققاً كتاب ابن قتيبة «أبو ثُهامة» كها صوبه المصنف.

⁽٧) البغدادي: خزانة الأدب، ج٢، ص١٣٥.

النبي ﷺ في مدة الحارث، ثم وليهم جبلة بن الأيهم. "اهـ. وفُتحت الشام في زمنه وأسلم (١).

وكان النابغةُ قد أسنَّ جدًّا، وترك قولَ الشعر، فهات وهو لا يقوله (٢). وتوفي النابغةُ قبل البعثة وقد أسن (٣). وانظرْ قولَه:

المَــرْءُ يَأْمُــلَ أَنْ يَعِــيشَ وَطُولُ عَـيْشٍ قَـدْ يَضُـرُهُ (١٤)

مكانته في الشعر

قال عمر بن الخطاب: «النابغة أشعر غطفان»، وقال أيضًا: «النابغة أشعر العرب.» (ه) وقال ابن عباس وأبو الأسود مثله (۱) وهو من الطبقة الأولى من المقدَّمين على سائر الشعراء (۷) قال ابن قتيبة: «نبغ النابغة في الشعر بعد ما احتنك» (م) (أي اكتهل، وكانوا يديرون شيئًا من العهامة تحت الحنك، فيقال للرجل حينئذ محنك). وتقدم قولُ النويري أن ذلك سبب تلقيبه بالنابغة. وفي جهرة أشعار العرب: «كان النابغة قد أسنَّ جدّاً فترك قول الشعر فهات وهو لا يقوله.» (۹)

⁽١) يعني جبلة بن الأيهم.

⁽٢) ص ٢٨٧ جزء ١ خزانة الأدب. - المصنف. لم أجد هذا في «خزانة الأدب» للبغدادي بتحقيق عبد السلام هارون.

⁽٣) توفي النابغة نحو سنة ٢٠٤م قبل مبعث النبي علي بحوالي ثمانية عشر سنة.

⁽٤) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٧٧؛ ديوان النابغة الذبيان، ص١٥٦.

⁽٥) انظر: الجمحي: طبقات الشعراء، ص٤٣؛ ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص٢٧؛ الأصفهاني: الأغانى، ج٤/ ١١، ص٢٤٣ - ٢٤٤ (نشرة الحسين). – المحقق.

⁽٦) الأصفهاني: الأغاني، ج٤/١١، ص٢٤٤ (نشرة الحسين)؛ العباسي: معاهد التنصيص، ج١، ص١١٢.

⁽٧) الأغاني ص ١٦٢ جزء ٩. - المصنف.

⁽٨) ص ٢٠ كتاب الشعراء. - المصنف.

⁽٩) ص ٢٩ جمهرة. - المصنف.

ماعيببهشعره:

قال أبو عبيدة: «كان فحلان من الشعراء يُقويان: النابغة وبشر ابن أبي خازم»، وذكر قصةً في إقواء النابغة (1). قال الأصعمي: «سمعت أبا عمرو يقول: ما كان ينبغي للنابغة إلا أن يكون زهير أجيرًا له.» (٢) وقد عُدَّتْ قصيدةٌ من شعره في عداد المعلقات، وهي التي أولها: «عوجوا فحيوا لنعم دمنة الدار» (٣).

وسئل يونس (بن حبيب) عن أشعر الناس، فقال: «لا أرمي إلى رجل بعينه، ولكني أقول: امرؤ القيس إذا ركب (أي ذكر الخيل)، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب.» (٤) وقال أبو عبيدة: «طرفة أجودُهم شعرًا، وأجِدُه لا يلحق بالبحور، يعني امرؤ القيس وزهيرًا والنابغة.» (٥)

تحكيمه بين الشعراء:

كان يضرب للنابغة قبةٌ من أدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها. فأول من أنشده الأعشى ثم حسان بن ثابت ثم غيرهما من الشعراء، ثم أنشدته خنساء بنت عمرو بن الشريد، فقال لها: «والله لولا أبا بصير -يعني الأعشى- أنشدني آنفًا لقلت: إنكِ أشعرُ الجن والإنس.»(١)

اتصاله بالنعمان بن المنذر:

كان النابغةُ منقطِعًا إلى ملوك الحيرة: النعمان بن المنذر، وأخيه، وأبيه، وجده، وكانوا يعطونه الذهبَ والفضة وعصافيرَ الإبل(٧). وكان كبيرًا عند النعمان بن

⁽١) الأغاني ص ١٤٦ جزء ٩. - المصنف.

⁽٢) الأغاني ص ١٦٣ جزء ٩ . - المصنف.

⁽٣) ص ٣٤-٥٢ جمهرة أشعار العرب. - المصنف.

⁽٤) معاهد التنصص في شواهد المسند في ترجمة الأعشى ص ٩٢. - المصنف.

⁽٥) معاهد التنصص ص ١٦٥. - المصنف.

⁽٦) الأغاني ج ٨ ص ١٩٤، وج ٩ ص ١٦٣. - المصنف.

⁽٧) الأغاني ص ١٧٢ جزء ٩. - المصنف. قال الميساوي: وعصافير الإبل: إبل نجائب كانت تُعرف بعصافير النعان.

المنذر، خاصًّا به، وكان من ندمائه وأهل أُنسه، فرأى زوجته المتجرِّدة يومًا وغشيها فجأةً فسقط نصيفُها واستترت بيدها وذراعها، فقال قصيدته التي أولها: «أمن آل مَيَّة رائحٌ أو مغتد» (۱)، وصف فيها تلك الحالة، ووصف محاسنَ المتجردة، فأنشدها النابغةُ مرة بن سعد القريعي، فأنشدها مُرَّةُ النعمانَ فامتلأ غضبًا، وأوعد النابغة وتهدده. وأنذره عصامُ بن شهبر الجرمي -صاحب النعمان - بوعيد النعمان، فهرب النابغة، فأتى بلادَ قومه، ثم شخص إلى ملوك غسان بالشام.

وقيل: إن مُرة القُريعي وعبد القيس بن خفاف التميمي عملاً هجاءً في النعمان على لسان النابغة، وأنشداه النعمان لغيظ كان في نفس مُرة على النابغة (في قصة سيفٍ أغرى النعمان بأخذه من مرة القريعي). وقيل: كان سببُ غضب النعمان على النابغة أنه كان والمنخل ابن عبيد اليشكري جالسين عند النعمان، وكان المنخل يُرمَى بالمتجردة زوجة النعمان. فلما قال النابغةُ تلك القصيدةَ في المتجردة، ووصف يُرمَى بالمتجردة زووجة النعمان. فلما قال النابغةُ تلك القصيدةَ في المتجردة، ووصف محاسنَها وبطنها، وروادفَها وغير ذلك، لحقتْ المنخل غيرة، فقال للنعمان: «ما يستطيع أن يقول هذا الشعرَ إلا مَنْ جربه، فوقر ذلك في نفس النعمان، وبلغ النابغة لفخافه] فهرب.»(٢)

ويظهرُ أن النابغة عاد إلى الاتصال بالنعمان بعد هربه هذا، لما رواه أبو الفرج عن أبي بكر الهذلي عن حسان بن ثابت أن النابغة جاء مع فزاريَّن بينهما وبين النعمان خاصة، وقد استجار النابغة بهما. وهذان الفزاريان هما خارجة بن سنان ومنظور بن زياد، كما في «معاهد التنصيص» (٣). فضرب النعمانُ لهما قبة من أدم ولم يشعره بأن النابغة معهما، وأنه خرج فعارضه الفزاريان والنابغة بينهما قد خضب لحيته بحناء،

⁽١) الأغاني ص ١٦٤ جزء ٩. - المصنف.

⁽٢) الأغاني ص ١٥٦-١٦٦ جزء ٩. - المصنف.

⁽٣) العباسي: معاهد التنصيص، ج١، ص١١٤.

فقال له النعمان: «هي بدم كانت أحرى أن تخضب»، فقال الفزاريان: أبيت اللعن لا تثريب، قد أجرناه والعفو أجل، فأمنه.»(١)

لحاق النابغة بملوك غسان بعد هربه من النعمان بن المنذر:

قال الرواة: لما هرب النابغةُ من النعمان بن المنذر صار في غسان، فنزل بعمرو بن الحارث الأصغر بن الحارث الأعرج بن الحارث الأكبر بن أبي شمر، فمدحه النابغة. وكان أخوه النعمان بن الحارث يومئذٍ غلامًا، فمدحه النابغة. وأقام عند عمرو بن الحارث حتى مات، وملك أخوه النعمان بن الحارث فصار النابغةُ من خاصته (٢).

انقطاع آخريين النابغة والنعمان، ورجوعه إلى النعمان لما بلغه مرضه:

اقتضى ما رواه أبو الفرج عن حسان بن ثابت في قصة الرجز الذي أوله: «أصم أم يسمع رب القبه»، أن النابغة رجع إلى صحبة النعمان كما تقدم. ولا شك أن رجوعه ذلك كان بعد أن صارت له صلة مع ملوك غسان، وأنه رغب في مراجعة النعمان لمحبته له، ومراعاة عهده وعهد أبيه وجده، كما تقدم. قال أبو عبيدة: «قيل لأبي عمرو: أفمن مخافة النعمان امتدحه النابغة بعد هربه أم لغير ذلك؟ فقال: لا لعمر الله! ما لمخافته فعل، إن كان لآمنًا من أن يوجه النعمان له جيشًا، وما كانت عشيرتُه لتُسْلمه لأول وهلة، ولكنه رغب في عطاياه وعصافيره.»(٣)

قال أبو جعفر (ص ٢٣) عن أبي عمرو وابن الأعرابي: «وعرف النعمانُ أن الذي بلغه عن النابغة كذب، فبعث إليه: إنك لم تعتذر من سخطة إن كانت بلغتك، ولكنا تغيرنا لك عن شيء مما كنا لك عليه. ولقد كان في قومك ممنعٌ وحصنٌ فتركته ثم انطلقت إلى قوم قتلوا جدي، وبيني وبينهم ما قد علمت.»

⁽١) الأغاني ١٧١ جزء ٩. - المصنف.

⁽٢) الأغاني ص ١٦٦ - ١٦٨ جزء ٩. - المصنف.

⁽٣) الأغاني ص ١٧٢ جزء ٩. - المصنف.

ولما بلغ النابغة أن النعمان بن المنذر عليلٌ لا يُرْجى (١)، لم يملك الصبرَ على البعد عنه مع علته، وما أشفق عليه من حدوثه به، فصار إليه، وألفاه محمومًا يحمل على سرير، ينقل ما بين الفخر وقصور الحيرة، يحمله الرجال على الأكتاف، يتعاقبونه، فقال النابغة لعصام بن شهير حاجب النعمان الأبيات التي أولها:

أَلَمْ أُقْسِمْ عَلَيْكَ لَتُخْمِرِنِي أَعَيْمُ وَلَى عَلَى النَّعْشِ الْمُعَمَامِ (٢)

فهذه عودة كانت في آخر حياة النعمان، وكانت في حال انقطاع عنه كما يدل عليه السياق.

شرف النابغة ورفاهية عيشه

كان النابغةُ يأكل ويشرب في آنية الذهب والفضة من عطايا النعمان وأبيه وجده، لا يستعمل غيرَ ذلك. أعطاه النعمان بن المنذر يومًا مائةَ بعير من النَّعم السود معها رعاتُها ومظاهًا (كالخيمات تستظل فيها الرعاة) وكلابُها (كلاب حراستها) (٣). [و]كان النابغةُ معدودًا من أشراف قومه، وهو أحد الأشراف الذين غضَّ منهم الشعر (٤). كان يجعل شَعرَ رأسه ضفيرتين (٥). وكانت له وجاهةٌ عند الملوك وشفاعة، كما دل عليه قوله:

وَلاَ أَعْرِفَنَّ ي بَعْدَ مَا قَدْ نَهَيْتُكُمْ أَجَادِلُ يَوْمًا فِي شَوِيٍّ وَجَامِلِ (٦)

قال أبو جعفر في شرحه: «أوقع عمرو بن الحارث الأصغر الغساني ببني مُرة ابن عوف بن سعد بن ذبيان، فلم جاؤوا بالسبي طلب فيهم النابغة إلى عمرو بن

⁽١) أي لا يُرجى أن يشفى أو يعيش.

⁽٢) الأغاني، ج٤/١١، ص٥٥٥ (نشرة الحسين)؛ ديوان النابغة الذبياني، ص٢٣٢ (نشرة ابن عاشور).

⁽٣) ص ١١٦ كتاب الشعراء لابن قتيبة. - المصنف.

⁽٤) معاهد التنصص ص ١٥٠، و ص ١٦٢ جزء ٩ الأغاني . - المصنف.

⁽٥) الأغاني ص ٢-٣ جزء ١٤. - المصنف.

⁽٦) ديوان النابغة الذبياني، ص١٩٨ (نشرة ابن عاشور).

الحارث فوهبهم له. وقد أطلق النعمان بن جبلة الكلبي سبي بني مرة قوم النابغة وفيهم عقرب ابنة النابغة، وسبي غطفان إكرامًا للنابغة؛ إذ كانت ابنته فيهم، ولم يكن النابغة حاضرًا.» (ص١٦٠ شرح أبي جعفر). وفي ذلك قال قصيدته التي أولها: «أهاجك من سعداك مغنى المعاهد».

وكان ملجاً لقومه وجيرتهم في مُهِيَّاتِ أمورهم وحروبهم.

دين النابغة:

توهم الراهبُ لويس شيخو اللبناني في كتابه الذي سياه «شعراء النصرانية» أن النابغة الذبياني كان نصرانيًّا، فعده في شعراء نجد والحجاز والعراق الذين كانوا يدينون بالنصرانية (۱). وهو معذورٌ في وهمه هذا، غرته عبارةٌ وقعت في «تاج العروس»، فقال لويس شيخو: «وما لا ينكر أن شاعرَها (قبيلة ذبيان) النابغة الذبياني كان نصرانيًّا بشهادة تاج العروس (ص٣٣٧ جزء ١) نقلاً عن الصغاني (كذا، وليس في تاج العروس نقلُ ذلك عن الصغاني) والأصمعي قال في بيان معاني الصليب: والصليب العلم، قال النابغة:

ظَلَّتْ أَقَاطِيعُ أَنْعَامٍ مُؤَبَّلَةً لَدَى صَلِيبٍ عَلَى الزَّوْرَاءِ مَنْصُوبِ طَلَّتَ أَقَاطِيعُ أَنْعَامٍ مُؤَبَّلَةً لَذَه كأنه على صليب، لأنه كان نصر انيا. (٢)

وهذا الكلامُ الذي في «تاج العروس» وقع فيه اختصارٌ بإجحاف من صاحب «تاج العروس». وهذه عبارة الأصمعي بنصها من شرح أبي جعفر على ديوان النابغة (٣): «قال الأصعمي: الزَّوراء هي الرُّصافة، وهي رصافة هشام وكانت

⁽١) ص ٦٤٠ المجلد ٢ من كتاب شعراء النصرانية. - المصنف.

⁽٢) ص ١٣٤ من كتاب «النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية». - المصنف. وانظر البيت في ديوان النابغة الذبياني، ص٥٣ (نشرة ابن عاشور).

 ⁽٣) مخطوط عدد ٤٥٤٣ بالخزنة الأحمديية بجامع الزيتونة . - المصنف.

للنعمان، وفيها كان يكون، وإليها كانت تنتهي غنائمُه، وكان عليها صليب؛ لأنه كان نصرانيًّا.» فتعين أن ضمير «لأنه» عائدٌ إلى النعمان بن الحارث، وقد صرح عاصم ابن أيوب البطليوسي في شرحه لهذا البيت إذ قال: «والصليبُ صليب النصارى، وكان النعمان نصرانيا.»(١)

وأقول: إن النصرانية ما دخلت بلاد العرب إلا مُبقَّعةً في أفراد من قبائل، وغلبت في بعض قبائل مثل تغلب وغسان وكلب. وليست قبيلة النابغة من القبائل التي تفشت فيها النصرانية، ولا كان النابغة معدودًا فيمن تنصر بمفرده مثل ورقة ابن نوفل. وكانت ديارُ ذبيان تحت حكم ملوك الحيرة، وهم أتباعٌ للوك فارس، ودينهم الشرك أو المجوسية دون النصرانية. وليس في شعر النابغة ما يُستروح منه أنه كان نصرانيًا، بل بعكس ذلك فيه دلائلُ على أنه كان على دين الجاهلية كقوله في القسم:

فَلاَ لَعَمْدُ الَّذِي يَمَّمْتُ كَعْبَتَهُ وَمَا هُرِيقَ عَلَى الْأَنْصَابِ مِنْ جَسَدِ (٢) وقوله:

فَ لاَ عَمْ رُ الَّ ذِي أَثْنَ عَلَيْ هِ وَمَا حَجَّ الْحَجِيجُ إِلَى إِلاَلِ (٣) إِلاَلِ (٣) إِلاَل: اسم الموقف من عرفة .

وقوله في الدعاء:

حَيَّ الِهِ وُدُّ فَإِنَّ الأَيَحِ لُّ لَنَ اللَّهِ فَالنِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا مُشَمِّرِينَ عَلَى خُوصٍ مُزَمَّمَةٍ فَرْجُو الإِلَهَ وَنَرْجُو الْبِرَّ وَالطُّعَا

⁽١) ص ١١ بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٣هـ. - المصنف.

⁽Y) ديوان النابغة الذبياني، ص٨٥. وفيه «مسَّحْتُ» عوض «يَمَّمْتُ».

⁽٣) المصدر نفسه، ص٥٠٠. وفيه «وما دفع» بدل «حج».

وود: اسم صنم. وما في قصيدته الميمة من وصف سيره للحج من قوله يصف إجفال راحلته من صوت بائعة الأدم:

كَادَتْ تُسَاقِطُنِي رَحْلِي وَمِيَشرَتِي بِنِي الْمَجَازِ وَلَمْ تُحْسِسْ بِهِ نَعَهَا مِنْ صَوْتِ حُرْمِيَّةٍ قَالَتْ وَقَدْ ظَعَنُوا هَلْ فِي خُخِفِّيكُمْ مَنْ يِشْتَرِي أَدَمَا قُلْتُ لَكَا وَهِ يَ تَسْعَى تَحْتَ لَبَيْهَا لاَ تَحْطِمَنَّ كِ أَنَّ الْبَيْعَ قَدْ زَرِمَا (١)

زرم: حرم؛ لأن البيع عند أهل الجاهلية ممنوع في حالة الإحرام بالحج، ولم يكن الحج من دين النصرانية.

من لقب بالنابغة من الشعراء بعد النابغة الذبياني:

لُقب بالنابغة بعد النابغة الذبياني شاعران: أحدُهما النابغةُ الجعدي، وثانيهما نابغةُ بني شيبان، وتلقيبُهما بهذا اللقب من قبيل التشبيه بالنابغة الذبياني.

أما أولُهما -وهو النابغة الجعدي - فهو حسان بن قيس بن عبد الله من بني جعدة (بفتح الجيم وسكون العين وفتح الدال المهملة) من هوازن، وكنيتُه أبو ليلى، شاعرٌ مخضرم، قال الشعر في الجاهلية ثم أَجْبَل، أي صعب عليه الشعر، يقال: أجبل الشاعر إذا صعب عليه القول. قيل: بقي كذلك ثلاثين سنة، ثم نبغ في الشعر. قيل: كان أسنَّ من نابغة ذبيان. قيل: عمر مائة وثهانين سنة، [و]قيل مائة وعشرين. وأسلم، وأنشد النبيَّ من الله وكان مِحَنْ حرَّم على نفسه الخمر في الجاهلية. وأدرك مدة ابن الزبير بمكة. قال ابن قتيبة: «مات بأصبهان وعمره مائة وعشرون سنة.»(١)

وثانيهما نابغة بني شيبان، وهو عبد الله بن المُخارِق بن سُلَيْم الشيباني من بني بكر وائل، وهو من شعراء الدولة الأموية. كان منقطعًا إلى عبد الملك بن مروان،

⁽۱) الأبيات الخمسة من قصيدة مطلعها «بانت سعاد وأمسى حبلها انْجدما». ديوان النابغة الذبياني، ص ٢١٦-٢١٧ و ٢١٩. وفيه «حَيَّاكِ ربي» بدل «حَيَّاكِ وُدُّ».

⁽٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص١٦٤ (وفيه: «وهو ابن مائة وعشرين سنة»).

وأدرك مدة الوليد بن يزيد. قال صاحب كتاب الأغاني: كان النابغة الشيباني نصر انيا(١).

تنبيه لتكملة ديوان النابغة:

يقول محققُ الديوان والمعلق عليه محمد الطاهر ابن عاشور: هذه أبيات منسوبة إلى النابغة الذبياني بعضها أثبته لويس شيخو في كتابه «شعراء النصرانية»، وبعضها موجود في ديوانه المطبوع بالمطبعة الأهلية في بيروت بدون تاريخ (وهو قبل سنة ١٩١٦). والأكثرُ موجود في ديوانه المطبوع بمطبعة المكتبة الأهلية أيضًا سنة ١٣٤٧هـ وسنة ١٩٢٩م. وكلها لم أره منسوبًا إليه في نسخة ديوانه التي شرحها

وَيُعْجِبُنِ عِنْهُ اللّهِ سَلامُ وَالشّيْبُ وَالتّقَدَى وَيَهْ اللّهِ عَنْهُ الْمِرْوِ وَالِحِرُو وَيَوْ الشّيْبُ وَالإِسْلامُ وَالشّيْبُ وَالتّقَدَى وَفِي الشّيْبِ وَالإِسْلامُ لِلْمَرْوِ وَاجِرُو وَمَنْ يَعْمَلِ الْحَدِيرُ اللّهِ عَنْهِ اللّهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ الله

⁽۱) قال الأصفهاني: «وكان فيها أرى نصرانيًّا؛ لأني وجدته في شعره يحلف بالإنجيل والرهبان وبالأيهان التي يحلف بها النصارى.» الأغاني، ج٣/٧، ص٨٠ (نشرة الحسين). ولكن هناك في شعر النابغة الشيباني ما يستفاد منه أنه كان على دين الإسلام، ومن ذلك قولُه في قصيدة من خمسة عشرة بيتًا:

عاصم بن أيوب المطبوع، ولا في نسخة ديوانه التي شرحها أبو جعفر المخطوط وجملة ذلك تسعة وأربعون بيتا.

وأنا أذكرها مرتبةً على القوافي، وأنبه على ما هو من شعر غيره، وما هو غيرُ منسوب إليه في كتاب «شعراء النصرانية»، وفي طبعة ديوانه الأولى، وطبعة ديوانه الثانية، مرتبةً على القوافي، وأعلق عليها، حتى إذا تحققت نسبتُها إلى النابغة لم يكن ما جمعتُه منقوصا(١١).

⁽١) انظر الأبيات المقصودة في: ديوان النابغة الذبياني بتحقيق المصنف، ص٢٦-٤٠.

الواضح في مشكلات شعر المتنبي(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الكتابُ -الذي سهاه مؤلفُه «الواضح في مشكلات شعر المتنبي» - كتابٌ مغفول عنه أزمنةً طوالاً بين أهل الآداب والنقد، وفي تراجم الأدباء والتصانيف. لم يذكره الشيخُ كاتب جلبي في «كشف الظنون»، ولا الذين ذيَّلوا كتابَه، وقلَّ مَنْ تعرَّضَ لاسمه من الذين اعتنَوْا بشعر المتنبي شرحًا وتعليقًا ونقدا. وجدتُ هذا الكتاب في خزنة كتب جامع الزيتونة بتونس، فأُعجبتُ به، واستنسختُ مَنْ أخرج لي نسخة.

وليس في كلام مؤلِّفِه في ديباجته سوى أن كنيتَه أبو القاسم، وأنه كان من أهل النصف الأخير من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس. ولم أعثر على أكثر من ذلك، سوى أني وجدتُ جريدةً بخط العلامة الشيخ محمد الطيب ابن العلامة الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي (٢) ذكر فيها أسهاءَ كتب اشتراها، فكان

⁽۱) الأصفهاني، أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن: الواضح في مشكلات شعر المتنبي، ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي، تحقيق سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط۱، ۲۰۰۹ / ۱۶۳۰، مصور عن طبعة المدار التونسية للنشر، ۱۹۶۸)، ص: ز- يب (مقدمة المحقق في ٦ صفحات).

⁽۲) الشيخ إبراهيم الرياحي هو إبراهيم بن عبد القادر بن أحمد الرياحي، قدم جده الأعلى إبراهيم المحمودي الطرابلسي من ليبيا إلى تونس واستقر بالمنطقة المعروفة ببلاد رياح التابعة لولاية باجة وتعرف الآن بمجاز الباب وتبعد عن تونس العاصمة بمسافة ستين كيلومترا، وإلى رياح يُنسب المترجم له. ولد إبراهيم الرياحي بمدينة تستور من نفس المنطقة عام ١٧٦٧/١١٨٠، وبعد أن حفظ القرآن في مسقط رأسه انتقل إلى حاضرة تونس حيث تتلملذ على نخبة من كبار علماء =

منها «الأصفهاني على مشكل المتنبي». وقد كانت النسخةُ التي عثرتُ عليها ملكًا للشيخ الطيب المذكور، وعليها خطه في مواضع، فتحصل لنا أن المؤلف أبو القاسم الأصفهاني. فإذا ضُمَّ ذلك إلى قول صاحب «الصبح المنبي» في عد أسهاء الذين اعتنوا بشرح شعر المتنبي: «وكتاب أبي القاسم عبد الله عبد الرحمن الأصفهاني» (١)، حصل الظنُّ بأنه يعني هذا الكتاب، وحصل الظنُّ بمعرفة اسم المؤلف وكنيته ونسبته.

ثم وقفتُ في كتاب «خزانة الأدب» للبغدادي - في شرحه لبيت للمتنبي ساقه الرضيُّ شارح الكافية - على ما فيه مقنعٌ من التعريف بهذا الكتاب لَّا ترجم للمتنبي، قال: «وهذه ترجمةُ المتنبي نقلتُها من كتاب إيضاح المشكل لشعر المتنبي، من تصانيف أبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني»، وساق ما في ديباجة هذا الكتاب من التعريف بالمتنبي، مبتدئًا بقولِ صاحب الكتاب: «وقد بدأتُ بذكر المتنبي ومنشئه [ومُغتربه]»، إلى آخر ما في الديباجة (٢).

فتتبعتُ ما ساقه البغداديُّ، فإذا هو نصُّ ما ذكره صاحبُ هذا الكتاب في ديباجته (٣)، عدا كلماتٍ قليلة محذوفة. ومن العجب أن البغداديَّ سماه «الإيضاح»،

جامع الزيتونة، منهم حمزة الجباس، وصالح الكواش، ومحمد الفاسي، وعمر بن قاسم المحجوب، وحسن الشريف، وأحمد بو خريص، وإساعيل التميمي، والطاهر بن مسعود. وبعد أن أجازه شيوخه تصدر للتدريس بجامع الزيتونة وغيره من جوامع حاضرة تونس، وما زال صيته يسمو ومنزلته تعلو حتى جمع بين الإمامة الكبرى بجامع الزيتونة ورئاسة الفتوى، عما لم يحصل قبله لأحد من علماء الزيتونة. كانت دروسه في تفسير القرآن وشرح الحديث والفقه موضع إقبال كبير عليها لما امتازت به طريقته من تحقيق وعمق وشمول. ولم يقتصر الشيخ إبراهيم الرياحي على التدريس والإفادة، بل نهض بمسوؤليات ذات شأن تمثلت في سفارات رسمية بين تونس وعاصمة الخلافة العثمانية وسلطنة المغرب، كما كان أول من تبع الطريقة التجانية في تونس. توفي الشيخ الرياحي سنة ١٢٦٦/ ١٨٥٠ بحاضرة تونس ودفن بها، خلفًا وراءه تراثًا علميًّا وأدبيًّا ما يزال أكثرُه ينتظر نفضَ الغبار عنه وإخراجه للناس محققًا تحقيقًا علميًّا رصينا.

⁽١) البديعي: الصبح المنبي، ص٢٦٩.

⁽٢) البغدادي: خزانة الأدب، ج٢، ص٣٤٧.

⁽٣) الأصفهاني: الواضح في مشكلات شعر المتنبى، ص٦.

فخالف تسميتَه المصرَّح بها في الديباجة (۱)، وهي نصب عينه، فلا أدري أكان ذلك سبقَ قلم أم متابعةً لنسخة أخرى من الكتاب. فحدا بي ذلك إلى مراجعة كتاب «الصبح المنبي» (۱) للشيخ يوسف البديعي (۱)، فإذا هو يقول: «وأما من تكلم على أبيات منه مشكلة أو صنف فيه مآخذ...» إلخ، وعد أسهاء كتب إلى أن قال: «وكتاب أبي القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني.» (١)

فيظهرُ أنه وجد اسمَ صاحب هذا الكتاب فقط، وأنه لم يطلع على الكتاب، ولا عرف مرماه؛ لأنه لم يذكر أنه ردُّ على ابن جني، مع أنه وصف بذلك غيرَه عِنَّ ردُّوا على ابن جني، مثل ابن فورَّجه (٥)، والربعي (٢)، وسعد الأزدي المعروف بالوحيد (٧)، ولا ذكر مرجعَه فيه فإنه قال في آخر مبحثه: «سوى الشروح التي لم نسمع بذكرها» (٨)، فأشار إلى أن مرجعَه إلى المسموع سواء كان مرئيًّا أم لم يكن

⁽١) قال الأصفهاني: «فأمللتُ كتابًا ترجمته بالواضح ...» إلخ. الواضح في مشكلات شعر المتنبي، ص٥.

⁽٢) مخطوط بالمكتبة العاشورية، ومطبوع بمطبعة الاعتدال بدمشق ١٣٥٠هـ. -المصنف.

⁽٣) المتوفَّى سنة ١٠٣٧هـ. -المصنف.

⁽٤) هذه الفقرة منقولة من النسخة المخطوطة، وهي ناقصة من المطبوعة. انظر صفحة ١٦١ طبع الاعتدال، على نقص كلمات كملناها من النسخة المخطوطة. -المصنف. انظر: البديعي: الصبح المنبي، ص٢٦٨-٢٦٩.

⁽٥) هو تحمد بن حَمَد بن محمد بن عبد الله بن محمود بن فورجه البروجردي، ولد سنة ٩٩٠/٣٨٠ في نهاوند، وكانت إقامته بالري، وتوفي نحو سنة ١٠٦٣/٤٥٥. عالم بالأدب، وله شعر. من كتبه «التجني على ابن جني» و «الفتح على أبي الفتح» انتقد فيهما شرح ابن جني لشعر المتنبي.

⁽٦) هو أبو الحسن على بن عيسى بن الفرج بن صالح الربعي الزهيري النحوي، أحد أثمة النحويين وحذاقهم، أخذ عن أبي سعيد السير أفي في بغداد، ورحل إلى شيراز فأخذ عن أبي علي الفارسي ولازمه عشرين سنة، ثم رجع إلى بغداد فأقام بها حتى وفاته سنة ٤٢٠هـ. من تصانيفه كتاب «التنبيه على خطأ ابن جني في تفسير شعر المتنبي»، شرح «الإيضاح» لأستاذه أبي علي الفارسي، شرح مختصر الجرمي، البديع في النحو، كتاب «ما جاء من المبنى على فعال».

⁽٧) بحاء مهملة ودال في آخره، وبعض حرفه «الوجيه» بجيم وهاء. -المصنف.

⁽٨) البديعي: الصبح المنبي، ص٢٦٩.

مرئيا. ولعل ابن سيده إذ ألف مشكل المتنبي (١) لم يطلع على هذا الكتاب؛ لأنه يورد أقوالاً لابن جني وينقدها، ولا يذكر أن غيره نقدها.

الغرض من هذا الكتاب

قال في أول كتاب الواضح: "وكان بعضُ أنشاء (٢) خدمته (بهاءِ الدولة)، وأغذياء نعمته، التمس من عثمان ابن جني استخلاصَ أبياتِ المعاني (٦) من ديوان المتنبي وتجريدها، ووضع اليد عليها وتحديدها، ليقرب تناولهًا، فأجابه إلى ما طلب وفعل بقدر إمكانه واتجاهه له. ثم قرأه عليَّ أحدُ مَنْ تصرَّفَ في جلائل الأمور وسياسة الجمهور، فوقعتُ منه على صواب وخطأ، فأمللتُ فيه كتابًا ترجمتُه بالواضح في مشكلات شعر المتنبي. (١) وذكر في مواضع من كتابه أن شرح ابن جني الذي أملى عليه هذا النقد هو الذي سماه ابنُ جني "الفَسْر الصغير»، ولكنه ذكر في آخر كتابه أنه اطلع بعد ذلك في بلاد العجم على الشرح الذي سماه ابنُ جني «الفَسْر الكبير» (١)، يعني الذي لم يقتصر فيه ابنُ جني على شرح مشكل الأبيات، «الفَسْر الكبير» (١)، يعني الذي لم يقتصر فيه ابنُ جني على شرح مشكل الأبيات،

⁽١) مخطوط بالمكتبة العاشورية. - المصنف. واسمه «شرح المشكل في شعر المتنبي»، لم يُطبع.

⁽٢) لم تضبط كلمة أنشاء في الأصل، ويظهر أنها بفتح الهمزة وسكون النون، جمّع نشء بفتح فسكون، وهو الصغير من الإبل وغيرها. وأراد به النشئين في العلم. -المصنف. جلبنا هذا البيان من حاشية المصنف على النص المحقّق. الواضح في مشكلات شعر المتنبي، ص٥.

 ⁽٣) أبيات المعاني هي الأبيات التي تخفي معانيها وتوهم ألفاظها خلاف مراد قائلها. وهي أبياتٌ يوهم ظاهرُها اختلاف المعنى، فإذا أُجيدَ التأمَّلُ ظهر لها معنى صحيح، وهي تشبه الأحاجي. -المصنف.
 جمعنا هنا ما جاء ثلاث حواش من وضع المصنف. الواضح، ص: ط، ٥، ٤٩.

⁽٤) الأصفهاني: الواضح، ص٥. وقد أوردنا النص المستشهد به كاملا.

⁽٥) الصحيح أن الأصفهاني لم يذكر «الفسر الصغير» ذكرًا حرفيًّا، وإنها استنتج المصنف ذلك استنتاجًا من قوله: «هذا آخر مشكلات شعر المتنبي بتفسير أبي الفتح عثمان ابن جني وإصلاح فرطاته. ثم اتفق بعدها في بلدان العجم وقوعي إليها بعد تتمة الأربع مائة والعشر، فاختلف إلي طائفة من كتاب الإنشاء كلهم نظروا في الفسر الكبير، فكانوا يُجارونني في عوارض أبيات المعاني التي فسرها فقرنتها بالمشكلات»، وهذه الأبيات عدتها تسعة عشر بيتا. الواضع، ص٨٥-٩٦.

فتجاوز ذلك إلى شرح ما رآه محتاجًا إلى البيان. فجاء صاحبُ الواضح، فعقب على تسعة عشر بيتًا مما فسره ابن جني في «الفسر الكبير»، وزاد فشرح بيتًا بعدها خفِيَ معناه، ولم يأت فيه بكلام لابن جني.

طريقة هذا الكتاب:

هذا الكتابُ -على صغر حجمه- وفيرُ الفائدة ، مصادِفٌ الصوابَ في معظمه، على ما مزج به نقدَ كلام ابن جني من لذع في مواضع كثيرة. وقدم في أوله إلمامةً بحال أبي الطيب المتنبي من نشأته في الشعر. وقد تلقَّى أخبارَه عمن شاهدوا المتنبي من البغداديين والشاميين والشيرازيين، وجاء بكلمةٍ جامعة في وصف شعره وصفًا جامعًا في بضعة سطور (۱).

ترتيب الأبيات التي فسرها في هذا الكتاب:

من استقرى هذا الكتاب يتبين له أن المؤلف التزم ترتيب الأبيات على ترتيب القوافي بحروف المعجم؛ لأن ذلك صنيعُ ابن جني في «الفسر الصغير»، حسبها قاله أبو البقاء العكبرى في شرح أول بيت من الديوان (٢). ولم يشذَّ عن ذلك إلا في شرح

⁽١) وذلك في قوله: «جملةُ القول في المتنبي أنه من حُفَّاظِ اللغة ورُوَاةِ الشعر، وكلَّ ما في كلامه من الغريب مستقاةٌ من الغريب المصنف سوى حرف واحد هو في كتاب الجمهرة، وهو قوله:

[[]وَأَمْضِي كَمَا يَمْضِي السِّنَانُ لِطِيَّتِي] وَأَطْوِي كَمَا يَطْوِي اللَّجَلَّحَةُ العُقْدُ وَأَمَا الحكم عليه وعلى شعره، فهو سريع الهجوم على المعاني، ونعتُ الخيل والحرب من خصائصه، وما كان يُرَادُ طبعُه في شيء مما يُسمح به، يقبل الساقطَ الردَّ كما يقبل النادرَ البِدْع. وفي متن شعره وهيِّ، وفي ألفاظه تعقيد وتعويض. الواضح، ص٢٧-٢٨. وانظر البيت هو الثالث عشر من قصيدة يمدح فيها المتنبي محمد بن سيار بن مكرم التميمي، والطية هي المكان الذي تُطوى إليه المراحل، والمجلحة الذئاب المصممة في هجومها على فريستها. البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٢، ص٩٥. و «الغريب المصنف» هو كتاب من تأليف أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة عمد وقي طبع عدة مرات بأكثر من تحقيق.

⁽٢) العكبري، أبو البقاء: التبيان في شرح الديوان، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٥/ ١٩٣٦)، ج١، ص١.

بيتين: أحدهما على قافية الزاي، وثانيهما على قافية الدال، أقحمهما بين الأبيات التي من قافية الميم، ولعل ذلك نشأ عن خلطٍ في أوراق الأصل الذي نسخ منه ناسخُ هذا الشرح. ولما أفضى إلى الكلام على ما وقع لابن جني في «الفسر الكبير»(١)، جاء ترتيبُ الأبيات مشوَّشًا غيرَ جار على شيء من طريقتي نسخ الديوان.

ونُسَخُ ديوان المتنبي مختلفةُ الترتيب؛ فمنها ما هو مرتَّبٌ على أزمان القصائد وبحسب من قيلت فيهم، وهو أصلُ الترتيب الذي رتب عليه أبو الطيب ديوانه، قال الواحدي في شرحه المرتب على الأغراض في آخر شرحه: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانُه الذي رتبه بنفسه.» (٢) وتلك الطريقةُ التي اقتفاها جمعٌ من الشارحين، مثل المعري في شرحه الذي سهاه «معجز أحمد»، والواحدي، وابن سيده. ومن نسخ الديوان ما رُتِّبَ على حروف المعجم بحسب قوافي القصائد، وعلى ذلك بنى المعري شرحه المنزيزي»، وأبو البقاء العكبري، والخطيب التبريزي.

⁽١) انظر البيتين في: الواضح في مشكلات شعر المتنبى، ص٧٤-٧٥.

⁽٢) هذه العبارة بداية خاتمة الواحدي لشرحه، وقد أوردها كاملة العلامة محمود محمد الطناحي عليه رحمة الله (في مقال له بعنوان «المتنبي وتحقيق التراث» نشر بالعدد ٤٠٠ لمجلة العربي، الصادر في شهر يوليو ١٩٩٥)، نقلاً عن مخطوطة لشرح الواحدي منسوخة سنة ١٨٠هم، ونصها: «هذا آخر ما اشتمل عليه ديوانه الذي رتبه بنفسه، وهو خسة آلاف وأربعائة وأربع وتسعون قافية. وكان الفراغ من هذا التفسير والشرح اليوم السادس عشر من شهر ربيع الآخر، سنة اثنتين وستين وأربعائة. وإنها دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب مع خمول الأدب وانقراض زمانه، اجتماع أهل العصر قاطبة على هذا الديوان، وشغفهم بحفظه وروايته، والوقوف على معانيه، وانقطاعهم عن جميع أشعار العرب -جاهليها وإسلاميها - إلى هذا الشعر، واقتصارهم عليه في تمثلهم ومحاضراتهم وخطبهم ومقاماتهم، حتى كأن الأشعار كلها فقدت، وليس ذلك إلا لتراجع الهمم وخلو الزمان عن الأدب، وتقاصر الرغبات، وقلة العلم بجوهر الكلام ومعرفة جيده من رديئه، ومطبوعه من متكلفه.» وقد خلت عن هذه الخاتمة نشرة شرح الواحدي لديوان المتنبي التي صدرت في برلين سنة ١٢٧١/ ١٨٦٠ بعناية المستشرق فريدرخ ديتريصي. وما يؤسف له أن هذا الشرح المهم لم ينهض لتحقيقه أحد من أبناء العروبة فيها أعلم!

ترجمة مؤلف كتاب الواضح:

قد علمت أنه قد تحصل من مجموع ما تقدم أن مؤلف هذا الكتاب هو أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني، وأنه يؤخذ من ديباجة الكتاب وأواخره أنه كان موجودًا في سنة ٣٦٦هـ؛ لأنه حدَّث عن الحلبي عبد الواحد اللغوي المتوفَّ سنة ٢٥٦هـ، ولا يكون مُتأهِّلاً للرواية عنه إلا وهو لا يقل سنَّه عن خمس عشرة سنة، والبغدادي قال في خزانة الأدب: «وهذه ترجمة المتنبي نقلتُها من كتاب إيضاح المشكل من شعر المتنبي من تصانيف أبي القاسم عبد الله بن الرحمن الأصفهاني، وهو لمين عاصر ابنَ جني.» (١) وقد صرح المؤلفُ في أثناء هذا الكتاب بأنه روى عن أبي الفتح بن جني، وعن ابن النجار (محمد بن جعفر التميمي المتوفى سنة ٢٠٤هـ)، وأنه ألحق ما ألحقه من الأبيات بعد تمام سنة ٢٠٤هـ. فيكون قد عمر أزيد من خمس وسبعين سنة، ولا يُعرف عامُ وفاته بعد استقصاء البحث في مظان ذلك.

وأبو القاسم مكينٌ في الأدب والبلاغة، تُنْبِئ عن ذلك منازعُه في معاني الشعر، وتنظيراتُه من أبيات الشعراء ومعانيهم. وشاهدُنا على ذلك كلماته في فضيلة النظم وتشريفه في شرح قول المتنبى:

كَأَنَّ شُعَاعَ عَيْنِ الشَّهُمْسِ فِيهِ فَفَي أَبْصَارِنَا عَنْهُ انْكِسَارُ^(۲) فَكَلَّمُهُ هنالك^(۳) سابقٌ على كلام عبد القاهر في الفصل الأول من فصول

⁽١) البغدادي: خزانة الأدب، ج٢، ص٣٤٧.

⁽٢) ديوان المتنبي شرح البرقوقي، ج٢، ص٢١٣. والبيت هو التاسع والخمسون من قصيدة أنشأها المتنبي حين أوقع سيف الدولة ببني عقيل وقشير ووبني العجلان وبني كلاب حين خرجوا عليه.

⁽٣) قال أبو القاسم الأصفهاني: «اعلم أن المعاني مطروحةٌ نَصْبَ العين وَتُجاهَ الخواطر، يعرفها نازلةُ الوَبَر وساكنة المدر. والقرائح تشترك فيها، وإنها المعنى في سهولة مخرج اللفظ وكثرة الماء وجودة السبك. وأنا أُنشدك أبياتًا معناها واحد، إلا أن تفاوتها في اللفظ عظيم...» الأصفهاني، أبو القاسم عبدالله بن عبد الرحمن: الواضح في مشكلات شعر المتنبي، تحقيق سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩/ ١٤٣٠)، ص٥١.

شَتَّى في النظم من كتاب «دلائل الإعجاز»(١)، وبنى عليه ابنُ رشيق قولَه في العمدة: «سمعت بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظُ أغلى ثمنًا، وأعظم قيمة، وأعز مطلبًا؛ فإن المعاني موجودةٌ في طباع الناس، يستوي فيها الجاهلُ والعالم. "(٢)

اسم الكتاب:

اسم هذا الكتاب «الواضح في مشكلات شعر المتنبي»، بذلك سماه صاحبه في ديباجته. وتوهم البغداديُّ في كتاب «خزانة الأدب» إذ دعاه «إيضاح المشكل من شعر المتنبي» (۳)، وقد يكون أراد وصفَ الكتاب لا تسميتَه. وطريقتُه فيه أن يذكر البيت من شعر المتنبي ويعقبه بكلام ابن جني في فسره، ويتعقبه بنقده، وربها توسع في بعض الأبيات بجلب نظائر معناه أو ألفاظه من كلام الشعراء.

نسخم الكتاب.

هذه النسخةُ التي عثرنا عليها لم يكن لها ذكرٌ بين من علمناه، سوى ذكر كلمة تشير إلى مؤلِّفه فقط، ولا فيها قرأنا من كتبهم. وهي في ضمن سِفْر يحتوي على ثلاثة كتب: أولهًا هذه النسخة، وثانيهها منتخباتٌ أدبية من الشعر والنثر بخط ناسخ هذه النسخة، وثالثُها كتابُ «سر الصناعة في الإنشاء» لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (الشافعي الفقيه الأصولي الأديب النحوي، صاحب التصانيف، المتوفَّ سنة ٢٩٤هـ) بخط مخالف، وهو كتابٌ لا نعرف منه غير هذه النسخة، ولم يذكره صاحبُ «كشف الظنون» (أ).

⁽١) صفحة ١٨٥، مطبعة المنار.

⁽٢) صفحة ٨٢ مطبعة أمين هندية بمصر، سنة ١٣٤٤هـ. - المصنف. ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج١، ص١٣٤. (وفيه «الحاذق» عوض «العالم»).

⁽٣) البغدادي: خزانة الأدب، ج٢، ص٣٤٧.

⁽٤) لم أر في كتب التراجم التي راجعتها ذكرًا لهذا الكتاب منسوبًا لعبد القاهر البغدادي على الرغم من اتفاق مترجميه على وصفه بالنحوي.

وكان هذا السِّفرُ من كتب العلامة الشيخ محمد الطيب ابن العلامة الجليل الشيخ إبراهيم الرياحي، وآثار خطه على بعض هوامشه تدل على عنايته بمطالعته. وصارت النسخة إلى خزانة كتب جامع الزيتونة في طائفة الكتب التي وقفها الأمير أحمد باشا الحسيني سنة ١٣٦٨هـ، لَمَّا ابتاع كتبَ الشيخين إبراهيم الرياحي وابنه محمد الطيب من ورثتها، ووقفها على خزانة الكتب التي وقفها من قبل على أهل العلم، وجعل خزائنها بجامع الزيتونة.

وأكبرُ ظني أنها النسخةُ الوحيدة من كتاب «الواضح»؛ إذ لا ذكرَ لهذا الكتاب فيها عرفه الناسُ من المكتبات المشهورة في العالم. وهذه النسخةُ مخطوطةٌ بخط حسن واضح، غالبةٌ عليه الصحةُ إلا مواضع قليلة.

سرقات المتنبي ومشكل معانيه(١)

هذا كتابٌ عزيزُ النزعة، غريبُ الوقع: فنزعتُه أنه ينزع إلى غرضٍ مُهِمٍّ كان شغل أقلامَ أهلِ العلم والأدب والشعر، وهو ما تناولوا به شعرَ أبي الطيب المتنبي من توجيهٍ ونقد، وإعلالٍ ورد، وما أخذه في شعره من شعرِ غيره. فذلك كان شُغلَ أمثال أبي الفتح ابن جني (٢)، والحاتمي (١)، والأصفهاني (٤)، والصاحب ابن عباد (٥)، وابن سيده (١)، والعري (١)،

⁽۱) النحوي، ابن بسام: سرقات المتنبي ومشكل معانيه، تحقيق سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ط۱، ۲۰۰۹/۱۶۳۰، مصور عن طبعة الدار التونسية للنشر ۱۹۷۰)، ص: زحع (مقدمة المحقق في ۱۰ صفحات).

⁽٢) عثمان ابن جني الإمام في النحو والعربية، المتوفى سنة ٣٩٢هـ. له «الفسر الكبير» و «الفسر الصغير» على ديوان المتنبي. - المصنف.

⁽٣) محمد بن الحسن البغدادي الحاتمي - توفى سنة ٣٨٨هـ - الذي ابتدأ النقدَ على المتنبي في الرسالة عن مناظرته، وابتدأ بيان مآخذ المتنبي في «الرسالة الحاتمية» المطبوعة بالكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٣١م. - المصنف. واسمها الكامل «الرسالة الحاتمية فيها وافق المتنبي في شعره أرسطو في الحكمة»، وقد حققها فؤاد أفرام البستاني أستاذ الآداب العربية في كلية القديس يوسف ببيروت، ونشرت في أعداد مجلة «المشرق» من الثاني حتى الثاني عشر.

⁽٤) الأصفهاني هو عبد الله بن عبد الرحمن صاحب كتاب «الواضح في مشكل شعر المتنبي». - المصنف.

⁽٥) إسهاعيل المتوفى سنة ٣٨٥هـ. - المصنف.

⁽٦) علي بن إسهاعيل المعروف بابن سيده، المتوفى سنة ٥٨ هـ. - المصنف.

⁽٧) أبو العلاء العالم الشاعر، له شرحان على ديوان المتنبي. - المصنف. والشرحان هما «معجز أحمد» و «اللامع العزيزي»، وقد صدر الأولُ ١٩٩٢ عن دار المعارف بمصر بتحقيق عبد المجيد دياب وصدر الثاني سنة ٢٠٠٨ عن مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية بالرياض بتحقيق محمد سعيد المولوي.

والواحدي(١)، والثعالبي(٢)، والعُكبري(٣)، وابن هشام الأنصاري(١)، والبديعي(٥).

وأما غرابة وقعه ففي أن جميع الذين اشتغلوا بديوان أبي الطيب وشعره هم من أعلام المشرق. ولم ينتدب لذلك من علماء المغرب سوى ابن سيده ؛ ألف كتاباً في شرح مشكل شعر المتنبي. فهذا الكتاب بنسبته إلى ابن بسام صاحب الذخيرة لم يسبقه من جمع في كتابه بين الغرضين.

أما مصنفُ هذا الكتاب فنتوسم وتوسم بعضُ الأفاضل قبلنا أنه ابنُ بسام، صاحب كتاب «الذخيرة في تراجم أعيان الجزيرة»، كما سنذكره. فعلينا أن نعرف مَنِ ابن بسام هذا؛ إذ لا نجد في نسخةِ هذا الكتاب التي بين أيدينا إلا الاقتصارَ على هذه العبارة: «تأليف الشيخ ابن بسام النحوي». وقفَّى ذلك كاتبٌ كتبَ على أول روقة من النسخة هذه العبارة: «وهو ابن بسام صاحب كتاب الذخيرة في شعراء الجزيرة». وليس في أثناء هذا الكتاب ما يُتَعَرَّفُ منه عصرُ صاحبِه، ولا تعينُ بلده، أكثر من أنه ابن بسام النحوي.

وقد عُرِف بابن بسام فيمن مضى مِن العلماء فيما انتهى إليه علمُنا أربعة: أحدهم على بن محمد بسام البغدادي الشاعر، وثانيهم على بن بسام التغلبي

⁽۱) هو علي بن أحمد الواحدي، المتوفى سنة ٤٦٨هـ. – المصنف. وله طبعة قديمة بعناية فريدرخ ديتريصي صدرت في برلين بألمانيا.

⁽٢) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي المتوفى سنة ٢٩٥، جعل بابًا من كتابه «يتيمة الدهر» لترجمة المتنبى، وأحوال شعره. – المصنف.

⁽٣) أبو البقاء عبد الله بن الحسن العكبري المتوفى سنة ٦١٦هـ. - المصنف. واسم شرحه «التبيان في شرح الديوان»، حققه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، وصدر عن مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٥هـ.

⁽٤) عبد الله بن يوسف المصري المتوفى سنة ٧٦١هـ، له كتاب مغنى اللبيب في النحو وقد أورد في مواضع منه لبعض شعر المتنبى من جهة صحة العربية. - المصنف.

⁽٥) لا يعرف بأكثر من أن اسمه يوسف، وأنه دمشقي، خرج من دمشق في صباه وحل في حلب، وولى قضاء الموصل، وتوفى في بلاد الروم سنة ١٠٧٣ هـ. – المصنف.

الأندلسي، وثالثهم محمد بن أيوب بن بسام من أهل مقالة، ورابعهم أبو الحسن بن بسام المالقي.

فأما الأولُ فهو علي بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام المعروف بالبسامي، ترجمه ياقوت في «معجم الأدباء»، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»، وذكره ابنُ الأثير في «اللباب» في (البسامي) (۱). ولا يجوز أن يكون هو صاحب هذا الكتاب؛ لأن ابنَ بسام البغدادي توفي قبل أن يولد أبو الطيب المتنبي. وقد عرض وَهُمُّ لصاحب «كشف الظنون» لما ذكر كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» فقال: «لأبي الحسن المعروف بابن بسام البسامي الشاعر المتوفى سنة ٢٠هه» (٢)، فجعل سنة وفاة البغدادي هي سنة وفاة الأندلسي. وذلك وهم؛ فإن صاحب الذخيرة توفي سنة ٠٤٥ه كما في نفح الطيب. ولا يُعرف سببُ الاتفاق بين اسم ابن بسام البغدادي واسم ابن بسام الأندلسي، وقد قال هذا: «اتفق أن يكون هذا سَميي.» (٣)

⁽۱) الحموي: معجم الأدباء، ج٤، ص١٨٥٩ -١٨٦٦ (الترجمة ٨٠٦)؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣، ص٣٦٣ –٣٦٦ (الترجمة ٤٦٤)؛ ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، ج١، ص١٥٠.

⁽٢) الذي قاله صاحب الكشف: «المتوفَّ سنة ٤٠٣ ثلاث وأربعهائة.» حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج١، ص٨٢٥. وكيفها كان، فهو خطأ.

⁽٣) وفي ذلك قصة حصلت لابن بسام الأندلسي نفسه لعله من المناسب جلبها هنا، قال: "ولما اتفق أن يكون علي بن بسام هذا (يعني البغدادي) سميي، واجتمعت بالوزير أبي محمد عبد المجيد بن عبدون أول لقائي به بشنترين في جملة أصحاب المتوكل، فأول مجلس اجتمعت معه فيه، وسمع بعض الإخوان يدعونني باسمي، فقال لي: أنت علي بن بسام حقًّا؟ قلت: نعم، قال: أو تهجو حتى الآن أباك أبا جعفر وأخاك جعفرًا؟ قلت له: وأنت أيضًا عبد المجيد؟ قال: أجل، قلت: وحتى الآن فيك ابن مناذر يتغزل؟ فضحك من حضر لهذا الجواب الحاضر. وخبر ابن مناذر مع عبد الوهاب الثقفي أوضحُ من أن يُشرح. وكان من أجمل فتيان ذلك الأوان، وآدبهم، وأظرفهم، فكلف به ابن مناذر وتعشَّقه، فاعتبط لعشرين سنة، فرثاه...» وأما حكاية ابن بسام البغدادي مع أبيه وأخيه، فقال فيها: "وكان ابن بسام هذا في أوانه باقعة زمانه، لم يسلم منه عصرَه أمير ولا وزير، ولا من أهل بيته صغير ولا كبير»، حتى إنه هجا أباه وأخاه. ابن بسام النحوي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج١، ص١٤٣ -١٤٤.

وأما الثاني، فسأذكرُ ما انتهى إليَّ من ترجمته. وأما الثالثُ فهو محمد بن أيوب، كبير فقهاء مالقة، ولي قضاءها. ترجمه عياض في المدارك في أهل الطبقة العاشرة. وأما الرابع، فهو جابر بن بسام أبو الحسن من أهل بيت الثالث. كان مفتيًا بهالقة، وتوفي بعد العشرين وخمسائة، ذكره في «المدارك» في ترجمة الثالث(۱).

من هو ابن بسام صاحب الذخيرة؟

إن ابن بسام صاحب «الذخيرة» خاملُ الترجمة، بعكس ما لكتابه الذخيرة من الشهرة بين أهل الأدب في الشرق والغرب. فلم يترجمه صاحبُ «الصلة» ابنُ بشكوال، مع كونه من أهل عصره وبلاده، وسبقت وفاتُه وفاةَ صاحب الصلة بنيفٍ وثلاثين عامًا، ولم يُترجم في دائرة المعارف الإسلامية. وترجمه صاحبُ «المغرب في حُلى المغرب» بقوله: «أبو الحسن علي بن بسام التغلبي (٢) الشَّنْتَريني»، وذكر كتابه «الذخيرة» ولم يزد على ذلك (٣).

وقال الأستاذ الزركلي في كتابه الأعلام: إنه من الكتاب والوزراء، وإنه توفي سنة ٥٤٢هـ(٤). ولعل مستندَه في سنة وفاته ما قاله صاحبُ «نفح الطيب»، فذكره

⁽۱) قال القاضي عياض: «محمد بن أيوب بن بسام من أهل مالقة، وكبير فقهائها، ومشاهير بيوت العلم والقضاء، وبقي ذلك فيهم غلى وقتنا هذا. وآخر من بقي منهم من أهل النباهة أبو الحسن جابر بن بسام بن مسلم، كان مفتيًا في بلده في ومننا، نبيلاً، عاقلاً سريًّا، توفي بعد عشرين وخسيائة.» اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، نشرة بعناية محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، لمعرفة أعلام مدهب، ص٣٩٠.

⁽٢) رسم التغلبي في طبعة المغرب بمثناة فوقية بعدها غين معجمة.

⁽٣) صفحة ٤١٧ جزء ١ من المغرب، طبع دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٣م بتحقيق الدكتور شوقي ضيف. - المصنف. ضيف، شوقي (محقق): المغرب في حُلى المغرب (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ٢٩٩٣)، ج١، ص٤١٧ - ٤١٨ (والكتاب تعاقب على تصنيفه وتنقيحه ستة مؤلفين خلال مدة مائة وخمس عشرة سنة، كما بين ذلك محققه في مقدمة الطبعة الأولى).

⁽٤) الزركلي، خير الدين: الأعلام، ج٢، ص٥٠. ولم أجد العبارة الواصفة لابن بسام التي نسبها المصنف للزركلي، ولعلها في موضع آخر من كتاب «الأعلام» أو مما استنتجه ابن عاشور من السياق العام للكتاب.

ولم يصفه بالتغلبي، وقال: إنه تأخرت وفاته إلى سنة ٤٢هـ(١)، وليس ذلك صريحًا في أنه توفي فيها، وإنها يقتضي أنه كان حيًّا سنتئذ.

وقد وُصِف في أول نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» بالنحوي، فاحتمل أنه نسبةٌ إلى علم النحو وهو الأظهر، واحتمل أنه نسبةٌ إلى جد. وفي القاموس وتاج العروس: «بنو نحو بطن من الأزد، وهم بنو نحو بن [شمس بن] عمرو بن غنم بن غالب بن عثمان بن نصر بن زهران بن كعب بن عبدالله بن الحارث بن كعب بن مالك بن نصر بن الأزد.» (٢) وفي اللباب لابن الأثير: «النحوي نسبة إلى معرفة النحو، وهو هذا العلم، وإلى قبيلة. [فأما العلم فينسب إليه جماعة، منهم أبو عمرو بن العلاء] ... وأما القبيلةُ فهي وُلْد نحو بن شمس [بن عمرو بن عبيان بن غالب بن عبيان بن نصر بن زهران] من الأزد.» (٣) فإذا فرضنا أن يكون عبيان بن غالب بن عبيان بن نصر بن زهران] من الأزد.» (٣) فإذا فوقية وعين معجمة)؛ إذ لا صلة بين تغلب والأزد، فإن تغلب من قبائل قضاعة والأزد من قبائل سبأ. وقد يكون لفظُ التغلبي تحريف الثعلبي (بمثلثة في أوله بعدها عين مهملة)؛ فإن في بطون الأزد بطنًا يُعرفون ببني ثعلبة.

⁽۱) صفحة ۲۷۲ جزء نفح الطيب طبع الوهبانية بمصر سنة ۱۳۰٤هـ. - المصنف. قال المقري التلمساني: «[...] أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني صاحب الذخيرة، وشهرته تغني عن ذكره، ونظمه دون نثره»، ثم قال: «وتأخرت وفاته إلى سنة اثنتين وأربعين وخسائة، وهو منسوب إلى شنترين من الكُور الغربية البحرية من أعمال بَطَلْيوس.» نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، ج٣، ص ٤٥٨.

⁽٢) الزبيدي: تاج العروس، ج٠٤، ص٤٥.

 ⁽٣) ابن الأثير الجزري، عز الدين: اللباب في تهذيب الأنساب (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ)،
 ج٣، ص ٣٠١.

غرض هذا الكتاب وطريقته

اقتصر مؤلفه في فاتحته على قوله: «هذا كتاب في ذكر سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه المرتبة على القوافي». وطريقته أنه يأتي بأبيات أبي الطيب مرتبًا لها على حسب ترتيب حروف القوافي، فيعنون بحرف القافية التي منها الأبيات، ثم يذكر الأبيات المحتاجة إلى الشرح عنده، ثم يعقب بذكر مآخذ (۱) المتنبي لبعض أبيات في القافية، فيقول: «فصل في سرقاته». وقد يأتي بكلام أبي الفتح ابن جني وينتقده أو يقره. وجعل ترتيب حروف المعجم فيه على الاصطلاح المشرقي، دون المغربي الذي يقره. وجعل ترتيب حروف المعجم فيه على الاصطلاح المشرقي، دون المغربي الذي مو اصطلاح أهل بلد ابن بسام الشنتريني. وهذا محل نظر: فيحتمل أنه تابع فيه ترتيب أبي الفتح ابن جني. وقد جمع فيه بين طريقتي ابن جني التي خص إحداهما بكتاب «الفسر الكبير»، والأخرى بكتاب «الفسر الصغير»، وزاد عليه بذكر السرقات الشعرية.

واعلم أن الأدباء يُطلقون اسمَ السرقات الشعرية على أن يأخذَ الشاعرُ معْنَى سابقًا في شعر مَنْ قَبْلَهُ فيُودِعُه في شعره قصدًا، ويُعلم القصدُ بقرينة الإحاطة بذلك المعنى. فكلُّ من الأخذ والسرقة نوعان: ظاهرٌ وغيرُ ظاهر. الظاهر أن يُؤخذ المعنى كلُّه إما مع اللفظ كله أو بعضه، فإن أخذ اللفظ كله من غير تغيير فهو مذموم، ويلحق به أن يبدل بعض الكلمات بها يراد فيها. وإن كان مع تغيير لنظمه؛ فإن كان شعرُ الشاعرِ الآخذ أحسنَ من شعرِ سابقه فممدوح، وإن كان أقلَّ منه فهو مذموم. وإن أخذ اللاحقُ من السابق المعنى وحده، شمي إلمامًا وسلخًا، وهو أقسام. ويُغتفر من الأخذ ما فيه حسنُ تصرفٍ من الآخذ في المعنى المأخوذ منه.

⁽١) المآخذ هي التي يعبرون عنها بالسرقات الشعرية. -المصنف.

مؤلف هذا الكتاب

وقد يُتساءل عن سببِ إغفال السابقين ذكرَ هذا الكتاب، وسبب نضوبِ ترجمة ابن بسام مع شهرة كتابه الذخيرة. ولعل سببَ ذلك هو أن ابنَ بسام قضى حياته في بلده شنترين، فلم يشتهر اسمُه إلا بظهور كتابه «الذخيرة»، ولم يلاق العلماءَ والرحالين، فلم يروِ عنه الراوون شيئا.

وقد يُشعِر بهذا السبِ ما قاله ابنُ سعيد في كتاب «المغرب في حُلَى المغرب» نقلاً عن كتاب «نجوم السهاء في حُلَى العلهاء» إذ قال: «الأديب أبو الحسن علي بن بسام التغلبي الشنتريني، العجبُ أنه لم يكن في حساب الآداب الأندلسية أنه سيبعث من شنترين قاصيةِ الغرب (غرب الأندلس) ومحلِّ الطعن والضرب (الجهاد) مَنْ ينظمها قلائدَ في جيد الدهر، ويطلعها ضرائرَ للأنجم الزهر. ولم ينشأ بحضرة قرطبة ولا بحضرة إشبيلية ولا غيرهما من الحواضر العظام مَنْ يمتعضُ امتعاضَه لأعلام عصره ويجهد في جميع حسنات نَظْمه ونَثْره. وسَلِ الذخيرة، فإنها تُعنُونُ عن محاسنه الغزيرة.» (۱)

فقوله: «قاضية الغرب» إشارة إلى أنها ثغر مهدَّدٌ بغزوات الأعداء الجلالقة. فهذا سببُ إحجام الناس عن طلب العلم فيها. فإغفالُ الباحثين عن أبي الطيب المتنبي -مثل العكبري والبديعي- ذكرَ هذا الكتاب لأن كثرةَ التصانيف في ذلك الغرض في المشرق أذهلت الأدباءَ عن تطلب مثله في المغرب، حتى إن النسخة التي بقيت من هذا الكتاب هي منسوخةٌ بالمشرق بخط مشرقي (سنة ١٥هـ).

وظَنِّي أن العُكبريَّ اطلع على هذا الكتاب، فإنه اتبع طريقتَه في الجمع بين الشرح وبيان المأخذ حيث يكون معنى البيت مأخوذًا من شعر سابق. ويكثر أن يوافقَ العكبريُّ ما في كتاب ابن بسام في عزو الشعر المأخوذ منه إلى غير معين. مثل

⁽١) المُغرب في حُلى المغرب، ج١، ص٤١٧ -٤١٨.

قول ابن بسام: «من قول بعض المحدثين»، ثم قال: «أو قول خالد الكاتب.»(۱) فقال العكبري: من قول الشاعر. ثم قال: وفيه نظر إلى قول خالد الكاتب(۲). وقال وقال ابن بسام: «من قول النيديلجي»(۳) بنقط الحرفين اللذين بعد لام التعريف ونقط ياء النسب لا غير. فقال العكبري: «وهذا منقول من قول الآخر.»(١) وقال ابن بسام: «من قول السديلحي»(٥) دون نقط للحروف، فقال العكبري: «وهو من من قول الآخر...» إلخ (١).

وأسلوبُ هذا الكتاب وطريقتُه توافق تمامَ الموافقة طريقةَ ابن بسام في كتابه «الذخيرة» من نسبة المعاني الشعرية إلى مَنْ سبق قائلَها، ومن التنظير بينها وبين ما يشبهها، ومن النقد لها بالثناء إن استحقته أو ضده إن اقتحمته، ومن الدلالة على شدة ملابسته لشعر أبي تمام وشعر أبي الطيب، بحيث يقوى الظنُّ بأن هذا التأليف لابن بسام صاحب كتاب «الذخيرة». وإليك مثلاً من ذلك قولَه في أثناء فصول في ذكر ترجمة عبد المجيد بن عبدون، وساق بيتًا له في وصف الذباب وهو:

عَلَى رُبِّى لَمْ يَزَلْ شَادِي الذُّبَابِ بِهَا يَلْهَى بِآنَقِ مَلْفُوظٍ وَمَضْرُوبٍ (٧)

«وصفُ (^) ابن عبدون للذباب أجاد فيه ما أراد. وقد تناول هذا المعنى أبو بكر بن سعيد البطليوسي، فقال من قصيدة:

⁽١) انظر ص ١٠٠ أسفله. – المصنف. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

⁽٢) صفحة ١٧٠ جزء ٣. - المصنف.

⁽٣) انظر ص ٩٠ أسفله. - المصنف. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

⁽٤) صفحة ٣٩ جزء ٣. -المصنف.

⁽٥) انظر ص ١٠٨ أسفله. - المصنف. يحيل المصنف على كتاب ابن بسام موضوع هذا المقال.

⁽٦) صفحة ٢٧٢ جزء ٣. - المصنف.

⁽V) في الكتاب «وصفة»، وبيِّنٌ أنه تصحيف.

⁽A) البيت هو الثاني في قصيدة من أربعة وعشرين بيتًا قالها ابن عبدون يمدح المعتمد بن عباد. ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج٢، ص٦٩٨-٩٩٩ (نشرة شوقي ضيف).

كَانَّ أَهَا زِيجَ النُّبَابِ أَسَاقِفٌ هَا مِنْ أَزَاهِ بِرِ الرِِّيَاضِ مَحَارِيبُ وَالْحَانِ مَحَارِيبُ وَأَنَا وَالْحَدُهُ ابن عبدون من قول ابن الرومي يصف روضًا:

وَغَــرَّ دَرِبْعِــيُّ الــنُّبَابِ خِلاَلَــهُ كَمَا حَثْحَثَ النَّشْـوَانُ صَـنْجًا مُشَرَّعَـا وَكَانَــتُ أَهَــازِيجُ الــنُّبَابِ هُنَــاكُمُ عَــلَى شَــدَوَاتِ الطَّـيْرِ ضَرْبًـا مُوَقَّعَـا وَكَانَــتُ أَهَــازِيجُ الــنُّبَابِ هُنَــاكُمُ عَــلَى شَــدَوَاتِ الطَّـيْرِ ضَرْبًـا مُوَقَّعَــا وَكَانَــتُ أَهــازِيجُ اللَّــيْرِ ضَرْبًـا مُوَقَّعَــا وَإِنها اخترعه أو لاً عنترة بقوله:

وَخَلاَ النَّبَابُ بِهَا يُغَنِّي وَحْدَهُ هَزِجًا كَفِعْ لِ الشَّارِبِ المُستَرَثِّمِ غَرِدًا يَحُلُكُ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ فِعْ لَ الْمُكِبِّ عَلَى الزِّنَادِ الأَجْذَمِ

وهذا من التشبيه الذي ما له شبيه، ولم يجسر عليه أحد، غير أن ذا الرمة نقل معنى الصفة إلى الجندب فقال:

كَأَنَّ رِجْلَيْـهِ رِجْـلاَ مُقْطِـفٍ عَجِـلٍ إِذَا تَجَـاذَبَ مِـنْ بُرْدَيْــهِ تَــرْنِيمُ والمقطف راكب الدابة القطوف، فنقل صفة يدي الذباب إلى رِجل الجندب، فأحسن الأخذ، وكأنه لم يعرض لعنترة في معناه.

وقال السلامي في صفة زنبور:

إِذَا حَـكَ أَعْـلَى رَأْسِـهِ فَكَاأَنَّمَا بِسَالِفَتَيْهِ مِنْ يَدَيْهِ جَوَامِعُ فَكَانَّمَا بِسَالِفَتَيْهِ مِنْ يَدَيْهِ جَوَامِع فَاعَدَ عنترةَ في الصفة وإن قاربه في الموصوف، وتعلق في اللفظ بصريع الغواني إذ يقول في النساء:

فَغَطَّت بِأَيْدِيهَا ثِهَا رُنُحُورِهَا كَأَيْدِي الأُسَارَى أَثْقَلَتْهَا الجُوَامِعُ وَعَطَّت بِأَيْدِي الأُسَارَى أَثْقَلَتْهَا الجُوَامِعُ وقد قال بعضُ أهل أفقنا، وهو يوسف بن هارون الرمادي (١):

⁽۱) يوسف بن هارون الرمادي الكندي أبو عمرو، من أهل قرية رمادة بفتح الراء وتخفيف الميم. ترجمه في «المغرب في حلى المغرب (صفحة ٣٩٢ جزء ١، طبع دار المعارف) وقال: هو من مداح المنصور ابن أبي عامر. - المصنف.

وَكَأْسٍ كَرِيقِ الإِلْفِ شَعْشَعَتْهَا بِهِ وَعَيْشِيَ مِنْ هَذَا الشَّرَابِ الْمُشَعْشعِ عَلَى رَوْضَةٍ قَامَتُ لَنَا فِيهَا النُّبَابُ بِمَسْمَع»(٢)

ومما يحقق أن مؤلف هذا الكتاب أندلسي قوله هنا: «وقد قال بعضُ أهل أفقنا، وهو يوسف بن هارون الرمادي؛ فإن يوسف هذا من أهل رمادة التي هي من غرب الأندلس، كما أن شنترين من غرب الأندلس.

صفة نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» لابن بسام النحوي:

هذه النسخةُ التي بين أيدينا من كتاب ابن بسام نُسخت بخط مشرقي، فهي مكتوبة في المشرق لا محالة، وذلك في رجب سنة خمس عشرة وستهائة (٢١٥هـ). وكُتِبَ في أعلاها بعد البسملة: «قال الشيخ الإمام العالم الفاضل العلامة ابن بسام النحوي في: هذا كتاب في ذكر سرقات أبي الطيب ومشكل معانيه المرتبة على القوافي.» وكُتب بخطِّ ناسخها على الورقة الأولى بالمداد الأحمر والأسود: «كتاب سرقات المتنبي ومشكل معانيه تأليف الشيخ ابن بسام النحوي رحمه الله، آمين.»

وكُتب بإثر ذلك بالمداد الأحمر بخط مشرقي أيضًا هذه العبارة: "وهو ابن بسام صاحب كتاب الذخيرة في شعراء الجزيرة." وكُتب عقبه بخط مغربي: "هذا الكتاب في حل مشكل معاني أبي الطيب وبيان ما وافق فيه كلامُه كلامَ غيره ممن تقدمه من الشعراء، ألفه الفاضل العلامة ابن بسام النحوي اللغوي صاحب كتاب

⁽۱) كتب في النسخة «بدران»، ولعله تحريف ولعل صوابه «بدكادك»، والدكادك جمع دكدك، وهو الرمل الغليظ المتلبد. - المصنف. قال الميساوي: الذي أثبته الدكتور شوقي ضيف في تحقيقه «بدرانك». والدرانك جمع درنك، ويجمع كذلك على درانيك، ويقال أيضًا دُرنوك، وهو الطِّنفسة والخميلة، أو ضرب من الثياب له خَمَل قصير كخمل المناديل. وقال أبو عبيدة: الدرنوك البساط، وجمعه درانك. كذا جاء في لسان العرب. ولعلها «درامك» جمع درمك، وهو التراب الناعم. - المحقق.

⁽٢) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج٢، ص٧٠٧-٧٠٣ (نشرة شوقي ضيف). - المحقق.

الذخيرة في شعراء الجزيرة، وقد شاهدتُ جزءًا منه (١) ببلاد المغرب، قاله عبدُ الله تعالى أبو عبد الله الكاتب.»

وهذه النسخة في سفر ضمّها مع رسالة للحاتمي في مناظرة بينه وبين المتنبي، ورسالة له في مآخذ المتنبي معاني عدة أبيات من كلام الحكيم أرسطاطاليس^(۲). وهما وهما بخط من سمى نفسه أنه «أبو عبد الله الكاتب»، وذكر أنه نسخ تينك الرسالتين بالقاهرة في رجب سنة ٦٦٢ (بأرقام الزمام المغربية)، وكتب على ظهر الورقة الأولى من هاتين الرسالتين ما نصّه: «الحمد لله أبو عبد الله الكاتب قال الإمام الحافظ يحيى ابن شرف بن ...» (٣) ابن حسن بن حسين بن محمد النووي في كتاب الإشارات إلى بيان الأسهاء المبهات في فصل أحرف أشير بها إلى أسهاء جماعة من المشهورين بأنسابهم بعد كلام ما نصه: «ومنهم المتنبي الشاعر المشهور أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي.اه. من خط مؤلفه لفظًا ومباشرة.» فأبو عبد الله الكاتب هذا لقى النووي وشافهه.

وفي هذه النسخة تحريف كثير، وضبط غير صحيح، لكن أكثره واضح التصحيح. وبقيت هذه النسخة من كتاب ابن بسام بالمشرق إلى أواسط القرن الحادي عشر، فقد تملكها عبد المنعم بن محمد الصديقي الشافعي سنة ١٠٥٢هـ. وانتقلت إلى المغرب بعد ذلك، فصارت إلى ملك الشيخ محمد الأصرم رئيس ديوان الإنشاء بباردو من تونس. وهو وهبها إلى حفيده أحمد ابن ابنه الحاج محمد حدة الأصرم سنة ١٢٧٢هـ.

⁽١) أي من كتاب الذخيرة، لأنه المجزَّأ أجزاء. - المصنف.

⁽۲) وقد ذكر العميدي هذه المناظرة في كتابه «الإبانة». العميدي، محمد بن أحمد: الإبانة عن سرقات المتنبي (ويليه سرقاتٌ أخرى نسبت للمتنبي ورسالة الصاحب بن عباد في كشف عن مساوئ المتنبي والرسالة الحاقية)، تحقيق إبراهيم الدسوقي البسطامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، صر٢٥١-٢٧٠.

⁽٣) بالأصل كلمة مأروضة. -المصنف. معنى مأروضة: أكلتها الأرضة.

وبهذه النسخة نقصٌ في موضعين: أحدُهما يقدر بورقة بعد ورقة ١٩، والثاني بمقدار ورقتين بعد ورقة ٢٦. وقد بحثتُ فيها دخلت من المكتبات وما راجعتُ من الفهارس عن نسخة من هذا الكتاب، فلم أجد نسخةً أخرى. ولذلك غلب على ظني أنها النسخةُ الوحيدة.

الفتح ابن خاقان وكتابه «قلائد العقيان»(١)

ترجمة مؤلف «قلائد العقيان»:

«ه ذَا الكِتَابُ خَلَّفَ للأَنْ مَلُسِ ذِكْرًا مِعْطَارَا

وَأَقَامَ هَا فِي كُلِّ مَسْلَكِ مَنَارًا» (٢)

مؤلِّف هذا الكتاب الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي، أبو نصر الإشبيلي، شهر بابن خاقان (بتخفيف القاف). وأصلُه من قريةٍ تُعرف بقرية الواد من قرى قلعة يحصب، وقلعة يحصب من كورة إلبيرة، وهو معدودٌ في أهل إشبيلية (ولا ندري من الذي انتقل من أهله إلى مدينة إشبيلية).

ووصف «ابن خاقان» الذي اشتهر به بين أهل الأدب يوهم أن خاقان اسمٌ لأحد أجداده ،كما يشعر به كلامُ ابن خلكان في ترجمته وكلامُ ياقوت في «معجم الأدباء» (٣). لكن ذلك إيهامٌ صرح الحِجَاري وأبو الحجاج البيَّاسي بنقل صاحب «نفح الطيب» بأن الفتح لُقِّب بابن خاقان نبزًا له لما اتسم به، ممَّا لا يليق (١٤). وأحسب

⁽۱) مقدمة المصنف لتحقيق كتاب قلائد العقيان (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ۱۹۹۰)، ص ۱۱–۲۶.

⁽٢) هذا السجع صدر به المحققُ كتاب القلائد (ص٥).

⁽٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٣؛ الحموي: معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٦. وقد جاء مساق كلامهما هكذا: «الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان»، بها يشعر أن خاقان اسم لجد أبيه.

⁽٤) قال المقري نقلاً عن الحجاري: «ولو لا ما اتسم به مما عُرف من أجله بابن خاقان، لكان أحدَ كتاب الحضرة المرابطية، بل مجليها المستولي على الرهان، وإنها أخل به ما ذكرناه.» نفح الطيب، ج٧، ص٣٣. وجاء في «المغرب» (وهو كتاب تتابع على تصنيفه عدد من المؤلفين) نقلاً عن كتاب المسهب للحجاري: «وذُكر أن عرف بابن خاقان لاتهامه في الخلوة، وأن ذلك وما اشتهر به =

أنه أُلصق به هذا اللقب؛ لأن اسمه «الفتح»، فهو سَمِيُّ الوزير الفتح ابن خاقان، كاتب الخليفة المتوكل العباسي (من سنة ٢٣٦هـ)؛ إذ تشابها في الاسم والنِّحلة الأدبية والوزارة (١). ولذلك فالوجهُ أن تُكتب كلمة ابن من «ابن خاقان « بألف قبل الباء للدلالة على أن الاسم الذي بعدها ليس اسمَ والد صاحب الاسم الذي قبلها.

وُلد الفتح سنة ثمانين وأربعمائة (٤٨٠هـ)، وتوفي قتيلاً في مراكش ليلة عيد الفطر، وقيل في الثاني والعشرين من المحرم سنة ثمان وعشرين وخمسمائة (٢٨هـ)، وقيل: تسع وعشرين. وجد ذبيحًا في البيت الذي يقيم به في مراكش في فندق أبيت أو لبيت، وقد مثل به تمثيلاً قبيحًا، قالوا: ذبحه عبد أسود كان اختلى به في تلك الليلة (ولعله لم يعرف بعينه). وما شعر الناسُ بموته إلا بعد ثلاث ليال (٢٠). وقد قيل إن قتله كان بإغراء من علي بن يوسف بن تاشفين ملك اللمتونيين بالمغرب والأندلس، وهو أخو إبراهيم بن يوسف ابن تاشفين الذي ألف الفتح كتاب القلائد برسمه. ودُفن بباب الدباغين من مدينة مراكش (٣).

من الوقوع في الأعراض صده عن أن يكون عليًا من أعلام كتاب الدولة المرابطية. قال: وقد رماه الله بها رمى به إمام علماء الأندلس ابن باجّة، فوجد في فندق بمراكش، قد ذبحه عبد أسود خلا معه.» المعجب في حُلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٩٣)، ج١، ص٠٢٦.

⁽۱) هو الوزير الفتح بن خاقان بن أحمد، وقيل: الفتح بن خاقان بن غرطوج، من أصل تركي، كان ذكيًّا، أديبًا فاضلاً، وشاعرًا رقيقًا، وكان جوادًا ذا لطف وخلق وحسن معشر. خدم المعتصم والواثق، ثم المتوكل وكان ذا حظوة لديه ومنزلة عنده. كان له مجلس يحضره فصحاء الأعراب، وعلماء الكوفيين والبصريين، كما قال ياقوت. انظر ترجمته مفصلة في: معجم الأدباء، ج٥، وعلماء الكوفيين والبصريين، كما قال ياقوت.

⁽۲) ابن دحية، ذو النسبين أبو الخطاب عمر بن حسن: المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وزميليه (بيروت: دار العلم للجميع، بدون تاريخ، مصور عن نشرة المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ص٢٥٣؛ ابن الخطيب: الإحاطة بأخبار غرناطة، ج٤، ص٢٥٣.

⁽٣) نفح الطيب، ج٧، ص٣٥؛ المطرب من أشعار أهل المغرب، ص٢٥؛ ابن خَلَكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٣.

مشيخته:

أخذ الأدب عن أبي بكر بن القصيرة، وابن اللبانة، وابن عبدون، وأبي عبد الرحمن بن طاهر (وهؤلاء مترجمون في القلائد)(١)، وعن أبي جعفر بن سعدون الكاتب، وأبي خالد بن بشتغيرن وأبي الطيب ابن زرقون، وابن خلصة الكاتب. وسمع الحديث من أبي علي الصدفي، والعلم من ابن السيد البطليوسي، وأبي بكر ابن العربي. وحدث عن أبي الحسين ابن السراج (المترجم في القلائد)(٢)، قال ابن الأبار في المعجم: «وحدث عن أبي الحسين بن سراج بحكايات»، يريد ما حكاه عنه غير مرة في القلائد)

مكانته من الإنشاء والشعر:

قال ابن الخطيب في الإحاطة في ترجمته: «وشعره وسط، وكتابته فائقة.» (٤) وقال صاحب المغرب: «هو مجلي كتاب

⁽۱) انظر تراجمهم على التوالي في: قلائد العقيان، ص٢٤٩-٢٥، ٥٩٥-٦١، ٣٥٤-٣٥٤، ٥٠٥- ١٠٠ د ١٠٥- ١٥٠٥ (نشرة خريوش).

⁽۲) ابن الأبار: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط۱، ۱۶۱۰ / ۱۹۸۹)، ص۲۰ المقري التلمساني: نفح الطيب، ج۷، ص۳۰ (وهو في الحقيقة إنها ينقل عن لسان الدين ابن الخطيب: الإحاطة بأخبار غرناطة، ج٤، ص۲۰۰). وابن سراج هذا هو أبو الحسين سراج بن أبي مروان عبد الملك بن سراج، كان فقيهًا في علوم اللغة عالمًا بفنون الأدب، من بيت علم ونباهة وفضل. توفي سنة مراج، كان فقيهًا في علوم اللغة عالمًا بفنون الأدب، هن بيت علم ونباهة وفضل. توفي سنة مراج، كان فقيهًا من نثره وشعره. انظر: قلائد العقيان، ص٤٩٥-٤٩٧ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٢٦٦-٢٦٨ (نشرة خريوش).

⁽٣) ابن الأبار: المعجم، ص٣٠٨؛ انظر بعض ما حكى الفتح عن أبي الحسين ابن سراج في: قلائد المعقبان، ص ٤٥-٧٥، ١٧٧-١٩٩، ٥٠٥-٤٠٠ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٦٥-٩٩، ٢٢١- العقبان، ص ٤٥-٤٩، (نشرة خريوش).

⁽٤) ابن الخطيب: الإحاطة بأخبار غرناطة، ج٤، ص٢٥٠.

⁽٥) لم أجد هذه العبارة في النشرة المحققة من كتاب «المغرِب»، وهو ما نقله عنه المقري: «قال في المغرب ما ملخصه: فخر أدباء إشبيلية بل الأندلس، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي.» نفح الطيب، ج٧، ص٣٣.

الحضرة المرابطية. "(1) ووردت في القلائد أبياتٌ ستة من شعره خاطب بها أبا يحيى ابن الحاج في ترجمة ابن أبي الخصال (٢). وجمع له ابن زاكور في شرحه ثلاثة عشر بيتًا ذكرها في ترجمة ابن أبي الخصال (٣). كان الفتح وزيرًا في الدولة المرابطية، ولقب ذا الوزارتين، وخاطبه القاضي عياض بمثنى الوزارة (٤).

تآليفه:

له كتاب «قلائد العقيان»، و «مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس»، قال ياقوت: «وصله بقلائد العقيان» (٥)، لعله يعنى أنه جعل «قلائد

⁽۱) وتمام كلام الحجاري كما نقله المقري: «ولو لا ما اتسم به مما عُرف من أجله بابن خاقان، لكان أحد كتاب الحضرة المرابطية، بل مجليها المستولي على الرهان، وإنها أخل به ما ذكرناه.» نفح الطيب، ج٧، ص٣٣.

⁽٢) قلائد العقيان، ص٤٣١-٤٣٢ (نشرة ابن عاشور).

⁽٣) ابن أبي الخصال هو أبو عبد الله محمد بن مسعود بن خلصة بن فرج بن مجاهد الغافقي، المعروف بابن أبي الخصال، وقيل في هذا اللقب إنه لقب أبيه، وقيل هو لقب جده. ولد سنة ٤٦٥هـ بقرية فرْ غُلِيط من قرى شقورة التابعة لكورة جَيَّان، سكن قرطبة وغرناطة، أقام مدة في فاس. كان فقيهًا، محدثًا، أديبًا، مؤرخًا، شاعرًا، وهو من أشهر من تولى الكتابة والوزارة في الأندلس، ولقب بذي الوزارتين. توفي سنة ٤٥٠هـ مقتولاً أثناء فتنة المصامدة بقرطبة. ذكر له المؤرخون وأصحاب التراجم تصانيف عديدة، منها «سراج الأدب» قيل إنه صنفه على غرار نوادر أبي على القالي وزهر الآداب للحصري القيرواني، «المنهج في معارضة المبهج»، «ظل الغامة وطوق الحامة في مناقب من خصه رسول الله على الكرامة»، وله الكثير من الرسائل في فنون شتى، وقد جمع وحقق العلامة من خصه رسول الله على الكرامة»، وله الكثير من الرسائل في فنون شتى، وقد جمع وحقق العلامة ابن أبي الخصال». وأما ابن زاكور فهو أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد، ابن زاكور الفاسي، ولد سنة ١٦٥هـ وتوفي سنة ١٦١٠هـ (الموافق ١٦٦٤ –١٧٠٨م)، كان عالمًا باللغة، أديبًا شاعرًا، ومن الراجح أن الشرح الذي يقصده ابن عاشور هو شرح ابن زاكور «قلائد العقيان» الذي سيذكره قريبًا عند الكلام على نسخ الكتاب، ولم يُطبع في حدود علمي. العقيان» الذي سيذكره قريبًا عند الكلام على نسخ الكتاب، ولم يُطبع في حدود علمي.

⁽٤) انظر ترجمة عياض من القلائد، ص٥٣٩-٥٤٦. - المصنف. جاء هذا الكلام في المتن ونقلناه إلى الحاشية.

⁽٥) معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٦٥.

العقيان» صلة له، أي تكملة. وقال في الإحاطة: «مطمح الأنفس نسختان: صغرى وكبرى» (١) وقال ابن خلكان: «[وله أيضًا كتابُ مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، وهو] ثلاث نسخ: كبرى، ووسطى، وصغرى. (٢) وله كتابٌ في ترجمة أبي محمد بن السيد البَطَلْيُوسي نحو الثلاثة كراريس (٣)، وهذا الكتاب أثبته في «أزهار الرياض» بكاله في الروضة الثالثة (١٤). وله كتاب «رواية المحاسن، وغاية المحاسن، ومجموع رسائله.) (٥)

أخلاقه وحاله :

قال ياقوت: كان «بذيء اللسان.» (١) وفي نفح الطيب: «قال ابن عبد الملك: قصد (أي الفتح ابن خاقان) يومًا إلى مجلس قضاء أبي الفضل عياض مخمَّرًا، فتنسم بعضُ حاضري المجلس رائحة الخمر فأُعلم القاضي بذلك، فاستثبت وحدَّه حدًّا تاما. فقال الفتح حينئذ لبعض أصحابه: «عزمت على إسقاط القاضي أبي الفضل من كتابي: قلائد العقيان، قال: فقلت: لا تفعل، وهي نصيحة، فقال: وكيف ذلك؟ فقلت له: قصتُك معه من الجائز أن تنسى، وأنت تريد أن تتركها مؤرخة، إذ كل من ينظر في كتابك، يجدك قد ذكرتَ فيه من هو مثله ودونه في العلم والصيت، يسأل

⁽۱) لم أجد هذه العبارة عند ابن الخطيب، وإنها قال: «ومطمح الأنفس، والمطمح أيضًا.» وجاء عند المقري قوله: «وقد ذكر ابن خلكان أن المطمح ثلاث نسخ: صغرى، ووسطى، وكبرى. والذي قاله ابن الخطيب وابن خاتمة وغير واحد من المغاربة أن نسختان فقط: صغرى وكبرى، ولعله الصواب، إذ صاحب البيت أدرى بالذي فيه.» الإحاطة بأخبار غرناطة، ج٤، ص٠٥٠؛ المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٣٥.

⁽٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٣.

⁽٣) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٣٥.

⁽٤) المقري التلمساني: أزهار الرياض، ج٣، ص١٠٣-١٣٧.

⁽٥) ابن الأبار: المعجم، ص٣٠٨.

⁽٦) ومن كلام ياقوت في الفتح ابن خاقان: «أديب فاضل، شاعر بليغ فصيح، بذيء اللسان، قوي الجنان في هجاء الأعيان.» معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٦٣.

عن ذلك فيقال له، فيتوارث العلمَ (بذلك)(١) عن الأكابر الأصاغرُ، قال: فتبين ذلك، وعلم صحتَه، وأقر اسمه. (٢)

وقال المقري في نفح الطيب: «كان مقدورًا عليه في الرزق، حتى هان قدره، وابتذلت نفسه.» (٣) أقول: وكان بمحل التقدير بين الأدباء والعلماء، كما تُفصح عن ذلك مراسلاتُهم إياه، مثل ابن السيد البطليوسي، والقاضي عياض، ومَنْ راسله من الوزراء نثرًا ونظمًا مما تضمنه كتابُ القلائد.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة الفتح صاحب هذا التأليف: "إنه كان يكتب إلى أعيان المغاربة يُعرِّف كلاً على انفراده أنه قد عزم على عمل كتاب القلائد، وأن يبعث إليه بشيء من شعره ونثره ليضعه في كتابه. وكانوا يخافون شرَّه وينفذون ذلك إليه مع صرر الدنانير، وكلُّ من أرضاه أثنى عليه، وكل من قصَّر هجاه وثلبه. وكان ممن تصدى له، وأرسل إليه أبو بكر ابن باجَّة المعروف بابن الصائغ (...)، فلما وصلته رسالتُه تهاون بها، ولم يعرها طَرْفَه، فذكره ابن خاقان بسوء [ورماه بداهية].»(3)

⁽۱) «بذلك» زيادة من المعيار للونشريسي. - المصنف. الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب، ج٢، ص٠٤١-٤١، وقد أورد القصة كاملة.

⁽٢) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٢٩-٣٠، وهو في الحقيقة ينقل عن لسان الدين ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٤، ص٢٤٩.

 ⁽٣) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٢٩ (وهو ينقل عن ابن الخطيب)؛ ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٤، ص٤٢.

⁽٤) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق جماعة من الباحثين العرب والأوروبيين (النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، نشرت أجرزاؤه الثلاثون في تواريخ مختلفة بين سنتي ١٩٦٢-٢٠٠٤)، ج٢٣ (حققته مونيكا غرونكه)، ص٧١٧-٧١٧. وانظر ما كتبه الفتح في ابن باجة في: قلائد العقيان (حيث جعله في آخر الكتاب)، ص٧٣٣-٧٣٨ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٩٣١-٩٤٧ (نشرة خريوش). وقد افتتحه بقوله: «الأديب أبو بكر بن باجة هو رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفًا وجنونًا، وهجر مفروضًا ومسنونًا، فها يتشرع ولا يأخذ عن الأباطيل ولا يشرع ...» إلخ.

وقال في الإحاطة: «كان مجازفًا مقدورًا عليه، لا يملُّ من المعاقرة والقصب، حتى هان قدرُه، وابتُذِلَتْ نفسُه، وساء ذكرُه. ولم يدَعْ بلدًا من بلاد الأندلس إلا دخله، مسترفدًا أميرَه، وواغِلاً على عليته (() (...) وحدثني بعضُ الشيوخ أن سبب حقده على ابن باجَّة (...) كان من إزرائه به، وتكذيبه إياه في مجلس إقرائه؛ إذ جعل يكثر ذكرَ ما وصله به أمراءُ الأندلس (...)، ووصف حُليًّا، وكانت تبدو من أنفه فضلة خضراء اللون، فقال له: فمن تلك الجواهر إذًا الزُّمُرُّدة التي على شاربك؟ فثلبه بها هو معروف في الكتاب. (() قال في نفح الطيب: وقد حلاه الفتح في بعض فثلبه بها هو معروف في الكتاب. (() أقول: لم أقف على هذه التحلية (())

كتاب «قلائد العقيان»:

هو الكتاب الذي طار صيته في الأزمان، فخلد للأندلس بين أهل الأدب ذكرًا معطارًا، وأقام لها في كل مسلك من مسالك المعرفة منارًا، كتاب لم يخل ناشئ

⁽١) أي الداخل عليهم في طعامهم وشرابهم من غير أن يدعوه.

⁽٢) ابن الخطيب: الإحاطة بأخبار غرناطة، ج٤، ص٢٤٩-٢٥٠.

⁽٣) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٢٤.

⁽٤) قلتُ: هذه التحلية جاءت في كتاب المطمح، حيث يقول الفتح ابن خاقان عن ابن باجَّة: «الوزير أبو بكر بن الصائغ بدرُ فهم ساطع، وبرهانُ علم لكل حجة قاطع، تفرحت بعطره الأعصار، وتظيبت بذكره الأمصار، وقام به وزنُ المعارف واعتدل، ومال للأفهام فننًا وتهدل...» إلخ. الفتح ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٣٠٤/ ١٤٠٣)، ص٣٩٧-٣٩٩. في بيان علة تحول الفتح ابن خاقان من ذم ابن باجَّة وهجوه إلى مدحه والثناء عليه قال ياقوت بعد ذكر ما هجا به الفتح أبا بكر: «وبلغ ذلك (أي الهجاء) ابن الصائغ، فأنفذ له مالاً استكفه به واستصلحه. وصنف ابن خاقان كتابًا آخر سماه مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ذيل شعراء الأندلس وصله بقلائد العقيان، افتتحه بذكر ابن الصائغ وأثنى عليه فيه ثناءً جميلا.» معجم الأدباء، ج٥، ص٢١٦٥. وانظر الترجمة الوافية للفتح والدراسة الضافية عن حياته وأدبه وتآليفه اللتين أنجزهما الشوابكة بين يدي تحقيقه لكتاب مطمح الأنفس، عمد الأنفس،

في الأدب عن الشوق إليه، ولا مبرز عن أن يكون بين يديه. وهذا الكتاب ديوانُ أدب في جواهره وأعراضه، وجامع لأفانين الإنشاء وأغراضه. ولكنه مني منذ أزمان بإعراضٍ من أهل البيان، فخلص للإقبال عليه بطالةُ الشبان، ولعًا بها وصفه من مجالس الخمر والقيان، وما أنشده من غزل في الحسان، فاعتاضوا عن لبه بقشوره، واقتنعوا بالسبح على شواطئه دون خوض بحوره، وأقبلوا على منظومه دون منثوره. على أنه جم الفوائد لغة وأدبًا، ومدار النيرات سيارًا وشهبا، وهو لا محالة محتاج في بيان مراميه لذي إحاطة بالأدب العربي. ولعل عسر كفاءة المشتغلين به هو الذي صرف أهلَ الكفاءة لشرحه عن الاشتغال به، لاستدعائه كفاءتين: علمية وأدبية.

وفي هذا الكتاب دلالةٌ على نهوض علم الأدب في عصره في بلاد الأندلس، فإنك تجد في مراسلاتهم وفي النظم والنثر تلميحات كثيرة إلى أخبار أدباء العرب وقصصهم وأشعارهم، ما يدلك على تساوي المتكلمين والمخاطبين في الشعور بتلك المعاني والأخبار، وإلا لكان تخاطبُهم بذلك عديمَ التأثير في المخاطبين. وقد بقيت منه مواضع لم تفتح أقفالها ولم توضح أغفالها.

وطريقة إنشائه طريقة النثر المسجوع في التاريخ والتراجم، فهو شبية بالتاريخ اليميني للكاتب العتبي، وتشبه به ابن بسام في الذخيرة ، وابن الخطيب في الإحاطة ، وفي الكتيبة الكامنة ، ولم يبلغا مبلغه. واشتمل الكتاب على أصناف الأدبيات من قصائد، وأراجيز طويلة، وعلى قطع من الشعر والرجز، وعلى الأمثال، وعلى المخاطبات السلطانية والظهائر، والمراسلات الإخوانية والغرامية، وعلى بعض من مقامة ساقها في ترجمة الوزير أبي محمد بن القاسم، وهو خلي من الموشحات والأزجال، ولعله رآها تحط من قيمة الكتاب الأدبية أسلوبًا وسموا.

اسم الكتاب:

لم يثبت المؤلف اسمًا لهذا الكتاب في ديباجته. ويظهر [ذلك] من الرسالة التي خاطبه بها أبو محمد بن السيد البطليوسي، فذكر له فيها أنه تأمل في هذا الكتاب

الذي شرع في إنشائه (ولم يسمه باسم)، وقد ذكرها المؤلف في ترجمة ابن السيد في القسم الثالث من هذا الكتاب(١).

وأحسب أنه ما اشتهر باسم «قلائد العقيان» من ابتداء انتشاره، لكن بعد أن تداولته الأيدي، فقد وسمه الذين ترجموا لمؤلفه باسم «قلائد العقيان»، فسماه ياقوت في «معجم الأدباء» بهذا الاسم، وذلك في أوائل القرن السابع (٢). وذكر المقري في «نفح الطيب» في أثناء ترجمته للفتح ابن خاقان أن الفتح ذكر اسم كتابه «قلائد العقيان»، قال المقري: «قال الفتح لبعض أصحابه: عزمت على إسقاط القاضي أبي الفضل من كتابي الموسوم بـقلائد العقيان»، وذكر القصة في سبب ذلك، وهي التي ذكرناها آنفًا عند الكلام على أخلاقه وحاله (٣).

واقتصر معظمُ الذين ترجموا لمؤلفه -وهم ياقوت وابن الخطيب وابن خلكان والمقري - على اسم قلائد العقيان. ومعظم النسخ، ونسخة ابن زاكور والنسخ الثلاث: الأحمديتان والعبدلية، لم تكتب إلا اسم قلائد العقيان. وقال ابن الأبار في المعجم في عدد تآليف الفتح: منها «قلائد العقيان في محاسن الأعيان.» وفي المخطوطة البيرمية عنون الناسخ على ظهر الكتاب أنه «قلائد العقيان ومحاسن الأعيان»، ولكنها في آخر الكتاب كتبت: «تم القسم الرابع من قلائد العقيان ومحاسن الأعيان.» وفي المخطوطة الصادقية في آخرها: «كمل القسم الرابع من قلائد العقيان ومحاسن الأعيان.»

⁽۱) انظر الرسالة المشار إليها في: قلائد العقيان، ص٤٧٩-٤٨٠ (نشرة ابن عاشور)؛ ص٧١٣-٧١٤ (نشرة خريوش).

⁽۲) معجم الأدباء، ج٥، ص١٦٤ - ٢١٦٥.

⁽٣) المقري التلمساني: نفح الطيب، ج٧، ص٢٩-٣٠.

⁽٤) ابن الأبار: المعجم، ص٣٠٨.

والعِقيان -بكسر العين المهملة وسكون القاف- قال في القاموس: «العقيان ذهب ينبت.» (١) قال في تاج العروس: «ليس مما يحصل من الحجارة كما في الصحاح والأساس، وليس مما يستذاب من الحجارة. والألف والنون زائدتان» (١)، أي فهو اسم مفرد دالٌ على نوع من الذهب.

حالة نسخ كتاب القلائد مخطوطها ومطبوعها:

إن هذا الكتاب لوعورة نهجه، ودقة نسجه، لم يستطع غيرُ ضليع في أدب العربية أن يُثبِّت قدميه [فيه] دون عثار، ولا بصير بالحقائق التاريخية أن يسير على لاحبه غير مهتد بمنار. فلذلك قلَّ ما بأيدي الأدباء من نسخه، وما وجد منها إلا ما دخله التحريف من الناسخين، لإهمال الناسخين والمطابع، وإغفالهم تمحيصه وضبطه، وزهادتهم في نفيس تتوفر على تحصيله الغبطة. لذلك دعتني الهمةُ إلى العناية بتصحيح نسخة منه وضبطها، والتعليق على مواضع رأيتها -كحروف المعجم بحاجة إلى نقطها، ثم وجدت الأديب العلامة الأريب محمد بن قاسم ابن زاكور الفاسي كفي هذه المؤونة، وكتب شرحًا عليه كنا قانعين بها هو دونه.

فبدا لي أن أعمل لطبعه طبعة علمية محققة، وأعلق عليه ما أغفله شارحه أو أغلقه، فأول ما صرفتُ إليه العناية ضبط نسخة القلائد، وشكل معظم كلماتها، فإن التردد في حركات الكلمات عند المطالعة يزيل بهجة المطالع الحاصلة من فصاحة الكلام، بما يحصل من قلق النفس من جراء التردد في كيفية النطق، لاسيما إذا كان المعنى يختلف باختلاف حركات الكلمات، كما يزيل بهجة القارئ في نفسه وبهجة سامعيه بما يتلى عليهم. فإذا استقام ضبطُ الكلمات فقد خطا الفهمُ خطوة تعقبها سامعيه بما يتلى عليهم. فإذا استقام ضبطُ الكلمات فقد خطا الفهمُ خطوة تعقبها

⁽١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٤، ص٢٥٢.

⁽٢) المرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج٣٩، ص٧٧.

خطوات أخرى، على تفاوت أهل الأفهام في العلم باللغة والنكت الأدبية، فذلك طوعُ الناظر إذا تدبر خفاياه، أو راجع خباياه.

النسخ التي أجريت المقابلة بها:

لم تتفق نسخ هذا الكتاب، فلا تجد نسختين منه غير متخالفتين في مواضع كثيرة، مما ينبئ أن مؤلفه أخرج منه نسخاً متفاوتة المقادير ، وأن المنتسخين له كانوا يحذفون منه ما يرون أنهم في غير حاجة إليه على اختلاف رغباتهم . وقد أحضرنا منه خس نسخ:

الأولى: نسخة بخط مغربي من المغرب الأقصى، نسخها عبد الوهاب ابن محمد بن عبد الرحمن الحوفي القصري دارًا ومنشأ. قال: «كتبها لأخيه في الله الفقيه الأجل العلامة الأكمل المبجل الأفضل الكاتب الأرفع الماجد الأنفع الأبر أبي العباس الشيخ الحاج أحمد اليعقوبي الحسني ضحى يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شوال عام ثلاثة ومائة وألف (١٠٠٣هـ).»

وبطرة آخرها: «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله على بلغت المقابلة حسب الاستطاعة إلا مواضع لم تكن (...) بالأصل الذي قوبلت منه هذه النسخة، وكتب أبو عبيد الله أحمد بن محمد بن أبي يعقوب الحسيني المغراوي -كان الله له- منتصف رجب الفرد الحرام عام... وقفها أحمد باشا على طلبة العلم، وجعلها في خزائن جامع الزيتونة بتونس في ذي القعدة سنة ١٢٥٧هـ.

وهي نسخةٌ مشكولة غالب الحروف، وتغلب عليها الصحة. فهي أمثل النسخ التي بين أيدينا، إلا أن فيها حذفًا لإحدى التراجم ولعدة قصائد ومقاطيع من غير نقص في أوراقها. وعددها ٤٦٣٥ بخزانة كتب جامع الزيتونة، وقد نقلت أخيرًا إلى دار الكتب الوطنية بتونس وجُعلت بعدد ٥٥٨٨.

⁽١) بياض بالأصل لعل مفاده لفظة «واضحة» أو ما يفيد معناها. - المصنف

الثانية: نسخة في قالب بخط تونسي، نسخها محمد بن الحاج حسين لقب الدرناوي في شوال سنة ١١٦٧هـ، وناسخها تونسي من كتاب الأمير علي باشا بن حسين بن علي، وفيها سقوط مقادير كثيرة. وقفها أحمد باشا على خزانته بجامع الزيتونة في رمضان سنة ١٢٥٦هـ، عدد ٤٦٣٤. وقد نقلت أخيرًا إلى دار الكتب الوطنية، وجعل لها عدد ٢٥٦، ونحن نعبر عنها بالأحمدية الثانية.

الثالثة: نسخة بخط جزائري نسخها محمد بن عبد السلام بن زيان في ذي القعدة سنة ١١٠٧هـ. ووقفها الوزير يوسف صاحب الطابع على جامعه بربض باب السويقة، ونقلت كتب ذلك الجامع إلى المكتبة الصادقية بتونس سنة ١٢٢٩هـ (الموضوعة بالمقصورة المسهاة بالبعدلية قديمًا)، وعددها بتلك المكتبة ٢٧٥٤. وقد نقلت إلى دار الكتب الوطنية، وجعل لها عدد ٢٢٥٥. وهذه النسخة أتم النسخ مقدارًا، وتغلب عليها الصحة. وفيها تحريفات كثيرة، ونحن نعبر عنها بالعبدلية.

الرابعة: نسخة بخط جزائري تونسي، نسخها محمد بن أحمد بن إسهاعيل الجزائري المنشأ التونسي الدار في شعبان سنة ١٢٦٢هـ. وهي من كتب الشيخ أحمد ابن أبي الضياف التي باعها في حياته إلى الوزير مصطفى خزندار، وصارت إلى الدولة التونسية في تصفية حساب بينه وبين الدولة. ووقفها الأمير محمد الصادق باشا على خزينة جامع الزيتونة في صفر سنة ١٢٩١هـ، وعددها في كتب جامع الزيتونة بونس، وجعل لها عدد ١٥٥٠٤.

الخامسة: نسخة بخط تونسي جميل. نسخت في رجب سنة ١١٢٠هـ، وعليها علك الشيخ محمد بيرم الرابع سنة ١٢٥هـ. وهذه النسخة تنقص نحو عشرين ورقة من أثناء ترجمة ذي الوزارتين أبي بكر بن عمار إلى أواخر ترجمة أبي بكر بن رحيم. وفيها مخالفة في ترتيب تراجم المترجم لهم، وسقوط مقاطيع كثيرة. وهذه النسخة اقتنتها دار الكتب الوطنية بتونس وعددها فيها ٦٨٤٢، ونعبر عنها بالبيرمية.

المطبوعات من «قلائد العقيان»(١)

يؤخذ من كتاب معجم المطبوعات العربية، أنه طبع من القلائد خمس مطبوعات:

أولى المطبوعات: مطبوعة باريس بعناية الأديب سليمان (بن علي) الجزائري، كذا بحاء مهملة وراءين ولا يعرف المنسوب إليه. ولا يبعد عندي أنه تحريف مقصود، وتحريفًا للجزائري -بالجيم وزاي بعد الجيم - قصد منه التباعد عن أن يكون أنه من أهل الجزائر التي هي حينئذ ولاية فرنسوية، فيتهم بأنه مُوَالي للغاصبين. فلعله جيء به إلى تونس تمهيدًا لتحقيق مطامع الفرنسيين في القطر التونسي بعد أن أخذوا الجزائر، ولذلك اتخذته القنصلية الفرنسية بتونس كاتبًا لها بالعربية. ومعلوم أن قنصل فرنسا كان ليون روش [Léon Roche] الذي استوطن الجزائر، واتصل بخدمة الأمير عبد القادر بن محيي الدين، وتظاهر بالإسلام، وحج وتسمى الحاج عمر، ولما أسر الأمير عبد القادر ارتد الحاج عمر ورجع إلى اسمه ليون روش، وصار قنصلاً لفرنسا بتونس من سنة ١٨٥٥ إلى سنة ١٨٦٣. وذكر الأستاذ الزركلي في كتاب الأعلام أنه حسيني، وأنه ولد بتونس، وأنه ولي رئاسة الكتّاب بتونس سنة ١٨٥٠، وهو منقولٌ عن ناسخ الصحافة اغتر به الأستاذ الزركلي، ولا أصل لشيء من ذلك.

وهو أديب متوسط، وله معرفة باللغة الفرنسية. وترجم كتبًا عن الفرنسية في النحو الفرنساوي، وفي حوادث الجو. كان كاتبًا لدى قنصل فرنسا بتونس. وتوفي في باريس سنة ١٢٩١هـ. وطبعت بمطبعة جوسي كلبي وشركائه في باريس سنة

⁽۱) أقول: صدرت نشرة أخرى محققة للكتاب أنجزها الدكتور حسين يوسف خريوش من جامعة اليرموك بالأردن، وصدرت طبعتُها الأولى سنة ١٩٨٩/١٤٠٩ عن دار المنار بالزرقا. ويبدو أنه لم يطلع على نشرة الشيخ ابن عاشور، وذلك واضح من قوله في مقدمة تحقيقه (ص٥): «لقد تهيأ الطبعُ لهذا الكتاب منذ زمن، ولكنه الطبع غير المحقّق الدي يستوفي شرائط التحقيق الصحيحة»، ولعله يشير بذلك إلى الطبعات التي تكلم عليها الشيخ ابن عاشور هنا. وإذا علمنا أن ابن عاشور قد توفي سنة ١٩٧٣، أيقنا أن تحقيقه لكتاب القلائد سابق لتحقيق خريوش، وإنها تأخر طبعه.

17۷٧هـ. كتب على ورقة الغلاف منها: إنها مستخرجة من صحيفة برجيس بريس. وصحيفة برجيس جريدة أسبوعية كان ينشرها باللغة العربية في باريس رشيد الدحداح اللبناني، وكان سليهان الجزائري من محرريها. ولم يذكر النسخة التي اعتمد عليها في الطبع. وقد ذكر هذه الطبعة في معجم المطبوعات سركيس، وهذه المطبوعة خالية من الفهارس أصلا.

الثانية: طبعة بولاق سنة ١٢٨٣هـ، وهي نظير من طبعة باريس، فيها عدا قليلاً من الكلهات يظهر أنها من إصلاح المصحح لدار الطباعة. وذكر هذه الطبعة سركيس، وفيها فهرس لأسهاء المترجم لهم وصفحات التراجم.

الثالثة: طُبعت في سنة ١٢٨٤هـ. نسب في آخرها أنها طبعت بعناية إسهاعيل الجيلاني، وهي مساوية لطبعة باريس. وأشار إليها سركيس، وهذه الطبعة لها فهرس بأسهاء المترجم لهم.

الرابعة: طبعت في الآستانة سنة ١٣٠٢هـ ذكرها سركيس في معجم المطبوعات إجمالاً، ولم يسم المطبعة، ولم نطلع على هذه الطبعة.

الخامسة: طبعت بمطبعة التقدم العلمية بدرب الدليل بمصر سنة ١٣٢٠هـ. ذكرها سركيس، ولم يعين البلاد التي طبعت فيها، وهي موجودة متداولة.

السادسة: مصورة من طبعة باريس التي نشرت في البرجيس، وهي التي ذكرناها أولى. نشرتها المكتبة العتيقة بنهج جامع الزيتونة، أخرجتها مطبعة قيس الأراضي بتونس سنة ١٣٨٦هـ الموافقة لسنة ١٩٦٦م. قدم لها مقدمة الأديب الشيخ محمد بن المرحوم الموثق الشيخ محمد الشاذلي العنابي في التعريف بحضارة الأندلس وترجمة مؤلف الكتاب، ووضع لها أربعة فهارس.

وقد عَرَتْ جميعُ مطبوعات القلائد التي رأيناها عن ضبط الكلمات بالشكل، وعن التعالق المتعيِّنة، بله الشروح المبيِّنة.



				÷
•				

خطاب ابن عاشور عند عودته لمشيخة جامع الزيتونة وفروعه عام ۱۳۶۴/۱۹۴۵(۱)

الحمد لله الذي جعل أطناب الدين موثقة بأوتاد العرفان، وناط نتائج اليقين بدلائل النظر والبرهان، والصلاة والسلام على رسوله المؤيد بمعجز البيان، شرف الله ذكره كفاء ما شرف به نوع الإنسان والرضاعن آله وأصحابه الخالد فخرهم على الزمان.

أما بعد فيا أيها الأساتذة الجلة، والتلامذة المنوط بهم أمل الملة، إن المنزلة السامية التي يواتيها حسن ظن ملكنا الجليل، دام له العز والملك الأثيل، بأن أسند إلى مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، قد مكنتني من فرصة مباركة، فرصة الاجتماع بهذه النخبة الباهرة من أبنائي الأساتذة الذين عرفت فيهم سموَّ الهمة في خدمة العلم، وبذل النصح في تلقينه، وهذا الجمهور النير من الناشئة الزيتونية الذين لم يزالوا يبرهنون على الإخلاص في تعلقهم بالدين والعربية، والحرص على استكمال مادة العلوم الواسعة من المناهج الناجعة في الإيصال إلى الغايات النافعة.

وإن ملاحظة هذه المباهج النفسية من التعاون مع المخلصين في خدمة علوم الدين هي التي تهون علي ما يوجبه هذا الإسناد من تجشم كلف كنت عنها بمعزل والانقطاع عن الاستغراق في الأشغال العلمية التي هي ريحانة النفس.

فليكن اجتماعُنا هذا أفضلَ ما اجتمع عليه المسلمون من التواصي بالحق، وتجديد عهدنا الذي قطعناه على أنفسنا من بذل المستطاع للنهوض بالتعليم، وتثقيف أذهان التلامذة بالعلم الصحيح والفهم القويم بها يمكنهم من مراتب

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ٥، العدد ٩، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٢٣٣).

السيادة الفكرية التي هم الأصفياء بها، فبذلك نخدم الأمة الإسلامية بالعنصرين اللازمين لارتقاء الأمم في مصاعد الكمال؛ وهما العلم الصحيح والتعليم الكامل.

إن تعليمَ هذا المعهد هو الحافظُ على الأمة علومَ دينها الذي به فوزُها في الحياة العاجلة، وسعادتها في حياتها الأبدية، والحافظُ عليها علومَ لغتها التي هي ضمانُ جامعتها ومظهرُ مفاخرها وعزتها. فانتقاء أقوم الأساليب، وتوخي أيسر المناهج لإيصال هذه العلوم إلى أذهان المتعلمين، هما معقد عملنا الذي نتكاتف لتحقيقه، ويهيب بنا داعي الإخلاص لطريقه.

فإذا نحن وفينا بعهدنا هذا، ووجدنا من أبنائنا الطلبة ما هو المأمول من حرصهم على استكمال التعليم الزيتوني وأجهزة صلاحه بصرف عنايتهم إلى تحقيق دروسهم والتملي من فهم المسائل العلمية وضبط ما يتلقونه من أساتذتهم ودوام المراجعة والمدارسة، تحقق لنا بعون الله وبتوافر هذه المعاني النجاحُ المأمول.

ولا شك أن أطيب ثهار التعليم الصحيح وأزكى نتائج التربية القويمة، هو ما يظهر في الناشئة المتعلمة من إدراك أسرار الشريعة، واستكهال تخلقهم بمكارم الأخلاق الإسلامية، واستقامة سيرهم على آداب الشريعة. ذلك ملاك السعادة الفردية، وأساس الرقي الاجتهاعي المنشود، وقد قال النبي على للذي طلب منه إيجاز الوصية: «قل آمنت بالله ثم استقم.» (١)

⁽۱) عن سفيان بن عبدالله الثقفي، قال، قلت: «يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل أحدًا بعدك»، فقال: «قل آمنتُ بالله ثم استقم»، قلت: ما أتقي يا رسول الله؟ قال فأوماً إلى لسانه. «مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديثان ١٥٤١-١٥١، ج٢٢، ص١٤١-١٤٢، والحديث ١٩٤٣؛ ج٣٣، ص١٤٠، ص٩٣-٤٠، (وفيه داستقم» عوض «ثم استقم»)؛ سنن الترمذي، «كتاب الزهد»، الحديث ٢٤١، ص٧٧٥-٥٧٣ المستدرك على الصحيحين، «كتاب الرقاق»، الحديث ٧٩٥، ج٤، ص٥٥٥ (وفيهها: «قل: ربي الله، ثم استقم»).

خطاب في حفل اختتام السنة الدراسية بجامع الزيتونة (١⁾

إلى الله أرفع أطيب المحامد وأعلاها على أن رفع قيمة العلم وأغلاها، وما منح أهله من النعم وأولاها. وإلى رسوله محمد أتوجه بأفضل الصلوات وأملاها، المرسل بشريعة مرَّ عليها الدهر فها أبلاها، وزادها من الليالي جدة فأوضحها وأجلاها، وآله وصحبه وكل من اقتدى بتلك الفئة وتلاها، وأنقذ الأمة من كل ما غرها ودلاها.

فضيلة العلم وحظ الأمة التونسية منه:

أما بعد، فإن ما تقرر عند العقلاء من فضيلة العلم ونباهة محله، والشرف الباذخ لحملته وأهله، يغني عن الإطناب في إبلاغه فقد وعاه السامعون، وحسبنا آية ﴿وَمَا يَعْقِلُهَ } إلا ٱلْعَكِلِمُونَ ﴿ العَكِبُوتِ: ٤٣].

وإن شرفَ الأشياء يقتضي صرفَ الاهتهام إليها ودوام العناية بحفظها ونهائها، فلذلك كان من سعادة الأمم أن تنصرف عناية قادتها وكبرائها إلى البحث عن وسائل ترقية العلوم، وتهذيب أساليب التعليم، وتوفير عدد المتعلمين، والترغيب في الإقبال على طلب العلم.

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، العددان ٢ و٣، ١٩٤٥/ ١٩٤٥ (ص٣٦٣–٣٦٩). أُلقي هذا الخطاب بجامع الزيتونة في حفل انتهاء السنة الدراسية، والراجح أن ذلك كان في شهر رجب ١٣٦٤/ يونيو ١٩٤٥.

ولم تزل هممُ ذوي الكمال منصر فةً إلى تيسير سبيله، وإذاقة الظامئ إليه صافي سلسبيله، بشتى وسائل التيسير: من تقريب المسائل، وتوقير الأوقات، وإراحة البال من المشوشات، ونقض السدود الحائلة دون السير في ذلك السبيل، وتربية الشراهة على التحصيل.

وبمقدار اعتناء الأمة بالتدبر والتفكر في هذه الوسائل وتقريبها لأبنائها، يتوسم المتوسمون منها تأهلها للارتقاء وتشام غيوث من برق عزمها إذا لاح متألقاً. ولم يكن حظُّ الأمة التونسية في هذا المضهار من بين الأمم منقوصًا، فقد سايرت في ذلك تطور العصور تمهيدًا وإكهالاً، ونشطت في أحوال أورثت تكاسلاً وإقبالاً.

فمعهدُها هذا الجليل بأصله وفروعه ومدارسه المبثوثة في الحاضرة والإيالة قد كان ميدانًا لهذا السباق، وقديمًا جرت فيه جيادُه جريَ انتظام وانتساق. فطلعت في أفقه شموسٌ وأهلة، وفي شواهد التاريخ الإسلامي على ذلك كثير من الأدلة؛ إذ لم يزل تأرز إليه علوم الشريعة وعلوم اللغة العربية، فكان وجهة الأولين لحفظ قوانين الشريعة أصولاً وأحكاماً، وغذاء حياة العربية كتابة وكلاماً. من أجل ذلك كان النصحُ لهذا المعهد حقًا على كل مسلم؛ لأنه يجمع مواضع النصيحة التي تضمنها قول النبي على النصيحة الله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم."(١)

⁽۱) عن تميم الداري أن النبي على الدين النصيحة»، قال تميم: «قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأثمة المسلمين وعامتهم».» ا وفي رواية أنه كلى كرر قوله: «الدين النصيحة» ثلاثاً. صحيح مسلم، «كتاب الإيهان»، الحديث٥٥، ص٤٤؛ سنن أبي داود، «كتاب الأدب»، الحديث٤٩٤، ص٤٧٤. سنن الترمذي، «كتاب البر والصلة»، الحديث١٩٢٥، ص٢٧٤؛ سنن النسائي، «كتاب البيعة»، الأحاديث٤٢٠٦، ص٤٢٠٠، ص٤٢٠، وانظر تخريجه بجميع طرقه وألفاظه في: الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد حسن إسهاعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، الأحاديث ١٩٢١، ١٩٢، ج١، ص٤٤١-١٤٤؛ المروزي، محمد بن نصر: كتاب تعظيم قدر الصلاة، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرَيُوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١، قدر الصلاة، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِريُوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط١،

النصح للزيتونة هو النصح لمتعلميها:

وملاكُ النصح له هو النصح لمتعلميه؛ لأن المتعلم هو القطبُ الذي تدور حوله حركةُ التعليم، والنصح له هو جامع غايات النظم التعليمية. وإن نصح المتعلمين يُجمع في تزويد أفهامهم من العلم الصحيح، وذلك هو المقدارُ العلمي الذي يجد العالمُ به سهولةَ العمل بمعلوماته كلما دعته حاجة إلى العمل بها في تفكير نفساني، أو في معاملة مع الناس، أو في تحرير خطاب، أو شغل أو تدبير مهم، أو فهم دقائق العلماء. فالنصح للطلبة يحصل بالاستكثار من هذا النوع في تعليمهم بحسب اختلاف مراتبه، لكي يشبوا على ذلك ويتدرجوا فيه.

كيف كانت العلوم بالزيتونة وكيف يجب أن تكون؟

فعلينا أن يكون طلبة العلم في المعهد الزيتوني علماء بالأصول الإسلامية، والمعاملات الفقهية التشريعية، والآداب الدينية، والأخلاق القويمة، وعلوم آداب اللغة العربية، وما يتحصل بذلك من تاريخ الأمة وتاريخ أحوال وضعيتها بين الأمم المعاصرة لها في سائر عصورها وتاريخ رجالها وسيرهم.

ولم يخلُ هذا المعهدُ في أيِّ [من] العصور من علوم تكمِّل مداركَ خريجيه تكميلاً يؤهلهم لمسايرة أحوال مجتمعهم. ونحن اليومَ في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما كان مجتمع القطر الخاص، وتغلغلت حاجاتُ الأمم ومصالحها بعضها في بعض، فأصبح تقاربُ الثقافة بينهم ضربةَ لازب، وصار ما كان يعد تكملة موضوعًا الآن في عداد الواجب. فلذلك كله، لم يُغنَ التلميذُ الزيتوني عن أن يضرب مع أمم عصره بسهم صائب، وذلك يلزُّه لا محالة إلى أن يصعد في جو الثقافة الزمنية إلى مرتقى لا يقعد به عن مجاراة أرقى الأمم إحاطة بدلائل الحياة السعيدة، ولم يغن عن الأخذ بالنصيب الكامل مما يتناوله أمثالُه من علوم التبصر، فلا يعدم بصارة بأحوال العالم تبصرَ خريجي المعاهد الراقية. وبرامجُ ذلك توضع على وفق المناسبة للمراتب التي يختار التلميذ الانتهاء إليها على وجه تحصل به التكملة، ولا يضاع مهيع الأصل.

ضبط البرامج:

وقد وصلنا إلى غاية تحديد الدرجات للشهادات، فعلينا أن نكللها بضبط البرامج الملائمة لها. وعلى هذا الاتجاه ستتوجه مناهج التعليم التي تُوضع للعام المقبل بمعونة الله تعالى، وهذا لا محالة يستدعي ضبط المواد والأبواب والتآليف المقررة والساعات المعينة لذلك، وكفاءة من يوكل إليهم رعي ذلك من مدرسين وقيمين.

وهذا الضبطُ هو المعبر عنه بالأسلوب القويم، ومرجعه إلى التفكير في توفير المعلومات وقلة الأوقات وراحة الأذهان والدربة على العمل بالمعلومات، فإن فائدة العلم العمل، ولعلنا أن نبلغ أملاً من تقريب ثقافة نشأتنا وتعديل مستوانا العقلي.

عناية ملوك تونس بالعلم:

وقد كان الملوك الصالحون في عصور الإسلام دائبين على بذل العناية والتأييد لجانب التعليم الإسلامي، وكان من سعادة هذا القطر أن لم تزل عناية أمرائه تسابق هممَ العامة في إخلاص النصيحة لهذا الجانب وبذل الجهد في ترقيته إلى أعلى المراتب.

فكان ملوكُ البيت الحسيني الرفيع العهاد سائرين على منهج توفيق وسداد، فيها حاطوا به العلمَ وأهلَه من العناية، وشملوا به ربوعه من التعهد والرعاية، بها سجلته صحائف التاريخ للملوك المقدسين، ثم بها يبدو اليوم من ضهائر الخير على يد وارث سرهم ومظهر فخرهم ملكنا المعظم سيدنا محمد الأمين، فلم يزل منذ ابتداء ملكه السعيد يظهر للهيئة العلمية الزيتونة ودَّه وانعطافه، ويذب عنها في دفع كل ملمة ومخافة، وقد جرى هذا المعهد في مدته شوطًا بعيدًا، ولم تزل الهمم العلية ترجو له من ذلك مزيداً.

شكر الأمة التونسية (١)

فها تزال عموم الأوساط الإسلامية تبدي لنا من المعاضدة والتأييد، ما بعث الأملَ إلى مدى بعيد، وبشر بالفوز في عملنا بخير مزيد، وأوجب عليَّ أن أصرح في هذا الجمع الجليل على لسان الزيتونيين بفائق الشكر وعظيم الامتنان لعموم الأمة التونسية وبخاصة لقادتها ومثقفيها وصحافتها وجمعياتها، على ما وجهوه للهيئة العلمية في شخصي من مظاهر الثقة والاعتبار. فكان هذا الجو المستنير المختص بمعهدنا المقدس دافعًا على مواصلة الجهد في إبلاغه نحو الغايات السلمية التي يرجوها له الجميع.

شكر الطلبة الزيتونيين:

وهذا العام الدراسي الذي نطوي اليوم بساطة قد كان عام عزم، وجهود، وطموح، وانكباب على البحث في حل المشاكل والعقد التي تعترض العاملين في سبيل الإصلاح الزيتوني. ومع ذلك، فقد مر على التلامذة مرورًا مرَّا؛ إذ كان حلوله عقب عُضوض ناب الحرب، فوردوا لطلب العلم، وقد قلت الأزواد، ورقت الثياب. ولكنهم تجلدوا على ذلك، وصابروا، فكنتَ تراهم صُفْرَ الوجوه، ولكنك تلقاهم أيقاظ القلوب، حديدي البصائر، مؤمنين بمصيرهم السعيد في الحياتين، فهم جديرون منا بالثناء والشكر، وأحقاء لو خارت عزائمهم بالعذر، آملين منهم أن يتلقوا العام القابل بمظاهر الفتوة فيحيي من عزائمهم ما يأخذ الكتاب بقوة.

⁽۱) درج كثير من الكتاب والخطباء من أهل العلم والفكر والسياسة في تونس على استخدام مصطلح «الأمة» في الحديث عن شعب تونس، وهو حصر وتضييق لمعنى هذا المصطلح ذي الدلالة الأوسع والأشمل، استيعابًا لأبناء العروبة وأهل الإسلام. والأولى في مثل السياق الوطني استعمال لفظ شعب، وإن كان المصنف عليه رحمة الله قد تواتر عنده استعمال لفظة «الجامعة الإسلامية» أداءً لتلك الدلالة الكلية.

إصلاح مدارس(١) الطلبة:

وأنا لا أهمل تقدير سيرتهم نحونا حقَّ قدرها: من خطة التعقل والرصانة، والطاعة للمقررات، والتفهم للصالح العلمي، مما دلني على أنهم قد استودعوني ثقتَهم بأني أبذل الوسع فيها يؤول إلى سعاد مستقبلهم، جاعلاً في مقدمة ذلك النظر في مدارس سكناهم، وهي مشكلةٌ عظيمة في حياة الطلبة من جهة قلتها وضعف مرافقها. وحسب السامع أن يعلم أن أكثر من نصف عدد التلاميذ يلاقون عناء قاسيًا من ذلك، وأيضًا فإن نظام المدارس مرتبط بنظام التلامذة في قرن (٢)؛ إذ لا يستطاع ضبط أحوال التلامذة، وصونهم، وتوفير راحة بالهم في مدة الطلب إلا بإبلاغ نظام المدارس الغاية التي تقتضيها أمثالها، وذلك يتوقف على إصلاح الموجود وإيجاد المفقود.

وقد سددنا الجانبَ الأول بإيجاد دائرة خاصة تابعة للمشيخة تختص بالنظر في تنظيم شؤون المدارس، وأما الجانب الثاني فأرى حقًّا على الأمة أن تجعل للاعتباد على نفسها الحظَّ الأوفر في إقامة مصالح ناشئتها. لذلك بادرنا بتوجيه الدعوة لنخبة من أفاضل الأمة فكوَّنوا لهذا الغرض المهم جمعيةً تم تشكيلها القانوني تحت رئاسة فضيلة شيخ الإسلام المالكي، الذي كان من قبل باذر نواتها، وستبتدئ هذه الجمعيةُ إنجاز برنامجها الرامي إلى إيجاد بناية ضخمة تأوي أكثرية من التلامذة في نظام محكم.

وقد سبق للتهمم بهذه المهمة سابقون سبق الجياد، فعرض علي أحد الأفاضل من أهل السخاء أنه أعد مليون فرنك لبناء مدرسة على النظام الكامل (ورغب أن يكتم اسمه)، كما فاتحني الفاضل الخير السيد الديهاسي أنه قد اقتنى منزلاً ضخا لجعله مدرسة تامة المرافق، وهو بصدد تصميم مثال لإقامته، وفاتحني الفاضل الغيور السيد المختار الصالحي باستعداده لإنشاء مدرسة كاملة.

⁽١) المقصود بالمدارس هنا محلات السكن الجماعي للطلبة.

⁽٢) القَرَن: الحبل يقرن - يجمع - به البعيران، أي: هناك رابط بين نظام المدارس ونظام التلامذة.

العناية بالفروع الزيتونية:

وبعد، فإن إصلاح التعليم بالجامع مرتبطٌ أشد الارتباط بالعناية بالفروع الزيتونية بالمدن الخمس من المملكة، وقد تبين لي من مشاهدة معظمها ومن المراجعة والدراسة للأوراق المتبادلة بيننا وبين مَنْ لهم النظرُ في سيرها ما فتح عينَ الأمل بأن تصير في مستقبل قريب منابعَ علم تمد البحر الأعظم -بحر جامع الزيتونة - بها يزيد فيضه، ويرفع مقياسه. وأخص بالثناء فرع صفاقس الذي أصبح برنامج المرتبة الأخيرة من التعليم فيه تامًّا، وأعدً من تلامذته في هذه السنة زهاءَ الخمسين لاقتحام امتحان شهادة الأهلية.

العناية بالتعليم الابتدائي:

ووراء هذه العناية بالفروع تتوجه العناية إلى التعليم الابتدائي الذي يحضر فيه التلامذة لولوج الفروع الزيتونية؛ فإن ذلك عقدة عسيرة، وهي تفاوت أحوال التلامذة الذين يزجون بأنفسهم في الوسط التعليمي باعتبار مقادير ما هُيِّعوا له من التعليم الابتدائي؛ إذ يوجد بينهم بون بعيد في مراتب التأهل: فمنهم المحضرون من المدارس القرآنية، ومنهم الوافدون من المدارس الرسمية، ومنهم من زاول التعليم في الكتاتيب أو الزوايا، ومنهم مَنْ لم يسبق له من التعليم إلا حظُّ زهيد. ثم يُحشر هؤلاء كلُّهم في صعيد [واحد] إلى السنة الأولى من المرتبة الأخيرة الزيتونية، فيصير ذلك التفاوت مثار مشقة للذين يجرون اختبارهم، ثم لمدرسيهم ولرفقائهم في الدروس، ثم للجان الاختبار للتنقل في السنوات. وقد دلتنا الشواهد أن المدارس القرآنية هي أفضل مهيئ للتعليم الزيتوني وإمداده بالتلامذة الأكفاء، وسنعد لهذه العقدة علاج حلها في مفتتح السنة الدراسية بمعونة الله تعالى.

دعوة أبوية لشيوخ التدريس:

وأنا حين أعرض هذا البرنامج الذي أراه خيرَ كفيل لتحقيق آمالنا في الإصلاح، يخامرني اليقينُ بأني واجدٌ من أبنائي السادة شيوخ التدريس ما أعرف

منهم من تسهيل سبيل هذا المهم بها يبذلون في إعانتنا من سامي الهمم لما أبدوه من التفاف حول المشيخة، ومعونة على مقرراتها ومصارحتهم بها يتوسمون منه صلاحًا للعلم وذويه، ولقيامهم بالمهام العلمية التي تُسند إليهم بفرط رغبة وعمل بعزيمة. وقد ظهرت آثارُ المرامي الصائبة والعزائم المتينة في جميع أركان الجهاز التعليمي واضحة للمبصرين، وستكون بالغة أسهاع الواعين، فأشكرهم على ما قاموا به من واضحة للمبحرين، فكدوا أذهانهم، وضايقوا أوقاتهم ليجنوا لأبنائهم جَنّى شافيًا، ويسيغوهم من مستنبطات أفهامهم نميرًا صافيًا.

وأخص بالشكر والثناء جنابَ السادة العلماء رؤساء لجان الامتحان، والسادة المشائخ أعضاءها، على ما أتوه من الحزم والأعمال في مدة قد اندرج معظمُها هذا العام في زمن الراحة الصيفية.

فإليكم أيها الأساتذة الكرام أوجه دعوتي للازدياد من التكاتف للنهوض بها يحق لهذا المعهد المقدس الذي فيه ربت عقولنا، وقويت سواعدُ أعمالنا، وانفتحت لنا منه حقائقُ الأشياء. فلنزدد من الانتطاق لخدمته، وصرف الهمة لإيصال أبنائكم الروحيين إلى المستوى الذي ترضونه، فتعملوا في ذلك عملَ من طب لمن حب.

النتيجة بعد اطراد العناية :

وقد كانت نتيجةُ الامتحانات وما أسفرت عنه من النجاح والتفوق مع ما جرت عليه من الضبط والتدقيق خيرَ دليلٍ على اطراد عناية الشيوخ بالدرس، وإقبال الطلبة على التحصيل. فلقد شارك في امتحان شهادة العالمية في القسم الشرعي ستة وثلاثون، فاز منهم بشهادة العالمية ثمانية وعشرون، منهم واحد بملاحظة أحسن، وأحد عشر بملاحظة حسن. وشارك في امتحان العالمية في القسم الأدبي واحد وثلاثون، فاز منهم واحد وعشرون بالشهادة، منهم ثلاثة عشر بملاحظة حسن. وقسم القراءات كانت نسبةُ النجاح فيه تامة؛ إذ شارك في امتحان العالمية فيه أربعة، نال أربعتهم الشهادة، وكان ثلاثة منهم بملاحظة حسن.

أما امتحان شهادة التحصيل، فقد كانت نسبة النجاح فيه وسطًا في قسم العلوم؛ إذ شارك فيه ثلاثمائة، حصل الشهادة منهم مائة وثلاثون، منهم اثنان بملاحظة أحسن، وثمانية وأربعون بملاحظة حسن. ولكن من الأسف أن كان مظهر الإقبال على علم القراءات فيه ضعيفًا؛ إذ لم يشارك في امتحان شهادة التحصيل للقراءات إلا تلميذان، حصل كلاهما على تلك الشهادة، وكان واحد منهما بملاحظة حسن.

أما شهادة الأهلية، فقد اجتاز الامتحان لها ثلاثائة وخمسة، حصل مائة وسبعة وأربعون منهم على الشهادة، وكان ثهانية من المحصلين بملاحظة أحسن، وتسعة وستون بملاحظة حسن.

الحمد لله.. لنحمد الله..:

فالحمد لله على أن ختم هذا العام بمظهر العناية المختلفة المصادر، فهذه حكومتنا التونسية قد تمثلت عنايتُها في هذا الاحتفال واضحة جلية بحضور جناب أصحاب المعالي الوزراء الفخام لا زالوا مظهر الرفعة والكهال ومصدرًا لجلائل الأعهال، ولا برحوا للسدة العلية أنجادًا ولمساعيها الصالحة أعضاداً. وهذه الهيئة الشرعية الجليلة قد شرفت المقام برجالها الجهابذة الأعلام، وفي مقدمتهم صاحب الفضيلة شيخ الإسلام المالكي (۱) أبقى الله بركتهم للأنام، وفيهم صاحب الفضيلة شيخ الإسلام المالكي شدت بيني وبينه أواصر العمل في صالح العلم في أطوار جمة كان جميعُها مظهر الأعهال المهمة.

وهذه نخبةٌ من رجال العدلية التونسية الموقرة، ومن علية الموظفين، وخلاصة المثقفين، ورجال العمل المخلصين، قد التفوا حولنا في الموكب التفافًا يمثل الالتفاف القلبي في مظهر التفاف جسدي، فليحمد الزيتونيون فضلَ الله عليهم على أن عمر بهم هذا البيت، وجعل أفئدةً من الناس تهوي إليهم.

⁽١) هو الشيخ محمد العزيز جعيط (١٣٠٣/ ١٨٨٦ -١٣٨٩/ ١٩٧٠) الذي ولي هذه الخطة سنة ١٩٤٥.

⁽٢) هو الشيخ صالح المالقي الذي عين في هذا المنصب سنة ١٩٣٣.

خطاب في احتفال جمعية الزيتونيين(١)

إن من بواعث الابتهاج شهودنا هذا الحفل الزاهر الناطق بها بلغ إليه شعور الزيتونيين بحق الأمانة التي ألقى بها نحوهم معهدهم العظيم. فهذا الاجتهاع اليوم هو مظهر لحسن استعداد جميع القوى الزيتونية للأخذ بعضد الاتجاه الإصلاحي ليبلغ أقصى مداه. فلقد يعد من التقصير في النظر أن يعتقد خريج هذا المعهد أن لعلاقته به حدًّا ينتهي إليه عند استكهال الطلب والفوز بالشهادات والانتقال إلى ميدان العمل الاجتهاعي في المناحي القضائية والإدارية والحرف الحرة، مع أن واجب الاعتراف بالجميل يفرض عليه في خدمة العلم الذي فاز منه بالشرف الذاتي وصلة المعهد الذي هيأه له سمو منزلته الاجتهاعية واجبات لا تقل عن واجبات العاكفين فيه على بث العلم وتحقيقه.

وبإلقاء نظرة على تاريخ العصر الماضي يتبين ما يقتضيه حق هذا المعهد من أبنائه المبثوثين في مختلف فروع الحياة من معاني الفخر التي يؤدونها إليه بحسن سلوكهم في مناهج الشرف التي فتح لهم أبوابها إذا كان رائدهم حفظ سمعة هذا البيت الذي يعتزون إليه والإعانة على اشتهارها.

فها كان فخرُ جامع الزيتونة بشيوخ الشريعة وأساطين التدريس في عديد الأجيال بأعظم من فخره بخريجيه من كبار الوزراء، وعظهاء الكتاب، ومشاهير الحكام والمحامين، ورجال الصحافة والاقتصاد. وما يضاعف ابتهاجَنا أن يكون ذلك

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، الجزءان ٢ و٣، ١٣٦٤/ ١٣٤٥ (ص ٣٧٩).

الشعور في العهد الذي التفتت فيه الهمة الملكية السامية -همة أميرنا الجليل أدام الله تأييده وتسديده- إلى توجيه النهضة الزيتونية خيرَ وجهة من الإصلاح والانتعاش.

فلنعقدِ العزمَ على خدمة شرفنا الأثيل الذي يمثله معهدُنا الرفيع العهاد، فنكون أحقاء بمجد بنوته، ونضمن له النجاح في خدمة الجامعة الإسلامية، وبخاصة الأمة التونسية.

خطاب بالفرع الزيتوني بصفاقس(١)

حمدًا لمن أيد أهل العلم ورفع لهم شأناً ومنحهم المزايا فأصبح جيد الملة بهم مزدانًا، وصلاة وسلامًا على من أنزل عليه ﴿نَ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسَطُرُونَ ﴿ ﴾ [القلم: ١] و ﴿ قُلُ هَلْ يَسَتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلْذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزم: ١٩]، وعلى آله وأصحابه الذين رفعوا للعلم أعلامًا وراشوا لنصره سهامًا، وجعلوا قناده للمنتجعين تماما.

أما بعد، فأنا جد بهيج بمقامي الآن وسط أبنائي، ومن بنسبهم الروحي اعتزازي وإليه اعتزائي، أولئك الأساتذة الذين صرفوا الهمم للنهوض بهذا المعهد فرع الزيتونة المثمر، وهذه الناشئة النيرة من التلامذة الذين بينوا تهمُّمَهم بعلوم الشريعة وعلوم العربية، وبمشاهدتي هذا الجامع زاهرًا معمورًا، وذلك مرأى يبعث الأمل، ويشجع على المضي في خير عمل.

لقد كان العلم في قديم عصور تاريخنا مبثوثًا في مدن الإيالة وقراها، وكان حظ صفاقس من ذلك وافرًا حين أنجبت جلة العلماء في عصور كثيرة، ثم عرض ما أنضب ذلك السيل فصار طلبة العلم منها يأوون إلى حاضرة تونس لأخذه من جامع الزيتونة، وكذلك كان الحال في مدن الإيالة؛ إذ صار أهلها من مغترب لأجل الطلب ويائس من استطاعة الأخذ إليه بسبب.

ثم كان إحداث تعليم منظم بفروع للجامع الأعظم من أهم ما سعيتُ إليه أيام قمت بخطة نيابة الدولة لدى النظارة العلمية، وبعد دأب على ذلك السعي

⁽١) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، العددان ٢ و٣، ١٣٦٤/ ١٣٤٥ (ص ٣٨٠-٣٨١).

صدر الترتيب المؤرخ في ١٢ ثاني عشر شعبان سنة ١٣٣١هـ إحدى وثلاثين وثلاثين وثلاثيائة وألف وبه غرست نواة دوحة التعليم الإسلامي المنظم في المدن الخمس وعد يومئذ تقدماً عظيماً، وسطراً من التاريخ قويهاً. بيد أنه لم يلاق من اطراد الإقبال ما يلقح عوده، ويمرن تحليق طائره في أوج العلا وسعوده.

فهب أهل صفاقس لانتهاز الفرصة وابتدأوا يستخرجون من ذلك ما أملوا منه أن يروي الظهاء، ورأوا من صالحهم أن يعالجوا حفرها والتدادها ولسان حالهم ينشد: هو الري أن تعطي النفوس «ثهادها» (١) حتى أصبحوا اليوم يحمدون رواءه ويتطلعون إلى ما وراءه.

إن الغرض الأهم من أعمالنا هو النهوض بالتعليم الإسلامي بما يمدنا الله به من الاستطاعة لتثقيف الأذهان بالعلم الراسخ والفهم القويم، فإن علوم الدين هي الوسيلة لتزكية النفس وإعدادها لقبول الكمال الحق. وعلوم اللغة العربية هي العروة لشد أواصر الجامعة الإسلامية وإدراك معجزة القرآن البيانية، فلا جرم أن يكون معظم أعمالنا تسهيل سبل الوصول بطلبة العلم إلى هذه الغاية المزدوجة: بانتقاء أحسن الأساليب وتوفير نفيس العمر.

وقوام ذلك هو تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، فبذلك يحصل النجاح المأمول. وإن توسيع نطاق هذا العمل لا يتأتى إلا بتنشيط الفروع الزيتونية

⁽١) هذا عجز البيت الأخير من ثلاثة أبيات نسبها الجاحظ إلى بعض الحجازيين، وهي:

إِذَا طَمَعَ عُيوْمًا عَرَانَ عَ وَرَيْتُ هُ كَتَائِبَ بَاسُ كَرَّهَا وَطِرَادَهَا وَطِرَادَهَا أَكُ لَدُ ثِيلَ عَلَانِ عَلَيْ اللهُ عَرَانَ عَلَا عَرَانَ اللهُ عَرَانَ اللهُ عَلَيْ اللهُ عَلَا عَلَائِهُ عِلَا اللهُ عَلَى اللهُ وَالْمِينَ اللهُ وَالْمَيْ اللهُ وَاللهُ عَلَى اللهُ وَاللهُ عَلَى اللهُ وَالله و

الموجودة، وبالإكثار من فتح فروع حيث لا توجد، وإقامة نظام جميعها على الاتصال المحكم والوثيق بالمركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل مشيخة الجامع بالفروع، وتعميم مناهج التعليم وبرامجه المسلوكة بالمعهد الزيتوني، وبذل العناية والاهتهام للمتعلمين وتوفير راحتهم في سبيل تحصيل الشهادات التي هي نتائج تعليمهم، مع ما يقتضيه ذلك من مد يد المساعدة للمشائخ القائمين بإدارة هذه الفروع بها يلزم لإدارة دواليب أعهالهم، وللمشائخ المدرسين بكامل حقوقهم وجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسي صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأرقاها بحق الضبط والسهولة، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى التلامذة وافية بها يقتضيه حفظ الصحة.

وأنا باذلٌ قصارى الجهد في تحقيق هذه الرغائب، وسيقع الشروعُ في دورة هذا الامتحان للشهادة الأهلية بتكليف إحدى اللجان بالتنقل لإجراء امتحانها على المتأهلين له من التلامذة، توفيرًا لراحة الطلبة من عناء النقلة وكلفة النفقات، وتحقيقًا لمبدأ اعتبار الفروع اعتبار أصلها في جميع نواحي النظام دون ميز.

والأملُ في إعانتكم بكل المستطاع في هذه الإصلاحات وطيد، وما هي من همة أهل العزم والفضل ببعيد. وأتوجه إلى الله تعالى في دوام التوفيق والتسديد، وتواصل العناية والتأييد من جانب مولانا الملك المعظم السعيد، الذي أقامه الله للأمة أميناً حق أمين، نسأل الله أن يطيل بقاءه حقب السنين.

خطاب في حفل الفرع الزيتوني بسوسة(١)

الحمد لله حمد منغمس في آلائه، معترف بجلائل نعائه على أن أفاض لنا من العلم مهيعًا نميرًا، وأرشدنا كيف نذود عن حياضه ما يكسبها تكديرًا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أنزل الله عليه الكتاب، وضمن حفظه، وعلى آله وأصحابه الذين لم يقصر أحدٌ منهم في أن يأخذ منه حظّه، أسوس العلوم الراسخة وأطراد الفضائل الباذخة.

أما بعد، فإني مغتبطٌ -بحلولي في هذا المعهد الجليل العتيق- بين نخبة أبنائي من أساتذته الذين ثقفوا التلامذة بالعلوم النافعة، وتلامذته الذين زانوا حِلقَه الساطعة، ولم لا أغتبطُ بذلك وأنا أتوسَّم في هؤلاء وهؤلاء زهرة المستقبل وحُظاتَها، ونجائبَ السبق وحداتَها؟

وعسى أن يعود بهم على هذه البلدة ما كان لها من مجدٍ تالد، وذكرٍ هو على صفحات التاريخ خالد، فلقد كان العلمُ في العصور الأولى من تاريخنا مبثوتًا في سوسة وما حولها، فازدهرت جناتُ المعارف وازدهت، ورسخت قواعدُها وما وهت، حتى تغنت بها الحائمُ وتفتقت عن ثهارها الكهائم، فظهر منها علماء أعلامٌ في عصور كثيرة، وكان أبو إسحاق الجبنياني(٢) يقول: «لقد رأيتُ هذا الساحل وما منه قريةٌ إلا وبها رجلٌ من أهل العلم أو القرآن، أو رجل صالح يزار.»

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٩٤٥/ ١٩٤٥ (ص٣٩٥-٣٩٥).

⁽٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن علي بن سالم، البكري، من بكر بن وائل، الجبنياني نسبة إلى قرية جبنيانة التي ولد بها، كان جده علي بن سالم البكري مؤسس جبنيانة وقاضي الساحل وصفاقس من أصحاب الإمام سحنون بن سعيد التنوخي. كان أبو إسحاق فقيهًا، عالمًا بالعربية والقرآن،

ثم عرض ما أنضب معينها، فصار طالبُ العلم يشد الرحالَ إلى المعهد الزيتوني، فيتجشم عرقَ القربة ويذوق مرارة المشقة والغربة. وربها ضاق صبره عن إدامة العيش في غير بلاده، فاضطر إلى القعود آيسًا من نوال مراده، وليس الإعراض عن النافع حين يعسر به الانتفاع بمحمود لدى أهل الرأي والاضطلاع. لذلك كنتُ نظرت في أول ما سعيتُ إليه من النظم أيام قيامي بخطة نائب عن الدولة، فرأيت من أعظم المصالح العلمية تنظيم التعليم بفروع من الإيالة، وسعيتُ في ذلك سعيًا أثمر الترتيب المؤرخ بالثاني عشر من شعبان عام واحد وثلاثين وثلاثياته وألف، وهو الترتيب الذي غُرست به نواةُ التعليم الإسلامي المضبوط في المدن الخمس. غير أنه لم يلاق من الإقبال عليه ما يقيم عهاده، ويشد أوتاده، لأسباب كان فيها للمدرس بعضُ العذر، وللتلميذ عذرُ الخشية من إضاعة العمر.

ولما وقع الالتفاتُ إلى تحسين حالة المدرسين تحسينًا يوجبُ انصرافَ همهم إلى العناية بهذا المعهد، والنهوض بها فيه من دروس علوم الدين وعلوم اللغة التي بها نبلغ مرتقى كهالنا في الجامعة الإسلامية والعلوم التي بها النجاح في تبوُّؤ المكان الأسمى من الحياة الاجتهاعية، رأيتُ أن أقوم بالزيارة لهذا المعهد للنظر في أحوال التعليم والأساتذة والمتعلمين والنهوض بها إلى المكان الأسمى بتثقيف أذهان التلامذة بالعلم الراقي والفهم القويم. وقوام ذلك هو تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، وأن توسيع نطاق ذلك لا يحصل إلا بتنشيط الفروع الزيتونية الموجودة، وبالإكثار من فتح فروع حيث لا توجد، وبإقامة نظمها على الاتصال المحكم العرى بمشيخة المركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل المشيخة بالفروع، وبأن تجري بها المناهج

من أشهر أساذته عيسى بن مسكين وله منه إجازة، وأبو بكر اللباد، ومحمد بن عبدوس، وأبو عبد الله محمد بن سهلون. وكان لا يسمع بعالم إلا أتاه وكتب عنه، ولا بصالح إلا قصده وانتفع به. كان الجبنياني ذا زهد وورع، وجرى له ذكر حسن وثناء عظيم عند العلماء كأبي الحسن القابسي وأبي محمد بن أبي زيد القيرواني. جمع أبو القاسم اللبيدي وأبو بكر المالكي الكثير من أخباره وسيرته. توفي أبو إسحاق الجبنياني سنة تسع وستين وثلاثهائة عن عمر يناهز التسعين عاما.

والبرامج المسلوكة بالمعهد الزيتوني، وبذل العناية للمتعلمين وتوفير راحتهم في سبل تحصيل الشهادات (التي هي نتائج تعليمهم)، مع ما يقتضيه ذلك من مد يد التنشيط للمشايخ القائمين بإدارة هذه الفروع بها تستلزمه إدارة دواليب أعهاهم على وجه مسترسل ومنتظم، وللمشايخ المدرسين بجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسيِّ صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأوفاها بالضبط والتسهيل، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى الطلبة الوافدين على مثالٍ يفي بها تتطلبه أصولُ حفظ الصحة.

وأنا باذلٌ غاية المستطاع في تحقيق هذه الرغائب، وآمل إعانتكم على تحقيق هذه النوايا كل بها يستطيعه ويدعو إليه. واللَّجأ إلى الله تعالى أن يحقق الآمال، ويوفق الأعهال. ونحن جميعًا نأوي إلى ركن شديد ملكنا المؤيد بعناية الله والتأييد، سيدنا محمد الأمين، مد الله في عمره الثمين وأعانه على مصالح المسلمين.

خطاب في جامع عقبة خلال زيارة الفرع الزيتوني بالقيروان^(١)

الحمد لله الذي جعل العلمَ نبراسَ هدى، وأيد من تأزَّر بمجده وارتدى، والصلاة والسلام على رسوله الذي جمع البأسَ والنَّدى، وأصحابه القائمين بنصره لقمع العدا، وأئمة دينه الذين لم تخل سماءُ الفضل من كوكبٍ منهم بدا، وأبى الله أن يذهب إرشادُهم سدى، فقام عمادُ الحق بهم قيامًا سرمدا.

أما بعد، فأنا مغتبِطٌ بحلولي في هذا المعهد الجليل الذي طالما زُخرفت به بحار، ومدت شجرة ثقافته ظلّها الوارف فأثمرت فطاحل كانوا غرر الزمان، وسموا إلى أوج دونه أوج كيوان (٢). وخبرُ ذلك يدور مجملاً مدارَ الاستفاضة، ويلقاه مفصَّلاً مَنْ متع في رياض التاريخ سمعه وألحاظه، فإطالةُ التنويه به تُعدُّ إطنابًا، وتفصيل آثار مجده لا يعد من المبالغة عسابا، ولكن صرف الدهر ضرب

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٧٠٥-٤٠٨).

⁽٢) كلمة من أصل سرياني، تطلق على كوكب زحل. قال القحطاني في نونيته:

وَالزُّهْ سَرَةُ الغَسَرَّاءُ مَسَعَ مريخهَ اوَعُطَارِدُ الوَقَادُ مَسَعَ كَيْسُوان نونية القحطاني (القاهرة: دار الحرمين، ط١، ١٤١٨ / ١٩٩٨)، ص٢٦. والقحطاني هو أبو محمد عبد الله بن محمد القحطاني، فقيه وحافظ أندلسي مالكي من أهل القرن الرابع الهجري، سمع بالأندلس من ابن وضاح وقاسم بن أصبغ وغيره، وبالمغرب من بكر بن محمد التاهري. رحل للحج، فسمع بمصر من أصحاب يونس بن عبد الأعلى وأبي إبراهيم المزني، وبالحجاز من أبي سعيد بن الأعرابي، وبالشام من خيثمة بن سليهان الأطرابلسي، وبالجزيرة من أصحاب علي بن حرب، وببغداد من إسهاعيل بن محمد الصفار، وتوجه إلى أصبهان وورد نيسابور في ذي الحجة ١ ٣٤٨هـ، وببغداد من إسهاعيل بن محمد الصفار، وقوجه إلى أصبهان والمدرى حيث توفي في رجب ٣٨٣هـ، وقيل عام ٣٧٨هـ. اشتهر بنظمه قصيدته النونية.

ضربانه فمسَّ بيد التغيير حظًّا عظيمًا من صروحه وآبانه. فسبحان الذي حول الأحوال، وقسم الحظوظ بين البلاد وبين الأجيال، وتلك سنة الله في زعامة الحضارة أن لا تكون دُولة، وفي نهاء العلم أن يكون حيث تستقرُّ الدولة.

ومع ذلك فالفضل للمتقدم، وسابقة المجد تعود على أهله وتتمم، فلا ينبغي أن تفتر الهمم إذا صارَ الأصل فرعًا وعاد ذلك المربع مرعى، فالحمد لله الذي حفظ لهذه المدينة المباركة من بهجتها الماضية رُواءً وخلد فيها من نور الدين والعلم سناء، فلم يزل هذا المعهد العظيم ركنًا مقصودًا وحوضًا للمستقين سائغًا مورودًا. فأسأل الله أن يمنحنا في موقفنا نحو هذا الهيكل المبارك التوفيق لما يرضيه من بعث أنوار العلوم الزكية، وأن يرزقنا من نجاح العمل كفاء خلوص النية، ويسعدنا بالاقتداء برجاله الأعلام الذين صابروا ورابطوا في خدمة الإسلام.

فالآن لما وقع الالتفاتُ إلى تحسين حالة المدرسين تحسينًا يعوض انصراف هممهم إلى العناية بتعمير هذا المعهد والنهوض بها فيه من دروس علوم الدين وعلوم اللغة التي بها نبلغ مرتقى كهالنا في الجامعة الإسلامية والعلوم التي بها النجاح تبوئ المكان الأسمى من الحياة الاجتهاعية، رأيت حقًّا أن أقوم بزيارة هذا المعهد الجليل للنظر في أحوال التعليم والأساتذة والمتعلمين، عسى أن نبلغ به إلى المكان الأسمى الذي هو به حقيق، وذلك بتثقيف أذهان تلامذته الوقادة بالعلم الراسخ والفهم القويم.

وإن قوام ذلك الدأب على تذكير العالمين وإرشاد المتعلمين، ولا جرم أنه لا يحصل توسيع دائرة ذلك إلا في ضمن تنشيط الفروع الزيتونة الموجودة (وهذا في مقدمتها)، وبالإكثار من فتح الفروع حيث لا توجد، وبإقامة نظمها على قاعدة الاتصال المحكم العرى بمشيخة المركز الزيتوني بطريقة تكفل تمثيل المشيخة بالفروع، وبأن تجرى بها البرامجُ والمناهج المسلوكة بالمعهد الزيتوني سواء، وبذل العناية بالمتعلمين وتوفير راحتهم في سبيل تحصيل الشهادات، مع ما يقتضيه ذلك

من مد يد التنشيط للمشايخ العاملين بإدارة هذه الفروع بها تستلزمه إدارة دواليب أعهالهم على وجه مسترسل ومنتظم، وللمشايخ المدرسين بجعلهم في مستوى نظرائهم، وتعزيز كل فرع بإيجاد قسم مدرسي صالح لإلقاء الدروس التطبيقية على أحدث الأساليب وأوفاها بالضبط والتسهيل، وبالإكثار من تأسيس المدارس لسكنى الطلبة الوافدين على مثال يفي بها تتطلبه أصول حفظ الصحة.

وإن أجدرَ الفروع بالتقديم والاهتهام هو هذا المعهدُ الذي ملأت شهرتُه صحائف التاريخ، فمن الواجب علينا أيها الجمع أن نتكاتف ونتعاضد على العمل لإنهاض العلم بهذا المعهد الجليل. وماذا عسى أن نكد ونجتهد وللبلوغ إلى ذروة مجده طرائق لا تعد، ولكن ذلك وإن كان مرتقًى صعبًا، فإن حسن النية إذا ملك قلبًا يسر الله من العمل ما يرضي عبادًا وربًا.

ولنا في الاعتماد على حسن نوايا ملكنا الجليل ذي الفخر الأثيل ما يُقدمنا على هذا المهم الذي هو به كفيل، فإنه لم يزل يمد أهل العلم بالرعاية ويشد سواعدهم بكامل العناية ويرغب في رضا الله تعالى الذي هو أقصى غاية، لا زالت صحائف التاريخ بآثاره ناضرة وعيون الآمال العظيمة إلى سحاب فضله ناظرة.

خطاب في الاحتفال السنوي لكتبة التلميذ الزيتوني^(١)

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين وإنعامه وتممه، وأرسل رسولاً يتلو صحفًا مطهرة فيها كتب قيمة، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أولي الفضل والمكرمة.

أما بعد، فقد خُتمت هذه السنة الموسمية لأعمال مكتبة التلميذ الزيتوني بعد عمل جاد وهمة يقظى لا تعرف السهاد، فبرهنت أعمالها على كفاءة القائمين بتنسيقها، وأظهرت في خلال هذه السنة تقدمات جمة ووفرة من الأعمال المهمة. ولقد زارتني هيئة جمعيتها غير مرة، وأطلعتني على الجهود المصروفة في إنهائها، فشاهدت تقدمًا سريعًا أقر العين، وأوجب شكر أولئك الساعين.

إن أهمية هذه المؤسسة حقيقةٌ ببذل العناية والمعاضدة للقائمين بها، فإن إيصال العلوم النافعة إلى أذهان التلامذة غايةٌ سعى إليها الحكماء والناصحون، فتوخوا لها مختلف الطرق ودبروا لتفاضلها وتقصير خطاها قصارى ما استطاعوا من ابتكار الأساليب واختلاف مظاهرها. فالتلميذ الذي يقضي ساعات يومه في متابعة برنامج تعليمه وتحضيره المستغرق أوقاته لا يزال بعد ذلك في حاجة إلى الازدياد من المعارف، وهو مع ذلك محتاج إلى استجماع ذهنه واستجداد نشاطه عقب الأعمال التي قد تفضي به إلى الملال. فلا جرم أن كان جديرًا بأن يحتال ناصحوه على أن يعرضوا على ذهنه معارف لم تسمح له دروسُ التعليم بتلقيها، ولا يسمح له طلب الكمال بأن يفرط فيها، ولا تساعده قوة العمل بعد الفوات بتلافيها.

⁽١) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٣٦٤/ ١٩٤٥ (ص٤٢٤-٤٢٦).

فمن الحكمة أن يوفَّق بين حالي حاجته وراحته. فكما كانت تلك المعارفُ مغايرةً للعلوم التي يلقنها في برنامج تعليمه، كذلك ينبغي أن تكون وسيلةُ إيصالها إلى ذهنه مغايرةً للوسائل المعتادة، حتى يحصل استجدادُ نشاط ذهنه باختلاف الأساليب من غير حرج عليه في ذلك ولا تثريب، فإن لاختلاف الأساليب تجديدًا لإقبال النفس على مزاولة الأشياء المتكررة.

ولذلك كان النبي على يتخول أصحابه بالموعظة خشية السآمة عليهم (١)، واقتداء بتلك السنة كان عبد الله بن عباس إذا أفاض في القرآن والتفسير طويلاً وخاف عليهم الملال يقول لأصحابه عقب ذلك: «أهِضوا»، يريد خُذوا في مُلح الكلام والأخبار (٢). ومعنى تلك الاستعارة أن الإحماض هو أن ترعى الإبل الحمض، وهو النبتُ الذي فيه ملوحةٌ وحموضةٌ بعد أن كانت ترعى الخلة -وهي الحمض، وهو النبت تعب أن تخالف الطعم تجديدًا لشهوة المرعى. ولعلكم تذكرون تلك النكتة التي وجّه بها علماءُ البلاغة أسلوبَ الالتفات في كلام العرب، فمثلوه بحسن القِرى إذا يخالف المضيفُ لضيوفه بين ألوان الطعام، وكما كان اختلافُ بحسن القِرى إذا يخالف المضيفُ لضيوفه بين ألوان الطعام، وكما كان اختلافُ الألوان من قرى الأشباح، كذلك يكون اختلاف الأساليب من قرى الأرواح (٣).

⁽۱) عن عبد الله بن مسعود هم قال: «كان النبي على يتخولنا بالموعظة في الأيام كراة السآمة علينا.» صحيح البخاري، «كتاب العلم»، الحديث ۲۰، ص۱۷ (وانظر كذلك الحديث ۷۰). وأخرج مسلم عن شقيق البلخي عن أبي وائل قال: «كان عبد الله يذكرنا كل يوم خيس، فقال له رجل: يا أبا عبد الله إنا نحب حديثك ونشتهيه، ولوددنا أنك حدثتنا كل يوم. فقال: ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهية أم أُملكم. إن رسول الله على كان يتخولنا بالموعظة في الأيام مخافة السآمة علينا. » صحيح مسلم، «كتاب صفة القيامة والجنة والنار»، الحديث ۸۳، ص ۲۰۸۰.

⁽٢) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد: إدارة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف، ١٩٧٧)، ج٢، ص٣٦٦.

⁽٣) قال السكاكي في بيان معنى الالتفات ووظائفه وفوائده: «واعلم أن هذا النوع -أعني نقلَ الكلام عن الحكاية إلى الغيبة - لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر، بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها يُنقل كلُّ واحدٍ منها على الآخر. ويسمى هذا النقلُ التفاتًا عند علماء علم المعاني، والعربُ يستكثرون منه، ويرون الكلامَ إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخلَ في القبول عند السامع، =

إن العلومَ شتى، ومناحي التفكير عديدة، وكلُّها لازمٌّ لاستكال الحضارة، ويتبعها شيءٌ آخر مهمٌ وهو مزاولةُ المجتمع، واندماجُ المرء بين أهل عصره. والتلميذ في منقطع من العمل يغمر أوقاته ويستغرق ساعاته، فإن هو لم يحتلُ على التزوُّد من تلك العلوم والمناحي والاتصال بذلك المجتمع، كان كالغريب في قومه، وكأنه ابنُ أمسه لا ابن يومه. وليس أجدى عليه في قصده، وأبقى له على سننه وتقاليده العلمية من انتيابه مكتبة التلميذ، فهنالك يتعرف إلى طبقات من صنفه لا تجمعه وإياهم حلقُ الدروس، ويطلع على كتب لا تعرض له في برامج تعليمه، فيصبح ذهنه كالنحل العواسل تختار من كل الأزهار والثمرات، لتخرج له عصارةً مختلفة الألوان والأذواق فيها شفاءٌ للنفس.

فمكتبةُ التلميذ الزيتوني تحتوي على فوائد غالية ومقاصد شريفة تجتمع في أنها: تحصل فائدة الاجتماع في الاختصاص، وتقابس الأفكار، وتزويد العقول بالمعارف الجمة، كلُّ ذلك في حفظ كرامة، واستبقاء للآداب العالية ومكارم الأخلاق.

ورحم الله أبا عثمان الجاحظ إذ يقول في الكتاب: «هو الصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال لك بالكذب.»(١)

⁼ وأحسنَ تطريةً لنشاطه، وأملاً باستدرار إصغائه، وهم أحرياء بذلك. أليس قِرَى الأضياف سجيتهم ونحر العشار للضيف دأبهم وهِجِّيراهم؟... أفتراهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون فيه بين لون ولون، وطعم وطعم، ولا يحسنون قِرَى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب وإيراد وإيراد؟! فإن الكلام المفيد عند الإنسان، لكن بالمعنى لا بالصورة، أشهى غذاء لروحِه وأطيب قرى لها.» مفتاح العلوم، ص٢٩٦ (نشرة هنداوي).

⁽۱) قال أبو عثمان في فضل الكتاب من مقدمته الطويلة لكتاب الحيوان: «والكتاب هو الجليس الذي لا يطريك، والصديق الذي لا يغريك، والرفيق الذي لا يملك، والمستميح الذي لا يستريثك، والجار الذي لا يستبطيك، والصاحب الذي لا يريد استخراج ما عندك بالملق، ولا يعاملك بالمكر، ولا يخدعك بالنفاق، ولا يحتال عليك بالكذب.» الجاحظ: كتاب الحويان، ج١، ص٥٠٥٠.

وإني أثني على همة الشاب الزيتوني أنه شاب يُقبل باختيار وأريحية وبوسائله الخاصة على ما يساق إليه الناس بالإلزام. وهذه ظاهرة مباركة تسهل علي ما أضمره لهذه النابتة من إصلاح ورفع مستوى، فإن من اختار نفسه وسائل تكملة ثقافته لا يتردد في الإقبال على أمثالها إذا رسمت في برامج تعليمه.

لذلك كان العملُ الذي تقوم به الهيئةُ المسيِّرة لهذه المكتبة عملاً جليلاً مجديًا في ترفيع الثقافة الزيتونة علمًا وعملاً، فلها جزيلُ الشكر على انقطاعها لخدمة الناشئة العلمية الزيتونية انقطاع عنايةٍ وإيثار، ومثلَه معه أُوجِّهُ لِلَجْنة مراقبتها الناصحة ورئيسها المفضال، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

خطاب في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني^(۱)

الحمد لله المغني عن المحل والمخصص، الملهم لما ينجح من الأعمال ويخلص، والصلاة والسلام على رسوله المبعوث بالدين البين الممحص، وعلى آله وأصحابه الذين أيدوه وذادوا من رام أن يغمص، ومن تبعهم فجعل من أثرهم يحثو ويقبص.

أما بعد، فإني جدُّ مبتهج بأن أحيِّي جمعكم الزاهر تحية ممنونٍ على أن لبيتم الدعوة، وإني أقدر المعنى السامي الذي ينطوي عليه هذا الجمع الميمون، فإن اجتهاعكم في هذا المعهد الجليل -وأنتم النخبةُ التي تتمثل فيها الأمة التونسية بمختلف نواحيها الاجتهاعية المتوزعة العناصر - لبرهانٌ ساطع على ما استقر لهذا المعهد في نفوس الأمة قاطبة من منزلة الرِّفعة والإجلال، وعلى أن نسبةَ الأمة منه نسبةٌ واحدة لا يُعتبر فيها فرقٌ بين من أقامه الواجب الاجتهاعي ضمن جدرانه وبين

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، الجزآن ٢-٣، ١٩٤٥ / (ص٤٣٨-٤٤). قدم محرر المجلة لهذا الخطاب بالفقرة التالية: «عقد صاحبُ الفضيلة شيخ الجامع اجتهاعًا هامًّا دعا إليه نخبةً من طبقات الأمة وعلمائها وفي مقدمتهم سهاحة الشيخ محمد العزيز جعيط شيخ الإسلام المالكي، وذلك في ٢٢ جمادى ٢ عام ١٣٦٤، وافتتحه بهذا الخطاب العظيم عرض فيه على الحاضرين الحالة التي أصبح عليها التلميذ الزيتوني من قلة المساكن ورداءة الموجود، وفوض لهم البتَّ فيها يرونه منقذًا لأبنائهم من هذه الضائقة الأليمة. فقرر المجلسُ بعد المفاوضة تشكيلَ لجنة تتولى تأسيس مدارس للتلامذة الزيتونين على أحدث مثال، وقد ألفت اللجنة قانونًا يسمح لها بمباشرة الأعهال المزمع عليها وقدمته للحكومة، وانتُخِب لرئاسة اللجنة سهاحة شيخ الإسلام المالكي، وعضوية الشيخ عليها وقدمته للحكومة، وانتُخِب لرئاسة اللجنة سهاحة شيخ الإسلام المالكي، وعضوية الشيخ محمد حمده الشريف نقيب الأشراف والإمام الأول بجامع الزيتونة، وخليفته الإمام الثاني الشيخ محمود محسن، والسيد الطاهر بن عهار كاهية المجلس الكبير، والسيد بكار الخلصي مدير التعاضد المالي، والشيخ الطيب رضوان، والشيخ محمد الزغواني، والشيخ محمد المنستيري.»

من بعد به ذلك الواجبُ عنه، فإن كلَّ أولئك مستوون في مقدار التعلق النفسي به والانتهاء إليه استواءَ حاليٌ أبي العلاء الذي مثَّله بقوله:

مَا سِرْتُ إِلاَّ وَطَيْفٌ مِنْكِ يَصْحَبُنِي شُرًى أَمَامِي وَتَأْوِيبًا عَلَى أَثَرِي (١)

لذلك فإن صاحب النفس الشاعرة حين يرى هذا المعهد غاصًا بحِلَقِ الدروس مكتظًا بجموع الطلبة يدرك أن وراء هذا الجمع الجسماني جمعًا روحانيًّا أعظم منه وأسمى، ألا وهو جمعُ القلوب الملتفة حوله العاطفة عليه بالحب والود والمؤازرة والمناصرة؛ إذ يرى فيهم القائمين بحق كلمة الإسلام، والذب عن حوزة المللة، والحفاظ على اللغة العربية التي هي العروةُ الوثقى لشد أواصر الجامعة الإسلامية، والشبيبة الصائرة إلى رجلة إسلامية عتيدة قائمة بالفرض الكفائي المؤكد على الأمة في آية: ﴿فَلَوْلَانَفُرُونِ فَرْفَةٍ مِّنْهُمُ طَآبِفَةٌ لِيَانَفَقَهُواْ في الدِّينِ ﴾ [التربة:١٢١]، وعلم أنهم مناطُ آمالِ الأمة وزهرةُ حياتها القومية، فيوقن عند ذلك بأن كلَّ ما ينمي عدد الشباب ويعينه في طريق طلب العلم ويوفر عليه راحته حتى يُقبِل على عمله الجليل مطمئنَّ البال مكفيَ المؤنة، هو عملٌ يُعدُّ السعيُ فيه مفروضًا عليه نحو دينه وأمته، ويُعدُّ البخلُ في حقه تقصيرًا نحو عنوان شرفه ومجده، فحقيقٌ به أن لا يدخر عن أولئك الأبناء الروحيين ما لا يدخره عن أبناء صلبه.

ونحن إذا التفتنا إلى الحالة الحيوية التي عليها طلبة المعهد الزيتوني، نرى فيها من الحرمان والخصاصة والاضطراب أشياء لا يمكن أن يبلغ التعليمُ حدَّ الإصلاح

⁽١) البيت هو الرابع من قصيدة طويلة تشتمل على خمسة وسبعين بيتًا من البسيط، أولها:

يَا سَاهِرَ الـبَرْقِ أَيْقِـظْ رَاقِـدَ السَّـمَرِ لَعَـلَّ بِـالْجِزْعِ أَعْوَانَـا عَـلَى السَّـهَرِ وآخرها:

وَلاَ تَـــزَالُ لَـــكَ أَزْمَــانٌ مُتَّعَــةٌ بِالآلِ وَالحَــالِ وَالعَلْيَـاءِ وَالعُمُــرِ المعلى: سقط الزند، ص٣٦-٤٦.

المطلوب له إلا بعد تلافيها؛ فإن العدد الأكثر منهم يقدمُون على مدينة تونس متغربين عن أوطانهم في سبيل طلب العلم، ومن هذه الكثرة التي ينيف عددُها الألفين وخمسائة نجد نحو النصف يأوي في بيوت المدارس التي تعاقبت على تأسيسها أيدي رجال الخير من عهد الدولة الحفصية إلى الآن، فيلجأون منها إلى بيوت تُوسِعها الضرورة لأكثر مما يسع وضعُها الذاتي، قد فقدوا منها مرافق الحياة التي تعدها الحضارة الحالية في الحاجات القريبة من حيز الضروريات.

ففي بيتٍ ضيق الأرجاء، قليلِ الهواء، كثير الرطوبة، فاقدِ الأشعة، يقضي ثلاثةٌ أو أربعة من شبان الطلبة حياتهم بين نوم واشتغال بالدروس وخزن للأزدواد وإيقاد وطبخ، فلا تزال زهرةُ شبابهم تذوي ومظاهرُ المرض والكلال تمتلك سنحاتهم، وآثارُ الانقباض والكدر تشوِّشُ أفكارَهم، وتنقص من إقبالهم، وتفلُّ من حدة نشاطهم، حتى أثَّر هذا خللاً في سير التعليم، وانحطً بأبناء المعهد عن المستوى الذي يُراد وُصولهُم إليه بها يُقام عليه التعليمُ من برامج.

ومع ذلك فإن هذه الحالة التعيسة التي يقاسيها شطرُ الغرباء من الطلبة الآوين إلى بيوت المدارس تكاد تُعد جنة نعيم في مقابلتها بحالة الشطر الآخر الذي عجزت المدارسُ عن إيوائه حتى أصبح لسانُ حالهم متمثلاً في هذا بقول أبي الطيب:

مَاذَا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيَا وَأَكْثَرُهُ إِنِّي بِهَا أَنَا شَاكٍ مِنْهٌ مَحْسُودُ(١)

فإن نحوًا من ألف تلميذ -وأكثرُهم من تلامذة السنوات الأولى، قليلي الخبرة صغار السن- يأوون في مبيتهم إلى المنازل المعدَّة للغرباء وأبناء السبيل، مع ما في تلك الأوساط من الابتعاد عن كل ما تقتضيه حالةُ الطالب من الملاءمات المادية والأدبية. وهل من شكِّ في أن جميعنا يشعر بعارٍ يقدُّ فؤادَه حين يرى زهرةً من نابتة

⁽١) البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج٢، ص١٤٢. والبيت هو التاسع من قصيدة يهجو فيها كافورًا الإخشيدي، وطالعها: «عيد بأية حال عدت يا عيد.»

هذا المعهد المعظم يأوي إلى منزل حقيرِ الظاهر سخيفِ الباطن، يملؤه الأخلاطُ وتجافيه الآداب ومكارمُ الأخلاق.

ولطالما حرَّك هذا الشعورُ حميةً إسلامية في نفوس بعض المحسنين، فقاموا بجهودٍ مشكورة في سبيل إنقاذ الطلبة من هذه الحالة المؤلمة، نذكر منهم بلسان الثناء الملك المقدس سيدنا محمد الحبيب، والمنعَّمين الحاج قاسم بن يوسف، والحاج سعيد الدغري، والشيخ محمد الصالحي، والحاج أحمد بن الأمين، والحاج عليًّا صوة، والخيِّر حسينًا حمزة. ولكن هذه الجهود كانت غير واسعة النطاق بسبب ما يضيق به الجهدُ الفردي، فهي وإن خفَّفت الضنكَ وقللت المنكوبين، لكنها لم تستأصلِ الداء، ولم تتوصل إلى تحسين حال الأغلب من الطلبة، بحيث يظهر أثرُها باديًا في الحالة العامة فيرتفعُ مستوى التحصيل الزيتوني.

من أجل ذلك توجهنا اليوم بعرض هذه الحاجة على مجمعكم الزكي رجاء أن تضيء آراؤكم المشرقة الغاية المأمولة من التوصل إلى إيجاد عمل أتقن وإيضاح مظهر أسمى يكون عنده اجتثاث هذا الداء الاجتماعي من عروقه بإقامة مأوى عظيم مستكمل وسائل الصحة والراحة، حتى يكون باعتبار مأوى لطلبة الجامع، وباعتبار آخر معلمًا تذكاريًّا خالدًا رامزًا إلى ما للأمة التونسية من التعلق بدينها والاهتمام بمستقبل شبابها المهاجر في طلب علومه.

ونحن، إذ ندعوكم إلى هذا العمل الجليل، نجدد يدًا أسداها إلى هذا المعهد فضيلة العلامة الجليل شيخ الإسلام محمد العزيز جعيط، فقد يذكر الكثير منكم أنه كان فكر في الدعوة إلى هذا المشروع. وإنه ليسرُّنا اليوم أن يكون هو رأسَ هذا الهيكل الذي ازدان بحضوره هذا الجمع، وفتح لنا بابًا واسعًا من الرجاء في نجاح هذا العمل المعهود به إلى جمعكم الكريم الذي هو عملٌ يتوزع إلى نواح، ويسير على سبل عديدة لتحقيق الغاية: من النظر في برنامج العمل، وإعداد الأرض، ورسم مثال البناء، ووسائل تكوين المال اللازم لذلك. وجميعُ هذه الأعمال موكولةٌ لنظر محمعكم لتتوزعها لجانٌ تتولون تعيينها من بينكم.

وإن ما نتحققه جميعًا من العناية التي يحوط بها الجامع وأهله سيدُنا الملك المعظم محمد الأمين أيده الله لأعظمُ منشَّطٍ على مواصلة هذا العمل، والثبات على السير في هذه السبيل ثباتًا يبعثه ما علق في تاج عرشه الكريم من الآمال، ويحقق به بمعونة الله نجاح الأعمال.

خطاب في الذكرى السنوية الأولى لعودته إلى مشيخة الزيتونة(١)

سبحان من شرف من شاء بخدمة الإسلام تعليهًا ونشرًا، وأفاض على أهل العلم من نعمه فيوضًا تترى، ورفع قدر نبيه محمد صلى الله عليه، فجعله داعيًا إلى الله وسراجًا، وواضعًا لبرهان الهدى تأصيلاً وإنتاجًا، وأيده بأصحابه الذين شادوا للدين هياكل ومعالم، ونفحوها من حياطتهم بهمم وعزائم، ورفعوا للأمة رايات هدى فبلغت كلمة الحق بأصداء رشدهم إلى أقصى مدى.

أما بعد فيا أيها الملأ الأعزة، لقد أبهجني وآنقني حلولي وسطكم في هذا الحفل المفعم أبناء وإخوانًا، تساموا للعلى كهو لا وشبانًا.

وفي هذه الساعات التي ما شاهدتُ فيها إلا وجوهًا تسفر عن طيب ضهائر، ولا سمعتُ إلا أقوالاً يظهر ما وراءها من صفاء السرائر، وإن ما يكنه ضميري نحوكم جميعًا لأضعاف ما تحويه سريرةُ كل قائل، وما عبرته عبارة كل متفائل.

أما عباري فأجدها قاصرة عن إيفائكم حق الشكر على ما وجهتموه نحوي من إفصاح عن التعلق وخير الآمال. وكيف تسع العبارة أداء شكر يوازي ما غمرني به المشكورون، ولا سيها أولئكم المقاويل البلغاء من خطباء هذا الحفل وشعرائه، جزاهم الله أحسن الجزاء، وشد ما بيني وبينهم من أواصر واعتزاء. فأرجوا أن أكون

⁽۱) المجلة الزيتونة، المجلد ٦، الجزء ٨، ١٣٤٦/١٣٦٥ (ص٤٨٩-٤٩). ألقى المصنف هذا الخطاب يوم ١ فبراير ١٩٤٦ في الاحتفال الذي أقامته «جمعية الإخوان الزيتونيين» بمناسبة الذكرى الأولى لعودته إلى مشيخة جامع الزيتونة وفروعه، وذلك بقصر الجمعيات.

عند ما أملوا، وأحقق ما أشاروا إليه من الغايات الطيبة وأجملوا، مما فيه نفعُ العلم وأهله والارتقاء إلى منزلته السامية ومحله.

أما أبنائي طلبة الجامع الأعظم وفروعه الذين تمثل تعلقهم بذاتي فيها قامت به جمعيتهم الناشطة الموفقة -جمعية الإخوان الزيتونيون- من عقد هذا الاجتماع البهيج، فإني أرى بنوتهم لي علقًا ثمينًا جديرة ببيت

إِنَّا بَنِي نَهْشَلِ لاَ نَدَّعِي لأَبٍ عَنْهُ وَلاَ هُوَ بِالأَبْنَاءِ يَشْرِيَنا(١)

وأَعُدَّ احتفالهم بي في هذه الذكرى احتفالاً بذكرى إجابتي داعي واجب دعاني إلى إحقاقه، وسعي نبراس هدى أنسته يتطلب زيادة ائتلاقه. فلنجعل ذلك تذكرة لنا لنتاكتف على العمل لنفع ذلك المعهد العظيم كلُّ بها هو في دائرة عمله. ففي هذا المعهد انفتحت كهائم إنتاجنا، ومنه بدا نورُ سراجنا. فإذا نحن دأبنا على خدمته وإعلاء كلمته، كنا قد وفيناه حق نعم أسداها، وارتدينا حلة فخر هو الذي مد لحمتها وحاك سداها.

وإني ما وضعت على كاهلي عبء الكدح على هذا الغراس النفيس والدأب على إنهاء شجرته المباركة الأرجاء، أن ترسخ أصولها، وتتكاثر فروعها، وتزكو ثهارها، وتكون دانية الجنى للمجتني، وأن نبذل في ذلك مبلغ الطاقة ونستعين بالله لبلوغ الأمنية من ذلك.

وإن قوام عملنا هو تثقيف النشأة الزيتونة بعلوم شريعتها ولغتها، وما ينير لها الطريق في مسيرها بين الأمم وتمدنها حتى نراها تناغي سلفًا ماجدًا مضى، وتسابق معاصرين سبقًا مرتضى، وحتى يصبحوا فخرًا للعروبة والإسلام، ويخلدهم لسان صدق على ممر الأيام.

⁽۱) البيت هو الثالث في مقطوعة من اثني عشر بيتًا لبَشَامة بن جَزء النهشلي من شعراء الحماسة. المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ج١، ص١٠٢ (الحماسية ١٤).

وأرى لزامًا عليّ أن أبذل النصيحة لهذا المعهد بها فيه استبقاء سمعته الطيّبة، بحيث يكون أهلاً بمدارسة شتى العلوم، وبحيث يكون طالبه وخريجه مثالاً لحسن الإقبال على العلم، وللتخلق بمكارم الأخلاق الإسلامية، وللخبرة بها تدعو إليه المدنية الحقة، ثم مثالاً للثقافة الكاملة ولحسن القيام بها يناط به من العمل لخدمة أمته ودينه، يهاثل كوكبًا دريًّا يوقد من شجرة مباركة زيتونة.

وإن ما بذلناه من الجهود في بحر هذا العام للنهوض بالتعليم ولتوفير أسباب راحة الأساتذة والمتعلمين مما أشار إليه جهابذة الخطباء والشعراء لا نعده إلا قليلاً من كثير مما عقدنا عليه النية، مع الاستعانة بالله في وضعه في البرامج الإصلاحية. ولكن حاجة التطور والنهاء إلى الوقت الكافي سُنة إلهية، والتفكير في تقصير الأوقات وانتهاز الفرص من جلة الهمم العلية.

فلا أسألكم إلا التكاتف والتناصر على أن ننهض بهذا العبء، كل بها في وسعه من الاستقامة في الخويصة، ومن النصيحة حيثها وجد إليها سبيلاً، ومن إبلاغ مبادئنا إلى مَنْ تربطهم به أواصر الصحبة وتشملهم نوادي المراجعة والمطالعة. ولا يحقرن أحدٌ ما يدعو إليه من النصيحة؛ لأن الكلمة الحسنة لتبلغ مبالغ لا يحددها الحسبان، ورب مبلّغ أرجى من داع.

فبذلك نرجو الله أن يحقق ما نصبو إليه من الغايات السامية لننعم بمرأى آثار جهودنا زاكية نامية، في عصر ملكنا الجليل⁽¹⁾ الذي هو عنوان مجدنا الأثيل، والذي لم يدخر عن مقاصد النهوض العلمي تأييده في كثير ولا قليل، أدام الله عرشه رفيع العاد. وظله الوارف مبسوطاً على البلاد ، وإنا لنا كل نفيس وثمين مما تتوق إليه نفوس العاملين، بعناية رب العالمين.

⁽۱) هو المنصف باي (۱۸۸۱–۱۹۶۸) الذي تولى عرش الملك الحسيني في تونس في يونيو ۱۹۶۳، وتوفي بالمنفى في فرنسا متهمًا من قبلها بالانحياز إلى الألمان في الحرب العالمية الثانية.

خطاب في موسم ختم السنة الدراسية(١)

سبحان الذي غمرت من لدنه فيوضاتُ النعاء، فجلت على الإحصاء، وقصر عن شكرها لسانُ الثناء. أحمده حمد موقن بجزيل خيره، مخلص في التوكل عليه دون غيره، متبرِّئ له من الاغترار بالقوة والحول، مستمدِّ منه العصمة والتوفيق في الفعل والقول. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد المؤيَّد بالعصمة، والباسط لما أوي من الحكمة، صلاةً تكون كَفاءَ ما علَّم بعد الجهالة، وهَدَى بعد الضلالة، وفتح قلوبًا بعد الإغلاق، وفتق أنوارًا بعد الإطباق، وعلى آله وأصحابه الذين اقتفوا أثر هديه فانقلبوا أدلة، واستناروا من مدد سناه فطلعوا أهلة.

أما بعد، فلو أن أقوم بيان جرى على أفضل لسان، فحاول أن يبرهن على ما للعلم الشريف من القدر النبيه، ومنازل التعظيم والتنويه، لما بلغ مبلغ برهان هذا الجمع المبارك الجليل الذي تجلّى فيه ما لهذه الأمة السعيدة من التعلق بتعليمها الديني وإجلال مقامه، والاندفاع في سبيل معهدها الزيتوني ورفع أعلامه. فهو الموسم العلمي السني الذي يجدد للجامع الأعظم وفروعه كل عام من مهيئات النجاح ما تجدد الشمس للأرض عند إشراقها كل صباح، إذ تبدو فيه العناية السنية عناية الحضرة الشامخة العلية، حضرة سيدنا الملك العظيم المجد، السعيد الجد، السائر على سنن أسلافه الأمراء الصيد والفائز من مفاخرهم بالحظ المزيد والصيت الحميد، سيدنا محمد الأمين دام له العز والتأييد، ولا زال قرير العين في آله وبنيه، مبلّغ سيدنا محمد الأمين دام له العز والتأييد، ولا زال قرير العين في آله وبنيه، مبلّغ

⁽۱) المجلة الزيتونية، المجلد ٦، العدد ١، ١٩٤٦/١٣٥٦ (ص٥٨٧-٥٩٥ و٦١٦-٦١٩). ألقى المصنف هذه الخطاب بوصفه شيخ جامع الزيتونة وفروعه، وذلك في شهر جمادى الثانية/ يونيو من السنة المذكورة.

الآمال في كل ما يسره ويرضيه، موفَّقًا بتوفيق الله لما وفق له الراشدون، مبلَّغًا به رعاياه الأمل الذي إليه يصبون. فكم دليل قائم على ما لحضرته ودولته في تأييد التعليم الإسلامي من صدق الهمة، المتجددة مظاهره عند كل مهمة.

فقد كنا في كامل أمدِ هذا العام الدراسي نجد من جناب وزيره الأكبر المساعدة والتأييد على كل ما من شأنه أن يبلغ بالتعليم الزيتوني أوج كهاله، ويحقق سمو مكانته وشرف رجاله. وحقيق بأن نشرك في هذا الثناء كامل الجهاز الإداري الذي يربط الصلة بيننا وبين جنابه، وعلى رأسه جناب رئيس القسم الأول؛ إذ لم نجد منه إلا كامل الإعانة والحرص على إنجاح جهودنا، حتى تسنى لنا أن نوفي بها كنا عقدنا عليه أواصر الالتزام في مثل هذا الموكب من ماضي العام.

وإن مما نذكره في مقدمة ذلك أننا كنا في العام الماضي نخطب هنا وامتحان شهادة الأهلية بفرع صفاقس معلق بين شطري تمام وتعطيل، فلم يدر الزمان دورته لهذا العام إلا وقد تم امتحان تلك الشهادة بجميع مواده في أربعة مراكز الفروع، هي صفاقس وقفصة والقيروان وسوسة. وبذلك تم الالتحام بين الجامع الأعظم وفروعه، التحامًا سيبلغ بمعونة الله مداه بإنجاز ما تقرر لهيئة المشايخ المدرسين بالفروع من اللحاق بمدرسي الطبقة الثالثة في جميع حقوقها وواجباتها، على أنه إذا كان الوفاء بهذا الإلحاق قد تأخر لمقتضيات إدارية أوشكت على الانتهاء، فإن ألئك المشايخ لم ينتظروا هذا الوفاء بالحقوق لوفائهم بالواجبات، فقاموا من أول السنة الدراسية بزيادة في ساعات دروسهم ساوت بينهم وبين مدرسي الطبقة الثالثة في عدد الساعات الأسبوعية، فبورك في سعيهم واجتهادهم، وما بذلوا في خدمة دينهم وبلادهم.

أما المشايخ المكلفون بالتدريس في الفروع، فقد جرينا في كامل هذه السنة على معاملة المشايخ المكلفين بالتدريس في الأصل سواء، ونحن نرجو أن يشملهم ما ينال إخوانهم بالأصل.

ثم إن العزم معقودٌ على أن تفتح السنة المقبلة بزيادة ربط لعلاقة الفروع بالأصل، وهو نظام التفقد بتكليف بعض أبنائنا العلماء بالتردد على الفروع للتنسيق بين مناهجها والربط بينها وبين مركزها ربطًا محكمَ العرى، حتى يستتب برنامج التعليم بالجامع وفروعه على نسبة متساوية. ذلك الذي آذنت به طلائع هذا العام فيما أسفرت عنه نتيجة الامتحانات، فقد كانت امتحانات الفروع برهانًا على أن برنامج التعليم الذي سطرناه قد كان مطبّعًا في الفروع تطبيعًا لا يقل عما هو مطبق به في الأصل، فكانت نتيجة الناجحين من عموم المشاركين نتيجة كاملة، وإن نقصت في البعض لوفرة العدد فبأقل من اثنين في المائة.

ثم إن هذا الغِراس لم يزل في نماء وتفرع بها التحق بعداد فروع الجامع أثناء هذا العام، وذلك فرعان بالحاضرة بالجامع المرادي والجامع الحسيني، وفرع بالمهدية، وفرع بالمنستير. وسيزيد امتدادًا بإعادة تنظيم الفروع المعطلة التي تم اعتبارها بصفة رسمية، وتأهبت للاكتساء بالصفة العملية، وهي فروع باجة وبنزرت ومدنين. ثم سيعقب ذلك بإنجاز ما تقرر من تأسيس فروع بالكاف وتالة ومنزل تميم، فعسى أن يصبح بحر انتظام التعليم الزيتوني نميرًا زاخرًا تجيش غواربه وتترامى أواذيه (۱) إلى بحرَيْ الشريعة والعربية، فتنتعش بفيضه مشاربه، وتصبح فروعُه منتشرة، فمنها خلجان يمدها ذلك البحر بكل مترع لجب، ومنها ما يباكرها الغيث بقطر ثم ينكسب.

ولعل تسهيلَ هذا الخير يندرج فيها لله تعالى في تصرفاته من أسرار يعلم كنهها الراسخون، ولا ينصرف عن ملاحظة آثارها المتوسمون. فإقبال الأمة على هذا التعليم الذي هو عنوان ذاتيتها وقوام جامعتها إيذان بأن الله تعالى قد هيأ لها رشاد أعهاه، وتحقيق آمالها، فساقها إلى التعلق بالعلوم المستمدة من كلمة السعادة، والكفيلة لمن أخذ بها بمنازل السيادة. فعلينا أن نشعر بأننا معشر الذين يسرنا لدلائل هذه العناية، وأقامنا هداة على الطريق المنتهية إلى تلكم الغاية.

⁽١) غوارب: مفرده غارب، وهو أعلى كل شيء وأظهره، وغوارب الماء: أعالي الموج. وأواذي: جمع مفره آذي، وهو الموج الشديد.

وقد وجب علينا من شكران هذه النعمة ما يفي به عملنا في خدمة هذا الجانب، وإن تزامنت الهمة فإن نعم الله لا يفي بحقها عظيم الشكر، ولكن من بلغ المجهود حق له العذر. فقد بذلنا الجهد في ضبط مواد التعليم وتوزيعها، وتقرير المقادير والأساليب والكتب والمناهج على نحو ما شرطناه في مختتم العام الماضي، وحُرِّر في ذلك برنامجٌ مفصل طبع ووُزعت نسخُه بمعاهد التعليم، وكان السيرُ على مقتضاه كفيلاً بتقدم التعليم بخطى واسعة، وقطعه نحو غاية الكمال مسافةً شاسعة.

وقد رُوعيت في هذا البرنامج المخافظة على الصبغة الأصلية للتعليم الزيتوني، وهي الصبغة الشرعية والعربية، وتوسيع نطاق الضلاعة للطلبة في هاتين الخصوصيتين بترقية البرنامج في منتهاه إلى أعلى رتبة من الكتب المشهورة التي شهد لها العالمون بغزارة العلم وإحكام الوضع، مع جعله متدرجًا نحو هذا المرتقى في المناهج الموصلة إلى صحة تصور معاني العلوم، والقدرة على تطبيقها تطبيقًا سريعًا، وتنمية الملكات في التحرير والتقرير، ليتخرج من هذا التعليم المقتدر على الغوص فيها درس من المسائل، المضطلع بسبكها في أعز القلوب من الدروس والرسائل.

وقد أمكنت الاستعانة على تحقيق هذا المقصد بالتقليل من ساعات التلقي، والتكثير من ساعات العمل الشخصي للطالب؛ إذ يُعهد له بأعمال علمية يعملها خارج الدرس، ويبني على الموازنة بين مواد التعليم بصفة لا تدع الطالبَ الزيتوني منحط الكفاءة في ناحية من نواحي ثقافته العامة إلى منزلة تقضي على فكرته العلمية بالقصور أو الاختلال، وبخاصة نحو الناحية الأدبية وناحية المعارف الرياضية والطبية. كل ذلك مع المحافظة على تفوق نسبة العلوم الشرعية والعربية في كل سنة من سني التعليم، مع أن البرنامج قد حقق الانتهاء في العلوم المتممة إلى منتهى حميد يناسب عظمة هذا المعهد وقيمة شهادته.

هذا وقد وسَّع البرنامج في أوقاته ناحية الأخلاق الدينية، والآداب الإسلامية، والتخلق بخلق القرآن المجيد. ثم تعزز ذلك التوسع بالتخلق العملي بها

شمله النظام الموضوع لمدارس سكنى الطلبة من الاعتناء بهذا التخلق؛ إذ أصبحت المراقبة حازمةً على الطلبة في سلوكهم الديني بالتخلي والتحلي، والسير بهم نحو طريق الأدب والمروءة، وقطع دابر الفوضى، وأخذهم بالانقياد للنظام، وحملهم على المظهر المحمود. وصار شيخ المدرسة مطلوبًا بقضاء أغلب الأوقات فيها، مع الالتزام أن لا تُسند مشيخةُ مدرسة في المستقبل إلا لمن له الإقامة فيها.

وللمحافظة على سلامة أفكار التلاميذ، وسلامة صحتهم قد نظمت في المدارس أوقاتهم، وجعل تحضير دروسهم وأشغالهم التي يكلفون بها تحت مراقبة شيوخ من هملة شهادة العالمية أو شهادة التحصيل، مع الإفساح لهم في نظام أوقاتهم بها يسمح لهم بالراحة والنزهة والاستجهام، لتدفع عنهم دواعي الكلال والفتور، ومع القيام على حفظ النظام الصحي واتخاذ وسائل التطهير والعيادة الطبية ووضع الأدوية للمعالجات الاستعجالية. وقد وجدنا في إقامة ذلك إعانة يتوجه عنها الشكر إلى جناب وزير الشؤون الاجتاعية، مفخر نبغائنا. وقد ابتدأنا في إبطال الطبخ في بيوت الطلبة وعرصات مدارسهم بإيجاد مطابخ لثلاث مدارس وتنظيم الطبخ في بيوت الطلبة وعرصات مدارسهم بإيجاد مطابخ لثلاث مدارس وتنظيم المجاني بهائدة شرف لهم لإيجادها تبرع بعضُ الأفاضل، ورسمنا فيها ثلاثة من التلامذة: تونسي وجزائري وطرابلسي، فكانت رمزًا على أخوة أهل الشمال الأفريقي في التغذي من علوم هذا المعهد.

وإن ما نرتجيه من تمام مرافق السكنى الصحية العصرية وشمولها جميع المحتاجين من الوافدين في طلب العلم يزيدنا حرصًا على إنجاز المشروع العظيم: مشروع الحي الزيتوني، وتأكيدًا للثقة في الجمعية الساعية لتشييده تحت رئاسة فضيلة العلامة الجليل شيخ الإسلام المالكي⁽¹⁾، بارك الله في علمه وفضله. وقد لاحظنا من

⁽١) هو الشيخ محمد العزيز جعيط.

إقبال الأمة على هذا المشروع الصالح إقبالاً نرجو أن يتزايد بفضل الإعانة الأدبية المرتجاة من جناب الوزير الأكبر في مخاطبة الرؤساء الإداريين بالمملكة للحث على الإقبال على الاشتراك، وما صدر من جناب وزير العدلية الهمام من الخطاب لعموم الهيئات الشرعية والعدلية في التنويه بهذا المشروع والحث على تعضيده، بارك الله في كماله، وزكّى فضائل أعماله. وفي هذه النفحة الإلهية من المؤازرة والتأييد التي غمرتنا من عموم الأمة حكومة وشعبًا، اكتسبنا واكتسب أبناؤه الطلبة عدةً لمنازلة الأزمات، وتذليل العقبات.

فقد مر هذا العام على الطالب بأشد صعوباته، فمن فقد المساكن، وقلة الأزدواد والكسى، وغلاء الأدوات، وفقدان الكتب، فصابروا في هذه الشدة الخطيرة على اللأواء، وكانوا للعلم خير أنصار وأولياء، وامتثلوا للنظام المدرسي امتثالاً يصلح للحياة النظامية مثالا. فإذا نحن أخذنا بعضهم على تخلف أو إخفاق، فإنها نؤاخذهم ونحن نألم كها يألمون، ونضمر لهم المعذرة التي يدعون، ولكننا نعمل لهم عملَ مَنْ طَبَّ لَمِنْ حب، ونسوسهم سياسة ناصح وأب، يغالب رقته وعطفه حين ينظر إلى مستقبل زاهر يهون عليه الوحشة التي تمتلكه في الوقت الحاضر. ولذلك لم نزل نتوخى لهم ما يجمع بين بذل النصيحة وبين مراعاة أزمانهم الشحيحة، فربها أعقبنا العقوبة بالعفو الجميل، وأتبعنا الحرمان بالتأجيل، عسى أن يكون مزج اللين بالحرص لنجاحهم خير كفيل، كها قال القاضي الفاضل:

مَا نَاصَحْتُكَ خَبَايَا الوُدِّ مِنْ رَجُلٍ مَا لَمْ يَنَلْكَ بِمَكْرُوهِ مِنَ العَذْلِ مَا نَاصَحْتُكَ خَبَايَا الوُدِّ مِنْ الوَّلِ العَدْلِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الزَّلَالِ (١) عَبَيْتِ مِنَ الزَّلَالِ (١)

⁽۱) نقل عن صلاح الدين الأيوبي أنه قال يومًا للقاضي الفاضل: «لنا مدة لم نر فيها العاد الكاتب، فلعله ضعيف، امض إليه وتفقد أحواله. فلما دخل الفاضل إلى دار العاد، وجد أشياء أنكرها في نفسه، مثل آثار مجالس أنس ورائحة خر، وآلات طرب»، فأنشد البيتين. ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله: طيب المذاق من ثمرات الأوراق، تحقيق أبو عهار السخاوي (الشارقة: دار الفتح، ١٩٩٧)، ص٨.

على أن هذه الصعوبات الجمة التي اعترضت سيرَ التعليم قد كان الكثير منها نازلاً على جوهر برنامج التعليم، مما عرَّض المشيخةَ لملاقاة العناء العظيم. وأهم ذلك ما لاح في فقدان كتب الدراسة والحاجة إلى محلات التعليم، فاعتمدنا في جبر نقص الكتب على همم فضلاء الأمة الذين أمدونا بنسخ قلائل من الكتب المقررة في البرنامج، أمكن أن تُوفي بحاجة الشيوخ في الجملة. وفي مقدمة هذه الأريحيات نذكر أريحة جناب وزير الدولة الذي أمد مكتبة الطلبة بعدد ذي بال من الكتب المدرسية، لا يزال عضدًا للعلم وذويه.

وقد دعا هذا الحالُ الاضطراري إلى توسيع دائرة إملاء تلاخيص الدروس توسيعًا كاد أن يشمل جميع مواد التعليم. وعلى ما أوجد هذا التوسيع من إفراط في الاعتباد على إحدى طريقتي الإملاء أو المراجعة بالكتاب، ومن مضايقة في الأوقات دعت في كثير من الدروس إلى عدم البلوغ بالضبط عند المقادير المقررة، فقد كان من جهة أخرى عونًا على توجيه الطلبة نحو الناحية العملية التطبيقية، وعلى تكوين دواعى التأليف والتصنيف للمشايخ المدرسين.

وأما محلاتُ التعليم التي عظمت مشكلتها بتوسيع دائرة التعليم الرياضي، والإكثار من الأعمال التطبيقية في دروس العربية، وتعدد الفروع بالحاضرة وخارجها، فقد توصلنا إلى تخفيف الشدة بإيجاد أقسام دراسية بالحاضرة وسوسة والقيروان. ورجاؤنا أن نتمكن في العام القابل من نوال بنايات مناسبة، وذلك ما تحصلنا فيه على وعود معتبرة من المراجع الحكومية.

هذا ما دخل في اختصاص المشيخة من الصعوبات التي ذللت في المنطقة الداخلية علمية وإدارية. وهنالك صعوبات خارجة عن اختصاص المشيخة ترجع إلى الناحية التشريعية أو الناحية المالية، سعينا في علاجها بالأسباب، وسلكنا لها الأبواب. فوجدنا من فضل الله تسهيلاً عجيبًا جعل منالها الأقصى قريبًا، وأكسب الهيئات التي أعانت على تحقيقها فخرًا خالدًا، يسجل لجميع أفرادها واحدًا واحدا. فقد وجدنا

لدى أعضاء مجلس الإصلاح ورئيسه انقطاعًا إلى علاج المشاكل التي طرحت لدى أنظار ذلك المجلس، حتى توصلوا بمضاعفة الجهود وموالاة الأعمال إلى وضع لائحة رفعت عن إجماع أصواتهم إلى الوزارة الكبرى ليجري اللازم في عرض ما تضمنته على الطابع السعيد، وهي لائحة تتضمن إصلاح نظام الإدارة، ونظام المدرسين، ونظام التعليم، وامتياز الشهادات، تذلل بها إن شاء الله ثلاث عقبات كأداء، هي: (١) عقبة الميزانية المالية بتصيير مشيخة الجامع مستقلة في تحرير ميزانيتها وتصريفها، (٢) وعقبة القيمة الدولية لشهادات الجامع بتنظيرها بها يقابلها من الشهادات الثانوية والعليا وما يقتضي ذلك بالأولى أن تكون أصغر شهادات الجامع وهي شهادة الأهلية - محققة الإعفاء التام من الخدمة العسكرية الذي هو من حقوق الشهادات الابتدائية فضلاً عن الثانوية. (٣) وعقبة التعليم التحضيري للجامع بحسب نظر الابتدائية فضلاً عن الثانوية. (٣) وعقبة التعليم التحضيري للجامع بحسب نظر المشيخة على عموم المدارس القرآنية والكتاتيب، وهو المبدأ الذي خطونا نحو تطبيقه بالاتصال بالمدارس القرآنية الحرة وتخطيط برامجها وتفقد العمل بها.

على أن ناحية التسهيلات المالية لتقوم المقاصد الإصلاحية قد تم منها أمر ذو بال بها لقينا لدى السادة النواب الأمناء -أعضاء المجلس الكبير- من بذل الجهود العظيمة في خدمة القضية الزيتونية، والنضال عنها، حتى تم تقرير جميع الاعتهادات اللزومية التي اقترحنا تقريرها في ميزان الدولة للعام الجاري، فكانوا اللسان الناطق بالإعراب عن رغبة عموم الأمة منوبيهم في شدة التمسك بهذا التعليم، والحرص على إنهاضه وتوسيعه.

وإن الوقت الذي مضى في تحقيق هذه التأسيسات المهمة لم يصدَّ عن اطراد سير النهضة التدريسية والتنفيذات الإدارية بها عم من التكاتف والإخلاص اللذين وقَّقا بين المقاصد ومزجا بين الأشخاص فيها لقينا من العلهاء الجلة -أفراد الهيئة التدريسية - من الحرص والإعانة على تنفيذ البرنامج والنظم التدريسية، إعانةً بلغت درجة الإيثار على الصالح الذاتي، ومزجت بين المشيخة وهيئة التدريس مزجًا جعل هذه الهيئة مشاركة في سَنِّ كل عمل يرجع إلى برامج التعليم ونظامه، وإنا لنرجو أن

يدأبوا على مواصلتنا بآرائهم الصائبة. وكذلك من الشيوخ المكلفين بالتدريس في المعهد وفروعه، والأساتذة القائمين بتدريس الرياضات والطبيعيات الذين أخلصوا في إيصال الطلبة إلى الدرجات التي رجوناها، فكانوا محلَّ الظن من الوفاء ببر الأبوة التي أودعناها، وقربوا بين الثقافتين الزيتونية والصادقية، فقربوا من هذه الأمة مناها، وكانوا في مقابلة الشيوخ الزيتونيين القائمين بالتعليم في الصادقية خيرَ مظهر لصفاء الأخوة الإسلامية من كل شائبة منكرة من شوائب الطائفية والعنصرية.

أما الهيئةُ الإدارية من حضرات الشيوخ الأعلام: أعضاء مجلس الإصلاح المؤلفين للجنة المناظرات والامتحانات، وأصحاب الفضيلة الشيخين النائبين بالمشيخة، والشيخ النائب بإرادة أمور المدارس، ورجال الهيئة الشرعية المشرفين على إدارة فروع المملكة، وسائر الموظفين بالأصل والفروع من المشايخ الكتبة ووكلاء الكتب والقيمين من الأعوان، فلو أننا حاولنا شكرَهم لكان لسائهم يثني عليهم، ومحامدُهم تعود إليهم، ولكنها النتائج تُعرِبُ عن أربابها، والأعمال تزكّي جهود أصحابها. فقد كانت نتائج الامتحانات أفصح ناطقي بشكر الهيئتين، يشهد لهما بما بذلاً من جهد واستحقاً من حمد.

فقد شارك في امتحان شهادة العالمية في العلوم سبعة وأربعون، أحرز منهم تلك الشهادة واحد وعشرون. وشارك في امتحان العالمية في القراءات اثنان أحرز كلاهما على الشهادة، وشارك في شهادة التخصيل في العلوم مائتان وأربعة وسبعون، نجح منهم مائة وسبعة عشر، وفي التحصيل في القراءات ثمانية أحرز منهم على الشهادة سبعة وتخلف واحد، وفي شهادة الأهلية أربعائة وواحد وستون أحرز منهم ثلاثائة وثمانية وثلاثون.

وإنها نتيجة في جملتها بَهِجَة سارة، تكافئ شرفَ هذا الجمع الذي أقبل على تلقيها بعناية تقوي همم محرزيها، وتهيب بمن حولهم على أن يلتحقوا بهم، فيدركوا مقامًا نبيهًا، ويفخروا بها لأمتهم من العناية بإكرام النوابغ من ببنها.

فباسم الهيئة التدريسية والإدارية، واسم عموم طلبة المعاهد الزيتونية، أتقدم بشكر هذا الإقبال العظيم الذي تكامل بحضور صاحبي المعالي الوزيرين الجليلين، لا زالا أقوى سند للنهضة العلمية في مقاصدها الخيرية، واستنار بالهيئة الشرعية العلية عنوان الشرف العلمي والعدالة الدينية يتقدمها فضيلة جناب شيخ الإسلام لا زال في أفق المعالي بدر تمام، وجناب شيخ الجامع الأسبق الذي سجلت له عرائص هذا البيت ذكرياتٍ ما بذل في خدمته من نصح واستقامة، وما قرب لطلبته من نجاح وكرامة، وازدهر بحضور هذه النخبة الكريمة من قادة الأمة ونوابها، ورؤساء الهيئتين العدلية الموقرة والإدارية المعترة، وممثلي الصحافة الوطنية التي لها في توسيع صدى نهضة التعليم الزيتوني أكبر مزية، ورؤساء الجمعيات والمنظات، ووجوه الهيئات الحرة من العدول والمحامين والفلاحين والتجار وأرباب الصناعات.

فإن التفاف هؤلاء الفضلاء حولنا يقوي الساعد، ويكون على البراءة في بذل الجهد خير شاهد، ويدعنا نعتبر جميعهم شركاء لنا في شرف الخدمة، ومعينين على توجيهنا للعمل بصادق الهمة، متواصين بالإخلاص لهذا المهم الخطير، وتطهير النفوس من أدران التخاذل والتقصير، ومراعاة حق الله في احتمال هذا العبء الجليل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

حوار حول إصلاح التعليم الزيتوني(١)

[من تقديم محرر المجلم]:

تفطنت الصحافة الإنكليزية والأمريكية منذ عشر سنوات إلى ضرب جديد من النشر فتح كنزًا ثريًّا أمام أعين محبي الاطلاع، ومكن الجمهور من أفكار الذين لا تمكنهم ظروفهم من التفرغ لتدوين خواطرهم وأفكارهم، وكشف به لجمهور المستطلعين عن دخائل وحالات ما كان الأدباء يأبهون لتدوينها مع أنها من الأهمية بمكان. وذلك أنهم فتحوا باب الأحاديث مع كبار الهيئات وأصحاب الأشغال، أو المواهب الفكرية، وخصها بعنوان (ساعة مع....) فمكنوا الجمهور من مطالعات عديدة ودراسات ما كانت تصله لولا ذلك الاختراع.

وقد تابعت أوروبا هاته الخطوات فظهر نفس هذا العنوان في الصحافة البلجيكية والهلندية والإيطالية. وقد برعت في تحليل شخصيات الأدباء بواسطتها وإطلاع جمهور المتأدبين على عناصر روحهم وطريقتهم جريدة «الأخبار الأدبية» أكبر الصحف الفرنسية المتمحضة للأدب.

ثم رأينا مجلة «الهلال» المصرية تفتح هذا الباب في العام الفائت، ثم تسدد خطواتها فتوفق في أحاديثها الاجتماعية والأدبية. ومع أننا عزمنا في فتح هذا الباب على تعقب سنة زميلتنا الفرنسية لتمكن عموم قرائنا في الشمال الإفريقي من نافذة

⁽۱) نشر هذا الحوار في مجلة العالم العربي (التي كانت تصدرها مكتبة العرب بتونس)، العدد ٤، جوان [يونيو] ١٩٣٠، (ص١٤ - ١٨) بعنوان «ساعة مع صاحب الفضيلة الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور: إصلاح التعليم في الجامع.»

يشرفون منها عن الأدب الإفريقي والأدباء الأفارقة في مجالسهم العادية وأفكارهم التي لا يشوبها تمحل ولا تطلية. مع ذلك فقد رأينا فتحه بهذا الحديث الذي نقدر له أهمية واسعة هائلة بين القراء المتشوفين لما يخيبه الخمول -السائد اليوم - للثقافة العربية في الشق الشرقي من إفريقيا الشهالية. ولا غرو فالمعهد الزيتوني ركن الدين الإسلامي والثقافة العربية هنا، يمتد نفوذه إلى حوالي الستة ملايين من النفوس بين تونسيين وجزائريين وغيرهم، ويرون فيه القبلة والملاذ.

وصاحب الفضيلة الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور أحد المشار إليهم بالبنان بين العناصر العاملة في تلك اللجنة التي ألفتها الحكومة لمشكلة إصلاح هذا المعهد المقدس على عاتقهم، هذا فضلاً عها لنا من الثقة في ثقافته المكتبية واطلاعه الواسع (...) وهكذا تلقانا الأستاذ ببشاشته المعهودة، وتقدم بنا إلى قاعة الاقتبال، فرجعنا معه إليها. وهي قاعة رحيبة مؤثثة برياش من نوع لويس ١٤، وتتوسطها منضدة مستديرة عليها كرة ضخمة من مصورات الأرض، وقد أطل من جدران البيت كبار رجال الدولة في العهود المتأخرة، قرأنا على بعضها عما كان قريبًا منا كلهات تلطف حبية قدمها بها أصحابها.

وأخيرًا جلسنا وبدئ الحديث، فأطلعناه عن خاطرتنا، فلم يتهيب، بل أظهر انشراحًا للأمر، واستحسن طريقة إمداد الجمهور بآراء نفس المسؤولين. ثم جرى الحديث الذي امتد إلى أكثر من ساعتين! فلم نر بدًّا من الالتحاق إلى تدوين نص أجوبة فضيلته...

سؤال: ما هو رأي فضيلتكم في إصلاح المعهد الزيتوني؟

جواب: قد كان المعهد الزيتوني بصفته كلية علمية دائم التطور حسب توافر المهيئات. فقد وضع أساس نظامه الحاضر المنعم المبرور أحمد باشا سنة ١٢٥٨ ورقم نصَّ ذلك النظام بماء الذهب في معلقة ضخمة أقامها إلى جنب باب المعهد في إطارها البهيج لتكون تذكارًا شاهدًا.

ثم في سنة نيف وتسعين جمع الوزير المصلح خير الدين لجنة تحت رئاسته، فصدر عنها القانون الأول الذي نص على دقائق التعليم هنالك، ووضع له أسسه المحكمة وأساليبه الملائمة لذلك الزمان.

ومنذ هذا القانون نجد الحكومة تجمع بين الفينة والفينة اللجان لتنقيح ما يظهر فوات زمانه حسب التهيؤ وتطور الشعور العام. فقد تشكلت عام ١٣١٥ [الموافق ١٨٩٨] لجنة لإصلاح التعليم (١)، وهي التي نتج عنها إدخال بعض العلوم العصرية في مواد امتحان «التطويع» بالجامع الأعظم دون أن يخصص لتك العلوم دروس في الجامع الأعظم، وإنها اعتمد في ذلك على الدروس الخارجية، وكانت المدرسة الخلدونية قد نظمت دروسًا ليلية لتلك العلوم.

ثم تشكلت اللجنة الثالثة التي صدر عنها قانون ١٩٣٠، فأدخلت إصلاحات كثيرة على نظام التعليم وصيرت تدريس العلوم العصرية من مشمولات دروس الجامع الأعظم.

وفيها بين هذين الاجتهاعين أصدرت الحكومة تراتيب مهمة ضبطت بها طرق التحصيل على خطة التدريس بطريق المناظرة والامتحانات المشتملة على الكتابي والشفاهي تدريسًا وأسئلة.

وما كادت تأي سنة ١٣٤٤ [١٩٢٦] حتى كر الشعور بوجوب الإصلاح من جديد تبعًا لما ولده الزمان من التطورات الفكرية وغيرها. وبالفعل عينت اللجنة من جديد لتضع نظامًا للتعليم ملائمًا للحاجات والكفاءة المتوفرة. وقد أتمت أعمالها إذ ذاك في دائرة مناسبة لما دعت إليه الأحوال في ذلك الوقت، غير أن مقرراتها لم يتسن إبرازها، إلى أن دعي صوت أهل العلم وظهر قانون خطة العدالة.

⁽١) عين هذه اللجنة العالم الزيتوني النحرير والوزير الأكبر حينذاك الشيخ محمد العزيز بوعتور جد ابن عاشور لأمه، عليهما رحمة الله.

فوجوبُ الإصلاح ليس محلَّ نظر، بل هو حاجة وضرورة لا بد منها، فقد أحس بها الأساتذة، وأعلن بطلبها الطلبة، وجمعت الحكومة اللجنة الأخيرة تقديرًا لها وإجابة لصوتها.

وبهذا الاعتبار نعرف أن هذا الاجتماع اليوم هو ثاني اجتماع دعى إليه إجابة اقتراح التلامذة، إذ لا ننسى أن اجتماع عام ١٣٣٠ [١٩١٢] كان هو أول اجتماع وقع لإجابة طلب الطلبة.

سؤال: ما هي غاية هذا التعليم؟

جواب: تأسس التعليم بجامع الزيتونة بباعث شريف جدًّا وهو رواج العلوم الإسلامية واللغوية وما عسى أن ينتدب إلى تعليمه من له براعة في علوم لا تنافيها، فقديًا درست فيه الفلسفة والمنطق، والهندسة والحساب الراقي والطب على الأساليب التي كانت جارية في عصورها.

ثم كان المقصود من وضع أساس النظام فيه على عهد المقدس طيب الذكر بين أهل العلم أحمد باشا تخريج الأكفاء للوظائف السامية، سواء في ذلك العلمية أو الشرعية أو السياسية. وبالفعل ظهر من متخرجيه من زان هاته الوظائف، ولم تزل أغراضًا لمصلحيه راميةً إلى هاته الغاية بمراعاة ما تقتضيه العصور في كفاءة متخرجيه. فغايتنا الكبرى في إصلاح التعليم أن نجعل من المعهد طريقًا لتخريج طبقة كفيلة بحفظ كرامة علماء الإسلام بين مختلف عناصر هذا الجيل.

هذا من جهة، ثم أن نرفع مستوى الكفاءة من جهة أخرى بين خريجيه لنمكنهم من تبوء مركزهم في خدمة بلادهم عن جدارة واستحقاق لا يمكن أن يفوقهم فيها خريجو المعاهد الأخرى، فإن تطور الزمان ضيق من الدائرة أمام المتخرج الزيتوني بها كاد أن يحصره في المناصب الشرعية والعلمية داخل المعهد، بحيث إن المتخرج يضطر إلى حضور دروس تكميلية كلها أراد سلوك غير هذين الطريقين.

لا سيها وأن تزايد الإقبال على الالتحاق بالكلية الزيتونة يضطرنا للتفكير في مستقبل هذا العدد الذي سيتكاثف محصوله على توالي السنين.

سؤال: ما رأيكم في درجات التعليم؟

جواب: التعليم في المعهد اليوم ثلاث مراتب، ولكنها لا تتمايز بشهادات تعطى في ختام كل مرتبة إذا استثنينا شهادة ما نسميه بالتطويع، وهي شهادة انتهاء التعليم الثانوي. فهاته المراتب يجب أن تتمايز بشهادات تعين كفاءة حاملها فتصبح: 1. درجة ابتدائية، ٢. درجة ثانوية، ٣. درجة عالية، بعد أن نحدد كفاءة داخلي الابتدائية نفسها.

فم اهو جار اليوم أن كل وافد على المعهد يمكن من المرتبة الابتدائية بقطع النظر عن درجة قصوره مما قد يضطر معه الطالب إلى البقاء مدة طويلة قبل أن يتمكن من مسايرة الدروس، وفي ذلك من التشويش على الأستاذ وإضاعة الوقت عن الطالب ما فيه.

فإن المعهد ليس فيه شيء من «التعليم الأولي»، بل المفهوم في طلبته معرفة القراءة والاستعداد لفهم القواعد ليتمرنوا على تطبيقها، فلا يمكن أن يقبل فيه الأميون بحال. ومن هنا قام التساؤل عن الوسائل التي تؤهل الوافدين للحالة التي ستشترط عليهم، خصوصًا مع قلة المدارس الحرة التي تراعي التهيئة للمعهد وحالة الكتاتيب والزوايا التي لا تزال في ضمور.

سؤال: ما هي عيزات الشهادات؟

جواب: تدركون أن عمل اللجنة يقف عند حد وضع الطريق لرفع مستوى الكفاءة التي تجعل الخريج جديرًا بخدمة بلاده وحكومته، ثم تقديم «الاقتراح» إلى الحكومة بها تراه مناسبًا لهاته الكفاءة من الميزات، أما تثبيت تلك الميزات عمليًّا فشيء ليس في دائرة نظرنا ولا هو من شأننا، لما يقتضيه من مخابرات مع مختلف فروع الدولة ومختلف إدارتها.

أما اختصاص المعهد فيتناول: ١. الديني الشرعي، ٢. العربي من لغة وأدب. فيخرج الأيمة والوعاظ والقضاة والموثقين ويخرج الأساتذة الأكفاء.

سؤال: كيف تقرأ العلوم العصرية في الجامع؟

جواب: العلوم العصرية موجود بعضها، إلا أن المفكرين من أهل العلم اتفقوا على أن الموجود اليوم غير كاف في تكوين ثقافة صحيحة في متخرجي المعهد.

لذلك اتفقوا على وجوب إلحاق كثير من العلوم التي لها أثر صالح في تثقيف الأذهان. وقد قررت لجنة سنة ٤٤ ما يجب من هاته العلوم، وأهمها علم صناعة التعليم وما يتوقف عليه من العلوم الأخرى التي منها علم النفس وعلم الفلسفة.

كها حصل الشعور منذ مدة بأن دراسة الموجود من العلوم العصرية بين أساطين الجامع وفروعه لا تأي بالنتيجة المطلوبة لما تتوقف عليه دراستُها في المادة والأسلوب من وسائل لا يسمح بها مكان هو مسجد قبل كل شيء. فلذلك فكرت النظارة –باتفاق مع الوزارة وبتسهيلات من بعض أهل الخير (۱) – في تخصيص محل لتدريس هاته العلوم في البيت الملقب «بمحكمة ابن عصفور» (۱) ، ووقع فتحُه أوائل هاته السنة الدراسية لتعليم العلوم العصرية ، بل وما يحتاج إلى طريقة تشبه طريقة تدريسها كعلم الفرائض العملي وعلم الرسم والإنشاء . غير أن هذا المحل سيصبح إزاء البرنامج الجديد غير كاف لإيواء تلامذة هاته العلوم وما سيلحق بها .

هذا وستشتغل اللجنة بالبحث عن الوسائل التي تسمح بتلقي هاته العلوم عمن لهم كفاية فيها ومقدرة صحيحة على تعليمها بكيفية نافعة، ولو كان من غير أساتذة المعهد إذا لم يتوفر فيهم الشرط المذكور.

سؤال: ما هو رأيكم في محلات التعليم؟

⁽١) هو السيد الحاج قاسم بن يوسف - محرر المجلة.

⁽٢) لعلها سميت بالمحكمة؛ لأن أبا البركات بن عصفور الذي كان إمامًا وخطيبًا بجامع الزيتونة كان قد أسند ولاية (الحسبة) هي ولاية تتناول محاكمة أهل السوق. - محرر المجلة.

جواب: تلقى دروس المعهد اليوم بصورة محاضرات منتظمة يحضرها من شاء متى شاء! فإن طبيعة المسجد لا تمكن الإدارة - مها حاولت - من وضع البرامج الدقيقة لحضور تلك الدروس. وهذا النظام ليس من شأنه التعكير على طبقة التعليم العالي، إلا أن المشكلة على أشدها في دروس الطبقة الابتدائية التي اضطرت النظارة اليوم لإخراجها من جامع الزيتونة وتخصيصها بالجامع اليوسفي في العاصمة.

ومن أهم الإصلاحات التي سيكون لها أثرها الكبير تعميمُ نظام الجامع اليوسفي على خمسة المساجد الكبرى التي تقوم بوظيفة التعليم بالجهات الخمس من المملكة، بحيث تصبح هذه المساجد فروعًا من الكلية الزيتونة بجميع معاني الكلمة. فإذا انتقل الطالبُ منها إلى العاصمة، اعتبرنا له ما شهد له به الفرعُ الذي هو منه.

وهذا إصلاح كبير يخف به تيار الوافدين على معهد العاصمة، ويسهل على الراغب طلب العلم حيث يجد نفس النظام ودرجة الكفاءة بالقرب منه. غير أنه يتوقف على تأسيس نظام متين في هاته الفروع، لا يوجد اليوم منه إلا أشباحٌ لا أرواحَ فيها. ولذلك لم ينكف تلامذة تلك الجهات عن تجشم مشاق الاغتراب لتلقي تعليمهم الابتدائى بالحاضرة.

سؤال: ما هو رأي فضيلتكم في إلحاق مواضع التعليم الابتدائي الأولي كالكتاتيب والزوايا بدائرة فروع المعهد الزيتوني؟

جواب: هذه مسألة من الأهمية بمكان عظيم، وقد اشتغلت النظارة بمخابرة الوزارة الكبرى في الأمر منذ سنين. إذ لا يخفى أن هاته المواضع التعليمية الصغيرة لو تمنح تنظيهًا وضبطًا لأمكن أن تصبح مدارس ابتدائية أولية للتعليم الإسلامي العربي، فتسد بها تلك الثلمة الواسعة التي بقيت مفتوحة في أول حد من حدود تعليمنا، بحيث يكون خريجها كفؤًا لتلقي تعليم الفروع الستة للمعهد الزيتوني بكفاءة تامة.

سؤال: ولكن هل يمكن الجمع بين أجزاء ذلك الضبط عليها وبين كونها معتبرة للآن كمدارس حرة؟

جواب: إن التعليم الحر في جميع البلاد يخضع لمراقبة إدارات التعليم، حتى لا تصبح حريته سبيلاً لتضليل أفهام التلامذة أو السير بهم إلى طرق تبلغ إلى غايات غير مقصودة لأوليائهم، لا سيها وهم في فجر النشأة الفكرية، فتجب المحافظة على أوقاتهم وأذهانهم. فكل تفريط يصبح خسارة لا تصيبهم وحدهم بل تتعداهم إلى الأمة، وهو ما نشاهده في كثير منها بمزيد الأسف، فهو يرجع إلى أساس اجتهاعي وهو تقييد الحرية غير المنظمة بها فيه نفع المجتمع.

خمس رسائل إلى الشيخ محمد النخلي^(۱) (۱۹۲۲/۱۳٤۲–۱۸٦۹/۱۲۸٦)

الرسالة الأولى

الحمد لله

المرسى في ١٢ جمادى الثانية ١٣٢٣ [أغسطس ١٩٠٥]

إلى الأستاذ العلامة النحرير شيخنا سيدي محمد النخلي أبقاه الله مثالاً للكمال، وقدوة تقدم للرجال، سلام وتحية وإجلال.

قرأت أيها النَّقَاد الأريب كتاب وصولكم، وحمدت الله تعالى على سلامتكم، ورجوته أن يقر عينكم بمشاهدة الوطن (٢) والأهل، وأن لا ينسيَ قلبَكم ذكرى الوطن العلمي والأبناء النفسيين (٣)، حتى تعجلوا الأوبة فنراكم سالمين مسرورين. أما صدى ذلكم الخبر السار الذي شرفتموني به، فلم يزل يطن بأذني فيزيدني شوقًا إلى لقياكم.

نُشرت قصيدة التأبين⁽³⁾ فسرت العقلاء وساءت الحاسدين. الرأي العام لا يشعر بهاته الأشياء أبدًا، إنها همته حرفته وبطنه. وإنها الداء العضال هو أولئك

⁽۱) آثار الشيخ محمد النخلي (۱۸٦٩-۱۹۲۶): سيرة ذاتية وآفكار إصلاحية، تحقيق حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط۱، ۱۹۹۵)، ص٢٥٩-٢٦٩.

⁽٢) المقصود مدينة القيروان بلد الشيخ النخلي.

⁽٣) لعل الأولى أن يقال «الروحيين»، وهي العبارة الشائعة في مثل هذا السياق.

⁽٤) هي مرثية قالها الشيخ محمد النخلي في الشيخ محمد عبده. انظر آثار الشيخ محمد النخلي، ص.٢٠٨-٨٠٠.

الأنصاف الذين يحسبون أنهم على شيء فلا يزنون الأمور ولا يسكتون سكوت العاجزين لتركّب جهلهم، وأولئك الشيوخ السذج الذين هم «أنيمياً»⁽¹⁾ الأمة. ومها يكن من طعنهم في زواياهم ودهانهم في مجتمعاتهم بالناس، فإن تلكم المرثية قد أخرست كثيرًا من الناس، وأدخلت المسألة في طور جديد؛ لأن جنابكم بعيد عن بعض التهم التي ربها نُبِز بها غيركم، حتى قال الشيخ جعفر: «ما بال الناس يطعنون على عبده، إن هو إلا علامة نحرير، وفقده رزية عامة، هب أن له مخالفات.»

أذكركم بجواب الأستاذ الإمام، ثم أرجو أن تتقبلوا مني أطيب التحية، والسلام.

حرره ابنكم الداعي طاهر بن عاشور

 ⁽١) أنيميا كلمة أعجمية تعني فقر الدم، ويعبر عنها بالفرنسية بلفظة anémie وبالإنجليزية بكلمة anemia.

الرسالة الثانية

المرسى في ٣ رجب ١٣٢٣ [سبتمبر ١٩٠٥] إلى القيروان

إلى أستاذي النقاد العلامة النصوح الشيخ سيدي محمد النخلي المدرس الأعلى بالجامع الأعظم حفظه الله تعالى.

جاءني كتابك سيدي على انتظار، فكان من شوقي مكان جرعة الماء من الأوار. جاءني يقدم إلى كتاب الأستاذ الإمام قدس الله روحه الذي كنتُ نقلتُ عنكم خلاصتَه منذ سنين في بعض دروسِكم، وأنا جاهل بمنشئه، فها أنا ذا الآن أقرؤه وعبرات أسفي تتقاطر عليه.

الفكر العام كما قلت لكم في ذهول عن هاته الحوادث، ولقد رأيت من بعض العامة الترحم على الأستاذ والاستغفار ليس إلا، لأنهم سمعوا أنه كان يجب تقدم الإسلام ويسعى إليه، فأين هم من الغوغاء المنتسبين للإسلام ونصرته الذين آذوه حيًّا وميِّتًا، ترجيحًا لمصالحهم الشخصية على نصح الدين والأمة؟

ذهبت المذاهبُ في مراثي الإمام كل مذهب، وعُرِف منها ما كان مكتومًا، ففاز صريحُ التوقيع بمزية الشجاعة. ومهما يكن من سخط الجامدين، فإنهم كما قال تعالى: ﴿ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَكُ ﴾ [آل عمران:١١١] ﴿ وَإِذَا لَقُوا اللَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا اللَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا اللَّذِينَ اللهِ قَالُوا اللهِ قَالْوَا اللهِ اللهِ قَالُوا اللهِ قَالُولُ اللهِ قَالُولُ اللهُ اللهِ قَالُولُ اللهُ اللهِ قَالُولُ اللهُ اللهِ قَالُولُ اللهُ فَا اللهُ اللهِ قَالُولُ اللهُ اللهِ اللهُ اللّهُ اللهُ ال

كنتُ أسمع عن كثير من المعترضين، فأود أن أواجههم فيصرحوا باعتراضهم، لأريهم الحق أبلج ساطعًا، ولكني كنت أراهم عند اللقاء أقذر من الحرباء تلونًا، وأشد من الثعلب رواغًا، وسيعلمون جهلهم بعد حين.

قرأت حديث إلمامكم بأطلال مكتبة الجامع الأعظم بالقيروان وما رأيتم من كتب نخرة وأوراق بالية ترفرف عليها أغربة الفناء التي رفرفت على أمة أضاعتها بالتهاس البركات، ولهت عنها بنسخ الأوراد ودلائل الخيرات. وإنا لا ننسى شكرَ العناية التي أظهرها رجلٌ من بنيها، علم مقدارَها فحفظها للعلم الذي لا وطنَ له، على حين يضطهد علماؤنا الجامدون ويحقرون نابغي أمتهم إذا رأوهم يسافرون إلى أوروبا أو يعتنون بعلومها أو يطالبون بإصلاح مختلات أمورهم. فهذان مثالان يكفيان لحياتهم وموتنا، وتنورهم وظلمتنا.

تصلكم بطاقة عضوية الخلدونية لتمضوها باسمكم وترسلوها إلي^(۱). ورجائي أن يوجه لي جنابُكم رحلة إدوار بك إلياس^(۲) «مشاهد أوروبا وأمريكا» وجزء «فوات الوفيات».

وهذا شهر سبتمبر يزيدنا رجاءً لقرب قدومكم سالمين إن شاء الله، وإليكم أطيب التحيات الزاكيات.

والسلام من ابنكم الطاهر بن عاشور

⁽١) أصبح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور منذ سنة ١٩٠٤ عضوًا في مجلس إدارة الجمعية الخلدونية التي أنشئت سنة ١٨٩٦.

⁽٢) إدوار (باشا) إلياس رحالة سوري الأصل، أرثوذكسي المذهب. استوطن مصرًا، وتقدم بها في الوظائف فصار مفتشًا في وزارة الداخلية. قام بعدة رحلات في العالم، ومما صنف في ذلك «مشاهد أوربا وأمريكا»، و «مشاهدات المهالك». توفي سنة ١٩٢٢/١٣٤١.

الرسالة الثالثة

المرسى في ٢٧ رجب ١٣٢٣ [أكتوبر ١٩٠٥]

إلى الأستاذ العلامة النحرير سيدي محمد النخلي أيده الله تعالى وأبقاه، ويسر لي قريبًا أن ألقاه. سلام وتحية وإجلال، وشوق إلى تلك الشيم الزكية والخلال.

أما بعد أستاذي، فإن الحاجات إليك كثيرة، والأوقات قصيرة، وقد وقف قلمي عن الترجيح، واعتاض بأن يشرحها عند الملاقاة بلسان فصيح.

وجهتُ إليكم مكتوبَ الأستاذ الإمام قدس الله روحه، وأنا أضعه في هذا الظرف كما يصفد المحب على حبيبه بابَ عربة السفر، فأرجو أن يصلكم سالما. وقد أخذت منه نسخة كما تُؤخذ صورة الحبيب، وإن عزم جنابُكم على توجيهه فليحرص على استرجاعه من صاحب المنار؛ فإنه كتاب ستكون له قيمة تاريخية جليلة متى عم النور.

من عجيب الاتفاق أن كتاب جنابكم الثاني وصل إلى وأنا بصدد تحرير كتاب سميته «أليس الصبح بقريب»، فكانت كلمة جنابكم المتضمنة اقتباسَ هذه الآية (١) كمكاشفة على فعلى، وما ذلك في جانب النفوس النيرة إذا تعلقت بغيرها بعزيز.

سمعتُ كلامًا على الدرس^(۲) الذي شرعتم في إقرائه كما أعلمتموني، وأرجو أن لا يجاهر جنابُكم بذلك وأن يتحفظ من المنافقين في التلامذة الذين ﴿ وَإِذَا لَقُوا اللَّهِ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّالَّ اللَّهُ اللللَّالِمُ اللَّالِمُ اللَّلْمُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّلَّا اللَّالَّ اللَّهُ ا

ابنكم الطاهر بن عاشور

⁽١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَكُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا إِلَيْكٌ فَاسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعِ مِنَ ٱليَّلِ وَلا يَلْنَفِتَ مِنصَكُمْ أَصَابَهُمْ أَنِي مَوْعِدَهُمُ ٱلصَّبَحُ أَلَيْسَ ٱلصَّبَحُ بِقَرِيبٍ (الله عَلَيْهُ المَّابَحُمُ أَلِيَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصَّبَحُ بَقَرِيبٍ الله عَلَيمِ المَاسَفَ الجُزء الأخير من الآية عنوانًا لكتابه عن إصلاح التعليم.

⁽٢) درس «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

الرسالةالرابعة

من المرسى ٢ شعبان ١٣٢٣ [أكتوبر ١٩٠٥]

إلى الأستاذ النحرير، وإمام النقد والتحرير، وأحد رجال الإسلام المشاهير، سيدي محمد النخلي المدرس الأعلى بالجامع الأعظم، حفظه الله تعالى وأيده. سلام وتحية وإجلال، وتحية زكية كتلك الخلال.

وصلني كتابُك سيدي، فبشرني بقرب لقياك، وصادفني في أيام أشغال، فحال دون أن أجاوبكم عنه باستعجال. ولو لا علمي بأن جنابكم ينتظر جوابي من آن إلى آخر، لكنت تريثت حتى ألاقيكم فأشرح الحال إليكم. أما وقد أمرتم بالبدار في أول فرصة، فها أنا ذا أعلم جنابكم أن الذي بلغني هو كلام من صديقنا الشيخ عبدالعزيز المسعودي خلاصته أنه سمع بالوزارة أن ناسًا انتقدوا عليكم إقراء هذا الكتاب (الذي هو ضلال (في زعمهم)، وأنهم سيرفعون في ذلك كتابًا إلى الوزارة. فأزعجني هذا الخبر لعلمي أن الذرات في هذه البلاد تنقلب جبالاً وترجع على غير عهاد. وأنا إن كنت أوقن أن ذلك لن يضركم أبدًا، لكني لم أشته حدوث ما يشوشكم. والآن اللغط خبا، ولم أسمع بعد ذلك النبا، والله يفرق الكائدين أيدي سبا.

حرره ابنكم الداعي الطاهر بن عاشور

⁽١) هو كتاب «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

الرسالة الخامسة

المرسى في ١٤ رجب ١٣٢٤ [سبتمبر ١٩٠٦]

مقام الأستاذ العلامة، النحرير المستنير، سيدي الشيخ محمد النخلي، واصلَ الله بالمسرة أيامه، وأدام نفعه للأمة المغرورة المستهانة.

وصلني كتابُك الشريف فرد نسمة من نسات ملاقاتكم المفيدة، وأنسًا مما ألفت من مجالسكم العلمية منذ أزمنة بعيدة. ولا يحسبن الأستاذ سكوتي عن الجواب أو عن المراسلة إلى هذا الحد استخفافًا بشأن مقامه، أو نسيانًا قضاه البعد وتطاول أيامه. ولكن للشواغل –أيدك الله – يدًا فوق يد الأمل لا تخطئ لحظة ولا تدع للمسارقة فرصة، فمعاذ الله أن يتوقع تصرم من ذلك للود. وإنها ينقض انقطاع المراسلة عراه مهها كان عن سآمة وتعمد، أما وهو مع الشوق إليها فلا يزيد إلا ثقة لها. لذلك كثر من شكوى المحبين مع البعد، أفلم يكثر مثله مع القرب؟

شكوت إلى -ولا بد من شكوى- مما علمتُه وعلمه الناس... وقد أفضت حرية جرائدنا إلى الفوضى التي ستكون خطرًا على حرية ما نلناه حتى حق الإياس، وشابت رؤوس أناس. وكذلك شأنُ الأحق يضيع على نفسه منافعَه، بل كذلك عقبى إيداع السلاح بيد الأطفال أو المجانين، وكذلك تكون الحريةُ العريةُ عن العلم والتربية.

شطت الجرائدُ في سائر مواضيعها، وركبت متون الضلال والتهور، حتى سئمها المبتدئ والنحرير، والسوقة والأمير، والمظلم والمستنير، وأصبحت أقلامها بيد قوم قال في مثلهم الشاعر:

مُطَاعُ الْمَقَالِ غَيْرُ مَدِيدٍ وَسَدِيدُ الْمَقَالِ غَيْرُ مُطَاعِ (١)

⁽١) البيت هو ثاني بيتين قالهما أبو فراس وقد أشار بأمر فخولف، وأولهما: كَيْــفَ أَرْجُــو الصَّــلاَحَ مِــنْ أَمْــرِ قَــوْمٍ ضَـــيَّعُوا الحَــــزْمَ فِيــــهِ أَيَّ ضَــــيَاعِ؟ ديوان أبي فراس الحمداني، ص٢١٦.

ولعلها تجر على نفسها بعد هذا الحادث المشؤوم مراقبة شديدة بعد أن خسرت نفوذ ندائها في آذان الحكومة ولفتت روحًا من التطرف. نحن نقيم الدليل في سائر أطوارنا وأعالنا على أنا ما زلنا في دور الطفولية، وأن كفاءتنا إلى الرشد أمر لم يزل بعيدًا عن مطامعنا وانتظارنا. فنحن أحرارًا مثالُ التهور وحب الانتقام من الضعفاء والأبرياء، ومضطهدين مثالُ الاستكانة والتملق. والنفاق والانقسام وعدم التاسك والتباغض ونبذ الصالح العام قرناؤنا في بُؤسنا ونُعْمنا.

فجنابكم أكبر عند العقلاء من أن يهتز لمثل تلك الورقة التي يمنع من بروزها الشرع والأدب والقانون، كيف ومن بين ألفاظها هنات وفواحش ينزه عن سهاعها المرء مع قرينه، بله الابن مع أبيه. ولا شك أن صاحبها مسوق بأيد من ورائه لعل جنابكم لا يجهلها، فهي التي تزجيه -كها تُزْجى لُعَبُ الظل- إلى ما يقول لإطفاء نار حسدهم وقعودهم عن كل فضيلة.

سيدي، إن هاته الأفكار، سواء كانت مكتوبة أو شائعة على الألسن، لا يتلقاها جنابكم إلا بالصفح. وهريرُ الكلب لا يقطعه الرجم، ولكن يقطعه الإعراض. وأنا أريد أن أفكر مع جنابكم بعد شخوصكم إلى الحاضرة في الخطة التي نصدر عنها لمقاومة هاته الأراجيف وإقامة الأدلة على تكذيبها حتى لا يتسع الخرق، وعسى أن لا يعوزنا أمرها. والله يبلغني عنكم أطيب الخبر، ومعاد التحية. والسلام من معظم قدركم

ابنكم الطاهر بن عاشور

ملحق

أنا هاته المدة بصدد إكمال كتاب «أليس الصبح بقريب»، وقد بلغت فيه الآن إلى الصفحة ٣٠٩ في باب «أسباب تأخر العلوم الإسلامية»، وعسى أن يكمل هذا العام بمعونة الله تعالى.

أرجو من جنابكم أن تبلغوا سلامي إلى أخينا الشيخ سيدي محمد المقداد (۱)، فإنه يلاقيكم يوميًّا بلا شك، وأن تسلموا له «مشاهد أوروبا وأمريكا» وجزء «فوات الوفيات» و «معرض السياسة» وجزء العطار على المحلي وكتاب «حفظ الصحة» الذي كنتم أعرقوني إياه، ليوجهها إلى صحبة البريد ولكم الشكر الجزيل.

وعسى أن يلوذ بكم الفاضل الأديب الصادق سيدي صالح سويسي، فبلغوه سلامي وابتهاجي بلطفه وصدق لهجته.

⁽۱) محمد المقداد الورتتاني (۱۸۷۵–۱۹۰۰)، أديب وشاعر، كان صديقًا لابن عاشور وأحد تلامذة الشيخ النخلي. تقلد خطة نائب جمعية الأوقاف بالقيروان بين سنتي ١٩٠١ و١٩١٤.

رسالتان إلى الشيخ محمد الخضر حسين

الرسالة الأولى(١)

إلى العلامة النحرير صديقي السيد منشئ مجلة «السعادة العظمى»، أيده الله تعالى، سلامٌ وتحية وإجلال كما يليق بذي قلم سعى بصريره في تقويم الأمة وتأييد شرعة الحق، وأطلع لأهل لغتنا العربية شمسًا طالما حجبها دونهم سحابٌ مركوم، وأعقب نهارها ليلٌ عطل سهاءه أفول البدر وإدبار النجوم، أما بعد

ما سكنت هواجسي، ولا اختلف إدراكي بأن كنة حياة الأمم ونفثة روح استفاقتها من سِنة الجهالة وفساد الأخلاق ليس غير بث الفضيلة وإيقاظ العيون (٢) إلى الواجبات والحاجات الأولية، بعد حيرتها في ظلمات الشبهات التي غشيت أبصارها، وخيلت لها جميع ما يحيط بمركزها مهاوي تتوقع السقوط فيها إلى قعرها. فلا ريبة أنها أشرقت عليها أنوار التيقن، وأضاءت لها الأرجاء، فتقدمت نحو غايتها بخطى واسعة، فها وصولها إليها بعد بعزيز.

أما إن ذهبتُ أفكر كيف يكون إيصالُ هذا المعنى إلى أمة كاملة، وأي لسان يُسمعها إن ناداها وهي تملأ من الكون فضاءً رحبًا، وتختلف في الشراب الخلاف

⁽۱) ابن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الأدبية والفكرية في تونس في القرنين ۱۳-۱۶هـ/ ۱۹-۲۰م، نشرة بعناية محمد المختار العبيدي (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت المحكمة، ۲۰۰۹)، ص ۱۳۱۳–۳۱۸. بعث ابن عاشور بهذه الرسالة إلى صديقه الشيخ محمد الخضر حسين بمناسبة إصداره مجلة «السعادة العظمى» في شهر محرم سنة ۱۳۲۷/ أبريل ۱۹۰۶، وقد صدر منها واحد وعشرون عددًا كان آخرها في ذي القعدة ۱۳۲۲/ يناير ۱۹۰۵.

⁽٢) لعل الأوفق أن يقال «العقول» بدل العيون.

الذي صير جمعها صعبًا، فإني لا أجد خليقًا بذلك غير لسانين: [الأول] لسان التعليم وإنه للسان حكيم، لكنه يشتمل على عقدة ربها لا تجعله نافعًا في ذكرى الذاهلين وعظة المسرفين، و[الثاني] لسان النشرات العلمية التهذيبية تموج صدى صوته تجاويف حروف الطبع، فيخترق آذانًا طالما تصامت عن عظة الواعظين، ويبلغ إلى قلوب غرق بها منامُ الحالمين، فلا تسل بعدُ عنها وقد أشرقت عليها أنوارُ المعارف كيف تنهض إلى سهاء حقائق الأشياء فتصافح أفلاكها، فإن عجزت عن إدارتها لا تعدم نقد حركاتها.

ثم ما زلتُ راجيًا أن أرى منا ناهضًا يُحيي لهاته الأمة فخارًا، ويقول لأهلها ﴿ أَمَكُنُوا إِنِي عَالَمُ اللَّهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ عَن مجلتكم العظمى، وعسى أن يقارنها من تعضيد الموالين ما تحقق به الآمال، وسيكون إن شاء الله من السمها للأمة أصدقُ فال.

لكنك ستجد في صنيعك هذا ألسنًا شاجرة، وصدورًا ثائرة، وعيونًا متغامزة، كم وجد الناهضون من قبلك. فإن استطعت أن لا تزيد أراجيفَهم إلا معرفة بكبر نفسك، وتصميمًا على غاية فكرك، ولهوًا عن قولهم فإنهم حاسدون، ويأسًا من نصرتهم فأولئك هم الخاذلون، ولتكن استعانتُك وتوكلُك على مَنْ كفل الهداية إلى الصراط المستقيم، ﴿فَسَيَكُفِيكَ هُمُ اللّهُ وَهُو السّيميعُ الْعَكِيمُ اللّهُ وَهُو السّيميعُ الْعَكِيمُ اللّه وَتوكلُك على مَنْ كفل الهداية ولك الصراط المستقيم، ﴿فَسَيَكُفِيكَ هُمُ اللّهُ وَهُو السّيميعُ الْعَكِيمُ اللّه وَتوكلُك على مَنْ على مَنْ عَلَى مَنْ عَلَى اللّه وَلك المداية على مَنْ عَلْمَ اللّه وَلك المداية ولك المداية ولك المداية ولك النهرة صديق محلص، ونصير مؤازر.

الرسالة الثانية (١)

انعقدت بين الشيخين محمد الطاهر ابن عاشور ومحمد الخضر حسين أواصرُ صداقة قوية، ومودة صادقة، وأخوة عميقة، منذ عهد الطلب بجامع الزيتونة. واستمرت تلكم الأواصرُ متينةً نامية. ودام التواصل العلمي والفكري بينها قويًّا زاكيًّا، حتى بعد أن غادر الخضر حسين تونس بدون رجعة، تترجمه مجلة «الهداية الإسلامية» التي أنشأها في مصر وكان ابن عاشور من أبرز كتابها وأغزرهم قلها. ومما جرى بينها من تراسل كتاب بعث به ابن عاشور -وكان حينئذ كبير القضاة بتونس إلى الخضر حسين بعد هجرته من تونس إلى مصر عام ١٣٣١ه صدره بالأبيات الآتية:

بَعُدْتَ وَنَفْسِي فِي لِقَاكَ تَصِيدُ وَخَلَّفْتَ مَا بَيْنَ الجَوَانِحِ عُصَّةً وَأَضْحَتْ أَمَانِي القُرْبِ منْكَ ضَعْيلَةً وَأَضْحَتْ أَمَانِي القُرْبِ منْكَ ضَعْيلَةً وَهَلْ كَانَ ذَا رَمْ زَا لِتَوْدِيعِ أُنْسِنَا وَهَلْ كَانَ ذَا رَمْ زَا لِتَوْدِيعِ أُنْسِنَا أَلَمْ تَرَهَ خَذَا اللَّهُ مُر كَيْفَ تَلاَعَبَتْ إِذَا ذَكُرُوا لِلْوَدِ شَخْصًا مُحَافظًا إِذَا قِيلَ: مَنْ لِلْعِلْمِ وَالفِكْرِ والتَّقَى فَقُلْ لِللَّهِ اللَّهِ عَلَى مَنْ نِظَامِنَا

فَلَمْ يُغنِ عَنْهَا فِي الحَنَان قَصيدُ هَا بَيْنَ أَحْشَاء الضَّلُوعِ وَقُودُ وَمَسرَّ اللَّيَالِي ضعْفُهَا سَيَزِيدُ يَمُسومُ بِهَا أُنْسسُ لَنَا وَبُسرُودُ وَهَلْ بَعْدَ هَذَا البَيْن سَوْفَ يَعُودُ أَصَابِعُهُ بالسَّرِّ وَهُسو نَضِيدُ أَصَابِعُهُ بالسَّرِّ وَهُسو نَضِيدُ ثَكُرْتُسكُ إِيقَانَا بِأَنَّكَ وَهُسو بَعِيدُ ذَكُرْتُسكُ إِيقَانَا بِأَنَّكَ وَهُسو مَعِيدُ فَحَسْبُكِ مَا قَدْ كَانَ فَهِ وُ شَدِيدُ

⁽١) حسين، محمد الخضر: خواطر الحياة (ديوان شعر)، تحقيق علي الرضا التونسي (دون مكان نشر ولا اسم الناشر: ط ٣، ١٩٧٨/ ١٩٧٨)، ص ٩٣ – ٩٥.

ثم كتب تحتها:

«هذه كلماتٌ جاشت بها النفسُ الآن عند إرادة الكتابة إليكم، فأبثُها على علاتها. وهي وإن لم يكن لها رونقُ البلاغة والفصاحة، فإن الود والإخاء والوجدان النفسي يترقرق في أعماقها».

رسالة إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بمناسبة تأبين الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور()

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تحية مباركة طيبة أوجهها إلى السادة الأساتذة العلماء الجِلة رجال المجمع اللغوي، وإلى السيد الأمين العام الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور الذي ألبي طِلْبته -بكتابه رقم ١٠٥- أن يكون لأسرة زميلهم الفقيد العزيز ابني الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، كلمةٌ في حفل تأبينه الذي يقام هذا اليوم، جريًا على ما جرت عليه تقاليدُ المجمع من تأبين أعضائه الأشقاء في مؤتمره كلَّ عام، ونِعْمَتِ السنةُ للوفاء بالعهد.

وأما بعد، فلا أيمنَ ولا أبلغَ فيما يحق أن أفتتح به خطابي المتلُوَّ في هذا المقام، من الكلمة النبوية الجليلة: «تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول إلا ما يرضي الرب.» (٢) فإذا كانت تلك النفسُ المحمدية الزكية تعبر عن تمكن الحزن منها وتجدده لفقدان فلذة الكبد، فهاذا يُظن أن يُقدر به تأثر نفسي الضعيفة من الأسى، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

⁽١) مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء ٢٨، رمضان ١٣٩١/ نوفمبر ١٩٧١م، (ص٢٩٣-٢٩٤).

⁽٢) أخرج ابن سعد عن أنس بن مالك قال: «رأيتُ إبراهيم وهو يكيد بنفسه بين يدي رسول الله على، فدمعت عينا رسول رسول الله على، فقال رسول الله على: « تدمع العين، ويجزن القلب، ولا نقول إلا ما يرضي ربَّنا، والله يا إبراهيم إنا بك لمحزونون.» وانظر عدة روايات أخرى في المعنى نفسه في: الزهري: كتاب الطبقات الكبير، ج١، ص١١٤ - ١١٦.

غير أني أجد سُلُوًّا بها روَّح على النفس من خالص تعزيات أسرة هذا المجمع الجليل، والتعبير عن صميم مشاركتهم لأسرة الفقيد في مصابنا الجلل، وخاصة ما ألقاه ممثل المجمع الشاعر العبقري الأستاذ عزيز أباظة في حفل الأربعين الذي أقيم بتونس، من شعر يلوح منه برقُ صداقة لماعة، ووَدْقُ عهود محفوظة غير مضاعة.

واليوم أعاد إزجاء سحائبه ما هب عليها من لواقح هذه الحفل الجليل، مما دل على أنه ود لا ينضب ماؤه، ولا يرنق بمرور الزمان صفاؤه. وودِدْتُ لو كنتُ حاضرًا بينكم بجثماني ليتظاهر المقالُ مع شواهد الحال، بيد أني أرسلت كتابي هذا معبرًا عني، فما الكتاب إلا أثر القلم الذي أمسكته يدي إمساك الماتح بالعروة، ليفرغ سَجْلاً مما في الضمير من جزيل الشكر، والاعتراف بالجميل للسادة أسرة المجمع، مصداق ما وَدَّه أبو العلاء أن يكون به لقاؤه لأبي حامد الإسفرائيني بقوله:

يَمَّمْتُ لَهُ وَبِوِدِّي أَنَّنِ فَ قَلَ مُ أَسْعَى إِلَيْهِ وَرَأْسِي تَحْتَيَ السَّاعِي (١)

شكرًا أرجو أن يفي بحق ما أبدوه جماعات ووحدانًا من مشاطرتي وسائر أسرة الفقيد العزيز في الأسف والأسى، من مقاويل ومستمعين، مشاطرة منبعثة عن صدق الأخوة، ورعي صفاء الخُلة، لفقيد كان ذكرُهم بالجميل هجّيرًا لسانه، والتحفز للقائهم أهم شانه.

وللأستاذ الجليل رئيس المجمع من ذلك الحظُّ الأوفر، ولكل من الأستاذين نائب الرئيس والأمين العام ما يوازنه.

وأبتهل إلى الله تعالى أن يجازي الفقيد العزيز أحسن الجزاء، على ما بذله من طاعة الله ورسوله، في تأييد الشريعة الإسلامية، والذب عن اللغة العربية: ﴿وَمَن

⁽١) المعري: سقط الزند، ص١٤٩. والبيت هو السادس في قصيدة من ثلاثة وثلاثين بيتًا من بحر البسيط بعث بها أبو العلاء إلى أبي حامد الإسفراييني حين كان ببغداد.

يُطِع ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَكِيكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّئَ وَٱلصِّدِيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَكِيكَ رَفِيقًا ﴿ السَّاء:١٩].

وأعيد إليهم تحية الختام وذكرى السلام، مني ومن أسرة الفقيد العزيز.

أفاله والخالبه والبعوة

الرس وفي شعبة ع ١٣٠٠ (تونس)

اله الم استاد النمري العلامة تسبدي البي محدر تسداط الحال السد بفاء مالا وجعل هذا المهاب لمحزناته خاتلا العن ادبعد ثلاث وانكان تذكارًا بالمهيبة عاني تركه تلت عن وجدالود وشبهة مي هنه مربية ، اليوم وصلت الي مجلة النما و مغرات النمرالايم بوجاة والدكم البراليم ذلك النبر الذب وللامؤادي أسفًا مشاركة للم على عاليوه ابن بارعل مفدوالو شعبة ع

وموق واجب مشاركتك إب الاخ م الان كيب ٥٠ آسب على مفد حادب تلك الشايل (لاكن كولاازٌ مبانورته من كالك البولي مسلاة ومتغ يُى عند . ما مُعَا تخلد له ذكراً الص عماكات تخلد

لدصفات الطبیت وانم کراسی فال استاعی نیوم سماه کلما انقض کوکی براکوکی تا وی الیه کواکیه نم عظیم انهام بک ایه السیده ها بادی زمن متفارب بمری نیسک استاعری وباهل مرکم تک الطاعری مبتعر بان الله جعلک کمالسان صف می ان فرین و علیک هلوات و ده الاهارین در ده انوکم بظیر الغیب کا عرانی عاشور

قصيدة في مدح الشيخ محمد النخلي(١)

ألقى ابن عاشور هذه القصيدة بمناسبة ختم أستاذه الشيخ محمد النخلي القيرواني درسه على مختصر سعد الدين التفتازاني على تلخيص كتاب «المفتاح» (للسكاكي) بجامع الزيتونة يوم ١٧ محرم ١٣١٧ الموافق ٢٩ مايو ١٨٩٩، وهي تشتمل على أربعة وثلاثين بيتًا من بحر الكامل.

«الحمد لله

السَّعْدُ أَسْفَرَ بِالبَشَائِرِ يُعْرِبُ فَاسْمَعْ نِدَاهُ فَلاَتَ حِينَ تَغَرُّلٍ حَتَّى مَتَى شَوْقٌ بِعَقْلِكَ يَذْهَبُ لَيْسَ النَّسِيبُ مُقَدَّمٌ مُسْتَمْلَحًا فَاخْلُصْ إِلَى نَادِي الْهَنَا بِمَدِيحِ مَنْ السَّيِّدُ الْخِطْرِيفُ ذَاكَ الْمُرْتَضَى سَمَّوْهُ بِاسْمِ الْحَمْدِ إِشْعَارًا بِهِ مُنْ قَدْ بَدَا حَمْدُ الْأَنَام بِفَضْلِهِ

وَأَرَاكَ فِي جُهِ الْمَصَوَى تَتَقَلَّبُ فِي الْكَاعِبَاتِ وَلاَتَ حِينًا تُطْرِبُ فِي الْكَاعِبَاتِ وَلاَتَ حِينًا تُطْرِبُ فَتَنَتْكَ سُعْدَى وَالرَّبَابُ وَزَيْنَبُ فَتَنَتْكَ سُعْدَى وَالرَّبَابُ وَزَيْنَبُ إِنْ كَانَ خَوْضُكَ فِي الفَضَائِلِ أَعْذَبُ يَتَهَلَّلُ البُشْرَى وَنَادٍ مُرَجَّبُ (٢) يَتَهَلَّلُ البُشْرَى وَنَادٍ مُرَجَّبُ (٢) بِمُهَنَّدِ الأَفْكَارِ أَمْسَى يَقْصِبُ (٣) وَتَوَسَّمُوا فيهِ العُللَ فَتَصَوْبُوا وَتَوَسَّمُوا فيهِ العُللَ فَتَصَوَّبُوا بِمُحَمَّدِ اللَّنْظِيِّ صَارَيُلَقَّبُ

⁽١) آثار الشيخ محمد النخلي، ص٣١٣-٣١٤.

⁽٢) المرجب: المعظم، من الترجيب وهو التعظيم.

⁽٣) قصب الشيء واقتصبه قصبًا: اقتطعه.

إِنْ جِئْتَ عِلْمَ الدِّينِ فَالعُتَقِيُّ أَوْ أَمَّا البَلاَغَةُ فَهْ يَ طَوْعُ زِمَامِهِ أَمَّا البَلاَغَةُ فَهْ يَ طَوْعُ زِمَامِهِ إِنْ شَدَّ أَطْرَافَ الديرَاعِ بَنَانُهُ أَمَّا إِذَا مَا قَرَعَ المَسَامِعَ جَوْهَرُّ عُلِمَا إِذَا مَا قَرَعَ المَسَامِعَ جَوْهَرُّ عُلِمَ النَّظِيرَ فَصَاحَةً فَاجْزِمْ بِأَنْ عُلِمَا النَّظِيرَ فَصَاحَةً فَاجْزِمْ بِأَنْ

سُحْنُونُ بَحْرُ الفِقْهِ وَأَشْهَبُ (1) وَلِغَيْرِهِ جَمَحَتْ وَلَيْسَتْ تُرْكَبُ سَجَدَتْ لَهُ الأَقْلاَمُ إِذَا مَا يَكْتُبُ (٢) مِنْ لَفْظِهِ سَحْبَانُ أَضْحَى يَرْهَبُ (٣) وَدِعَ الفَصَاحَةَ فِيهِ حَقَّا يَعْرُبُ

⁽١) العتقي هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة مولى زيد بن الحارث العتقي، أصله من الشام من فلسطين من مدينة الرملة، ولد سنة ١٢٨هـ. من الطبقة الوسطى من فقهاء المذهب المالكي من المصريين، كان فقيهًا قد غلب عليه الرأي، وهو عالم مصر ومفتيها، صاحب مالكًا وروى عنه المسائل، وروايته للموطأ صحيحة قليلة الخطأ. توفي ابن القاسم سنة ١٩١هـ، وقيل ١٩٢هـ. وسحنون هو أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد التنوخي، ولد سنة ١٦٠هـ بالقيروان، قدم والده من حمص بالشام مع الجند. درس سحنون القرآن واللغة والفقه في القيروان وتونس وكان من أساتذته الإمام علي زياد التونسي الذي كان أول من أدخل كتاب الموطأ للإمام مالك إلى إفريقية. رحل سنة ١٨٨ هـ - وهو في الثامنة والعشرين من عمره - إلى المشرق (الحجاز والشام ومصر) وأخذ عن كبار العلماء هناك، وفي مقدمتهم ابن القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن وهب وسفيان بن عيينة وعبد الرحمن بن مهدي وأبي داود الطيالسي. وفي سنة ١٩١هـ عاد إلى القيروان وقد حقق أكبر إنجاز في حياته وفي تاريخ الفقه المالكي، ألا وهو جمعه لفقه الإمام مالك فيها أصبح يعرف بالمدونة. توفي الإمام سحنون سنة ٢٤٠هـ. أما أشهب فهو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داوود بن إبراهيم القيسي، الفقيه المالكي الفقيه المصري، ولد سنة ٠٤١هـ، وقيل سنة ١٥٠هـ، وقيل سنة ١٤٥هـ. رحل إلى الإمام مالك ولزمه وأخذ عنه، وصار واحدًا من أكبر أصحابه، وكانت بينه وبين ابن القاسم منافسة، وانتهت إليه الرياسة الفقه بمصر بعد ابن القاسم. توفي أشهب سنة ٢٠٤هـ.

⁽٢) اليراع: القلم يُتخذ من القصب.

⁽٣) سحبان هو سحبان بن زفر بن إياس بن وائل، من باهلة. وجدُّه الأكبر وائل هو ابن معن بن أعصر ابن قيس عيلان. خطيب وفصيح وبليغ من بلغاء العرب. عاش سحبان ما بين الجاهلية والإسلام، وقيل إنه أسلم. ويبدو أنه ارتحل في حياته إلى غير مكان، فقد حضر الى معاوية بن أبي سفيان -وهو في الشام- في وفد جاءه من خراسان.

إِنَّ البَلاَعَتُ هِ عِي قُطْبُ مَدَارِهِ لَلْهُ الْبُونِ الْجُسَيْنِ لَكُو الْبُونِ الْجُسَيْنِ الْمُو الْمُؤْمِيَ الْعَلَاءِ وَفَضْلِهِ الْمُلْمِيَ الْعَلَاءِ وَفَضْلِهِ الْمُلْمِي الْعَلَاءِ وَفَضْلِهِ الْمُلْمَعُ اللَّهُ مُصُورًا وَاقْتَنَا السَّدَّهُ هُمُ عُصُورًا وَاقْتَنَا السَّدَّهُ وَلَا عُجَبَّلًا السَّدَّ اللَّهُ اللْلَّهُ اللْمُعُلِّلِهُ اللْمُولِ اللْمُولِي اللْمُلْمُ اللْمُولِي اللْمُولِي الْمُلْمُ

مِنْ صَاحِبِ الكَشَّافِ أَوْ مِنْ قُطْرُبُ (١) لَضَلَّ عَنْ دَعْوَى النَّبُوَّةِ يَرْغَبُ (٢) لَكَسَى المَعَرَّةَ لَفْظَهَا إِذْ يُغْلَبُ وَ النَّبُوَّةِ يَرْغَبُ (٢) فَيْ الْمَعَرَّةَ لَفْظَهَا إِذْ يُغْلَبُ وَ الْمَسَى المَعَرَّةَ لَفْظَهَا إِذْ يُغْلَبُ وَ الشَّمْسُ يَهْدِي الجِسْمَ هَذَا أَعْجَبُ وَالشَّمْسُ يَهْدِي الجِسْمَ هَذَا أَعْجَبُ فَلَّا مَعْدِ العَيْنِ أَوْ هُو وَ أَقُربُ وَهُ وَ أَقُربُ وَهُ وَ الْمُعَلَّمُ مَنْ قُ وَهَرْقُ وَهَرْقُ مَعْدِبُ وَالشَّمْسُ فِي أَفْقِ العُلاَ لاَ تَعْدُرُبُ وَالشَّمْسُ فِي أَفْقِ العُلاَ لاَ تَعْدُرُبُ وَالشَّمْسُ فِي أَفْقِ العُلاَ لاَ تَعْدُرُبُ وَلِكَ يَطْلُبُ وَاللَّهُ مَا تَلُوحَ فَضَوْءُ نُودِكَ يَعْجُبُ وَاللَّهُ مَا مُنْ قُلُوحَ فَضَوْءُ نُودِكَ يَعْجُبُ وَاللَّهُ عَنْ اللَّهُ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمَا الْمُعَلَى اللَّهُ الْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُ اللَّهُ الْمُ اللَّهُ الْمُ اللَّهُ الْمُعُلِي اللْمُ اللَّهُ الْمُعْلِي اللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُؤْلُولُ اللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُ اللَّهُ اللْمُعُلِي الللْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الل

⁽۱) قطرب هو أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد، النحوي اللغوي البصري، مولى سلم بن زياد. أخذ عن عيسى بن عمر، وعن سيبويه، وعن جماعة من العلماء البصريين. كان حريصًا على الاشتغال، كان يبكر إلى سيبويه قبل حضور التلاميذ إليه فقال له: ما أنت إلا قطرب ليل، فلزمه هذا اللقب. والقطرب دويبة لا تزال تدب ولا تفتر، وكان من أئمة عصره في علوم اللغة والنحو، وله تصانيف كثيرة من أشهرها ما يعرف بمثلث قطرب.

⁽٢) ابن الحسين هو أبو الطيب المتنبي علي بن الحسين. وفي البيت إشارة إلى ما نسب إلى أبي الطيب من ادعاء النبوة، وقد تصدى لتفنيد هذه التهمة وبيان بطلانها العلامة محمود شاكر في كتابه الشهير عن المتنبى، فراجعه.

⁽٣) الغَيْهَبُ: الظُّلْمَة. والغَيْهَبُ من الليل: الشديد الظلمة. والغَيْهَبُ من الخيل ونحوها: الشديد السواد.

وَالبَحْرُ أَضْحَى مِنْ يَمِينِكَ غَارِفًا قَدْ حُرْتَ فَخْرًا لَمْ يَسْبِقْ نَيْلُهُ وَبَحْتُمْ مَعْنَى يُشِيرُ لِخَتْمِكُمْ مَعْنَى يُشِيرُ لِخَتْمِكُمْ هَعْنَى يُشِيرُ لِخَتْمِكُمْ هَحْنَى يُشِيرُ لِخَتْمِكُمْ هَحْذَا وَإِنِّي حُرْرتُ كُلَّ مَفَاخِرٍ وَيَحَلَّ مَفَاخِرٍ وَيَحَلَّ مَفَاخِرٍ وَيَحَلَّ مَفَاخِرٍ وَيَحَلَّ أَنْ أَطَأَ السِّهَاكَ بِمَدْحِكُمْ وَيَخَلَّ وَيَعَلَى اللَّهِ اللَّهَ عَلَى المُعلَّا فِي الْهِدَايَةِ وَالْعُلَا بِمَدَوَامِكُمْ تُهْنَى الْعُلُومُ بِخُلْدِهَا لِمُعَلَى الْعُلُومُ بِخُلْدِهَا لِحَدَوَامِكُمْ تُهْنَى الْعُلُومُ بِخُلْدِهَا

وَرَوَى عُلُومَ كَ كُلُّ نَهُ رِ حَوْاً بُ(') حَتَّى يَصِيرَ المَدْحُ عَيْبًا يُحْسَبُ كُلَّ الفَضَائِلِ فَهِي تُسْتَوْعَبُ إِذْ صِرْتُ عَنْ بَعْضِ الفَضَائِلِ أُعْرِبُ إِنَّ السِّاكَ عَلَيَ لاَ يُسْتَصْعَبُ (۲) تَأْتِي فَمِنْ تَقْصِيرِهِ لاَ تَعْجَبُوا سَلِمَتْ مِنَ الْحَدَثُانِ بَلْ لاَ يَتَطَلَّبُ وَكَالاً بَسَلْ لاَ يَتَطَلَّبُ

حررها محمد الطاهر بن عاشور غفر الله له.»

وقد علق الشيخ النخلي على هذه القصيدة بالأبيات الآتية:

يُؤْمَلُ فِي هَذَا الْحِلْالِ بِأَنْ يُسرَى وَيُرْجَى لِحِذَا البَارِعِ النَّابِعِ أَنَّهُ وَفِي شِعْرِهِ بَعْدَ التَّقْرِيضِ رُتْبَةً

كَبَدْرِ تَكَامٍ لاَ يُخَالِطُهُ نَقْصُ سَيُحْبِي عُلاَ الأَسْلاَفِ وَالشَّاهِدُ النَّسُّ(٣) عُلاَ لَيْسَ فِي تَنْوِيهِ مَفْخَرِهَا غَمْصُ (٤)

⁽١) الحواب، كَكُوكب: الواسع من الأودية.

⁽٢) السماك: السقف. والسماكان نجمان نيران، أحدهما في الشمال وهو السماك الرامح، والأخر في الجنوب وه السماك الأعزل، والمقصود في البيت هو النجم لا السقف.

⁽٣) إشارة إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها»، وقد كتب عليه ابن عاشور شرحًا ضافيًا فانظره في القسم الأول من هذا المجموع.

⁽٤) الغمص: الاحتقار والاستصغار.

دعوة إلى الشيخ محمد الخضر حسين:

قال الشيخ محمد الخضر حسين في سياق وصفه لفصاحة ابن عاشور وغزارة علمه وسعة اطلاعه في علوم العربية وآدابها: وأذكر أنه كان يومًا في ناحية من جامع الزيتونة، ومعه أديبان من خيرة أدبائنا، وكنت أقرئ درسًا في ناحية أخرى من الجامع، فبعث إلى بورقة بها هذان البيتان:

تَ أَلَقَتِ الآدَابُ فِ عِي السَّحَرُ وَقَدْ لَفَظَ البَدْرَانِ مِنْ مَوْجِهَا الدُّرَرْ فَضَا البَدْرَانِ مِنْ مَوْجِهَا الدُّرَرْ فَضَا اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللللْمُ الللَّهُ اللَّهُ الْمُعْمُ اللَّهُ الْمُعْمِلِي الْمُعْمِلِي الْمُعْمِلِي الْمُعْمِلْمُ اللْمُعُلِمُ الْمُعْمِلِي الْمُعْمِلْمُ اللْمُعْمُ الْمُعْمِلْمُ الْمُعْمِلْمُ اللْمُعْمُ الْمُعْمِلِي الْمُعْمُ الْمُعْمُ اللْمُعْمُ الْمُعْمُ الْمُعْمُ الْمُعْمُ الْمُعْمُولُ الْمُعْمُ الْمُعْمُ

⁽۱) حسين، محمد الخضر: كتاب «تونس وجامع الزيتونة» ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها المحامي علي الرضا الحسيني (دمشق/بيروت/الكويت: دار النوادر، ط۱، ۱۵۳۱/ ۲۰۱۰)، ج۱۱، ص۱۵۷.

مصادر التحقيق ومراجعه

أعمال المصنف:

أ) التأليف:

- ١- أصول الإنشاء والخطابة (تونس: مطبعة التهضة، الطبعة الأولى، ١٣٣٩ هالموافق ١٩٢٠م).
- أصول الإنشاء والخطابة ويليه الخطابة عند العرب للعلامة محمد الخضر حسين ، تحقيق ياسر
 ابن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ه).
- ٣- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عَمَّان: دار النفائس،
 ٢٠٠١/١٤٢١).
- ٤- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، جمعها وقدم لها عبد الملك ابن عاشور (تونس: الدار التونسية للنشر / بالجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥).
- ٥- تحقیقات وأنظار في القرآن والسنة، جمعها وقدم لها عبد الملك ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).
 - تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون / القاهرة: دار السلام، ١٩٩٧).
 - ٧- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ).
 - ٨- شرح المقدمة الأدبية (ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٣٩٨/١٩٧٨).
 - ٩- شرح المقدمة الأدبية (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٣٧٧ هـ).
- ١٠ شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق ياسر بن حامد المطيري (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط١، ١٤٣١).
- ١١ فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيبة (دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤).
- 17- قصة المولد ضمن مجموع يشتمل على رسالة «كشف الذعرات بوصف الشعرات» لمحمد الفاضل ابن عاشور وأربع قصائد للشيخ محمد البوصيري (تونس: الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ).
- ١٣- كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق طه علي بوسريح التونسي
 (تونس/ القاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- ١٤ مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عبّان: دار النفائس، االطبعة الثانية، ١٤٢١/ ٢٠٠١).

- مقالات الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (روائع مجلة الهداية الإسلامية) جمعها علي الرضا
 الحسيني (دون مكان النشر: الدار الحسينية للكتاب، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
 - ١٦- موجز البلاغة (تونس: المكتبة العلمية والمطبعة التونسية، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ).
- النسب (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قسم الموسوعة الفقهية، الموضوع الخامس، طبعة تمهيدية، بدون تاريخ).
- ۱۸ النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح (القاهرة: دار السلام،
 ۱۸ (۲۰۰۷/۱٤۲۸).
- ١٩ نقد علمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ).

ب) التحقيق:

- ٢- ديوان النابغة الذبيان، جمع وتحقيق وشرح (القاهرة: دار السلام / تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٤٣٠ / ٢٠٠٩، تصوير عن الطبعة التونسية).
- ۲۱ دیوان بشار بن برد، جمع و تحقیق وشرح (القاهرة: دار السلام/ تونس: دار سحنون، الطبعة الأولى، ۹۲۱ / ۲۰۰۸).
- ۲۲ قلائد العقيان للفتح بن خاقان أبي نصر، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي، تصحيح وتحقيق وشرح وتعليق (تونس: الدار التونسية للنشر بالتعاون من وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠).
- ٣٢- الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم عبدالله بن عبد الرحمن الأصفهاني، ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه، تحقيق وشرح وتعليق (القاهرة: دار السلام، ١٩٦٨ / ٢٠٠٩) تصوير عن نشرة الدار التونسية للنشر لكتاب الواضح سنة ١٩٦٨ وكتاب السرقات سنة ١٩٦٨).

التفسير والدراسات القرآنية:

- ۱ ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن، تحقيق عبدالرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١ ١٠٠ / ١٤٢١)
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،
 تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
- ۳- ابن كثير: عمدة التفسير وهو مختصر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، صنعة الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق أنور الباز (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٤- أبو زهرة، محمد: «التغني بالقرآن»، مجلة كنوز الفرقان (يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد الثامن، السنة الأولى، شعبان ١٣٦٨/ يونية ١٩٤٩.

- ٥- أسد، محمد: رسالة القرآن (باللغة الإنجليزية)
- Asad, Muhammad: The Message of the Qur'an (Gibraltar: Dar al-Andalus 1984).
- ٦- الأصفهاني، الراغب: تفسير الراغب الأصفهآني (من أول سورة آل عمران وحتى نهاية الآية
 ١١٣ من سورة النساء)، تحقيق عادل بن علي الشدي (الرياض: مدار الوطن، ١٤٢٤/
 ٢٠٠٣).
- ٧- الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي
 (دمشق/ بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٨ ١٤ / ١٩٩٧).
- ۸- الألوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، نشرة بعناية محمد أحمد الأمد وعمر عبدالسلام السلمي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ٢٠٠٠).
- 9- الباقلاني، القاضي أبو بكر ابن الطيب: الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١/ ٢٠٠١).
- ۱۰ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، تحقيق محمد عبدالله وزميليه (الرياض: دار طيبة، ۱۹۸۹/۱۶۰۹).
- 11- البلخي، أبو الحسن مقاتل بن سليهان بن بشير: تفسير مقاتل بن سليهان، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
 - ١٢ بن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠/١٤٢).
- 17- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله أبو عمر محمد الشيرازي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل وبهامشه حاشية الكازروني، تحقيق عبدالقادر عرفان العشا حسونة (بيروت: دار الفكر، ١٦٩٦/١٤١٦).
- ۱۱ التيمي، أبو عبيدة مَعْمر بن المثنى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۹۸۸).
- ١٥- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦).
- 17 الثوري، سفيان: تفسير سفيان الثوري، برواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/١٤٠٣).
- ۱۷- الخطيب، عبد اللطيف: معجم القراءات (دمشق: دار سعد الدين، الطبعة الأولى، ١٧- الخطيب، عبد اللعيف: الله المار ٢٠٠٣).
- الخفاجي المصري الحنفي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين: عناية القاضي وكفاية الراضي
 على تفسير البيضاوي المعروف بحاشية الشهاب (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).

- الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/٤٠٤).
- ۲۰ الرازي، الإمام فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية،
 ۱۹۹۰/۱٤۱۱).
- الزنخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥).
- ۲۲ السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، نشرة بعناية سعيد المندوه (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
- ٣٣- شاكر، أحمد محمد (اختصار وتحقيق): مختصر تفسير القرآن العظيم المسمى عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،
 ٢٠٠٣/١٤٢٤
- ۲۲- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن،
 نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى،
 ۱٤٢٦).
- ۲۰ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب نشرة بإشراف بكر بن عبدالله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، 1873).
- ٢٦- الطباطائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى
 ١٩٩١/١٤١١).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع عبد السند حسن يهامة (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ٢٢٢/ ٢٠٠١)
- ٢٨ عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة عهاد الدين أبو الحسن: تنزيه القرآن عن المطاعن (القاهرة:
 المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦).
- ٢٩ عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة عهاد الدين أبو الحسن: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٩).
- ٣٠ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الوجيز في فقه مذهب الشافعي، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٥).

- ٣١- فرحات، محمد إقبال: الراغب الأصفهاني ومنهجه في التفسير مع تحقيق تفسيره سورة البقرة (أطروحة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة إلى المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة بتونس، بدون تاريخ).
- ٣٢- القرطبي، أبو الوليد ابن رشد: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨/ ١٤٨٨).
- ٣٣- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لِمَا تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- ٣٤- الماتريدي، الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود: تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥/ ٢٠٠٥).
- ٣٥ النحاس، أبو جعفر: معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١٠/١٤١٠).
- ٣٦- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف: التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق محمد الحجار (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٣٧- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: أسباب النزول، تحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، االطبعة الثانية، ١٤١٢/١٩٩٢).
- -۳۸ الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب فضائل القرآن، تحقيق مروان العطية وزميليه (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ).

الحديث والسنة:

- ابن الأثير الجزري، مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط (بدون مكان نشر: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩/ ١٣٧٩ / ١٣٧٩).
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري: الشافي في شرح مسند الشافعي، تحقيق أحمد بن سليان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٦٠).
- ۳- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، نشرة بعناية أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٣٠٤/ ٢٠٠٢).
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن جعفر: كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تحقيق نور الدين بن شكري بن علي بوياجيلار (الرياض: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨).
- 7- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد: غريب الحديث، تحقيق عبد المعطي أمين قلعة جي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥).
- ابن الصلاح، أبو عمرو: صيانة صحيح مسلم عن الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسَّقَط، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤/ ١٤٠٤).
- ابن العربي المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله: المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمد بن الحسين السلياني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الحسين السلياني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٠٠٧/١٤٢٨).
- 9- ابن العربي المعافري، أبو بكر: كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم (الدمام: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩).
- ۱۰ ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ / ١٩٩٧).
- 11- ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي بن أحمد سراج الدين الأنصاري: المعين على تفهم الأربعين، تحقيق عبد العال مُسعد (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥/١٤٢٦).
- 17 ابن أنس، مالك: موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني مع التعليق الممجد على موطأ محمد شرح العلامة عبد الحي اللكنوي، تحقيق تقي الدين الندوي (بوميائي: دار السنة والسيرة/ دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩٢).
- ۱۳ ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة والأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).
- ابن حنبل، الإمام أحمد: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق السيد أبو المعاطي النوري وزملائه (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨/١٤١٩).

- ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي: جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٤١٩).
- ابن شاهین، حفص عمر بن أحمد بن عثمان: الناسخ والمنسوخ من الحدیث، تحقیق علی محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، معوض وعادل أحمد عبدالموجود (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى،
- 1۷ ابن عدي الجرجاني، أبو أحمد عبد الله: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- ۱۸ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، الطبعة الأولى، ۱۳۹۷/ ۱۳۹۷).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة الربعي القزويني: سنن ابن ماجه، نشرة بعناية صالح بن عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩/١٤٢٠).
- ٢٠ ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي
 (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ).
- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، نشرة بعناية أبي عبيد مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ).
- ۲۲ ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، نشرة بعناية صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ۲۰۰۳/۱٤۲٤).
- ۲۲- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، نشرة بعناية أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).
- ۲۲- ابن معین، یحیی: معرفة الرجال للإمام أبي زكریا یحیی بن معین، تحقیق محمد كامل القصار
 (دمشق: مجمع اللغة العربیة، ۱٤٠٥/ ۱۹۸۵).
- ابن ودعان الموصلي (ت ٤٩٤هـ)، القاضي محمد بن علي بن ودعان: الأربعون الودعانية الموضوعة، تحقيق علي حسن علي عبد الحميد (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).
- ٢٦- أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل
 (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩ / ١٩٩٨).

- الأبي، أبو عبدالله محمد بن خلف: إكمال إكمال المعلم ومعه مُكمِّل إكمال الإكمال للسنوسي الحسنى (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- ۲۸ الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين: الشريعة، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف النصر
 (الجيزة: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦/١٤١٦).
- ٢٩ الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق: المستخرج على صحيح الإمام مسلم (تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- ۳۰ الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٥/ ١٩٩٥).
- ٣١ الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٦/١٤١٦).
- ٣٢ الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- ٣٣ الألباني، محمد ناصر الدين: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (الرياض: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٨/١٤٠٨).
- ٣٤- الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح الأدب المفرد (الجبيل الصناعية: مكتبة الدليل، ١٩٩٧/١٤١٨).
- ٣٥ الألباني، محمد ناصر الدين: ضعيف سنن ابن ماجه (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى الجديدة، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٣٦- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسهاعيل: صحيح البخاري (الرياض: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٩ / ١٩٩٩).
- ٣٧- البخاري، محمد إسماعيل: صحيح البخاري، (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).
- ٣٨ البرهان فوري، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، نشرة بعناية بكري حيّاني وصفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥/١٤٠٥).
- ٣٩- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي: البحر الزخار المعروف بمسند البزار،
 تحقيق عتدل بن سعد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦/
 ٢٠٠٥).
- ٤ البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: كتاب الثقات (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثيانية، الطبعة الأولى، ١٩٧٨/ ١٩٧٨).

- 13- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي: كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢/ ١٩٩٢).
- 27- البستي، أبو سليهان أحمد بن محمد الخطابي: معالم السنن، نشرة بعناية محمد راغب الطباخ (حلب: مطبعة محمد راغب الطباخ العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٥٢/ ١٩٣٤).
- 28- البغوي، الحسين بن مسعود: شرح السنة، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣/١٤٠٣).
- 33- البلوشي، عبد الغفور بن عبد الحق بن حسين: «تفصيل المقال على حديث كل أمر ذي بال»، عبد البحوث الإسلامية (تصدر عن الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، العدد ٣٩، ١٤١٤هـ.
- ٥٤- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: الجامع لشعب الإيمان، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ٣٠١٤ / ٣٠٠).
- 23- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٤٢٤ / ٢٠٠٣).
- 2۷- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار البيان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ / ١٤٠٨).
- ۱۵- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة: سنن الترمذي أو الجامع الصحيح (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).
- الجوهري، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد: مسند موطأ الإمام مالك، تحقيق لطفي
 ابن محمد الصغير وطه بن على بوسريح (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧).
- ٥- الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله: المستدرك على الصحيحين، طبعة متضمنة لانتقادات الذهبي وبعناية أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٧).
- 01- حمدان، نذير: الموطآت للإمام مالك شه (دمشق/بيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٩٩٢/١٤١٢).
- حيد الله، محمد: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، الطبعة السابعة، ٢٠٠١ / ٢٠٠١).
- ٥٣ الخراساني، سعيد بن منصور بن شعبة: كتاب السنن أو سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد ابن عبدالله بن ع

- ٥٥- الخطابي البستي، أبو سليمان حمد بن محمد: معالم السنن شرح سنن أبي داود، نشرة بعناية عبدالسلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١١٤١/ ١٩٩١).
- ٥٥ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: الكفاية في علم الرواية، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- ٥٦- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: تقييد العلم، تحقيق يوسف العش (د.م.: دار إحياء السنة النبوية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤).
- 00- الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- ٥٨ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: ديوان الضعفاء والمتروكين، نشرة بعناية خليل الميس (بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ / ١٩٨٨).
- 90- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ويليه ذيل ميزان الاعتدال للعراقي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).
- ٦٠ الرازي، أبو القاسم تمام بن محمد: الفوائد، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧/١٤١٨).
- 71- الزرقاني، عبدالباقي بن يوسف: شرح موطأ الإمام مالك (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 90-1).
- 77- الزرقاني، محمد بن عبدالباقي بن يوسف: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- 77- الزركشي، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن جمال الدين بن بهادر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق زين العابدين بن محمد بلافريج (الرياض: مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩، ١٤١٩).
- 37- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر: الفائق في غريب الحديث، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، االطبعة الثانية، ١٩٧١).
- ٦٥ الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية ومعه حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق محمد عوامة (جدة: دار القبلة والمكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).
- ٦٦- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣١٣).

- 77- الساعاتي، أحمد عبدالرحن البنا: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني شرح ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، نشرة بعناية حسان عبدالمنان (الرياض/عمان: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).
- ١٨ السجستاني، أبو داود سليان بن الأشعث: سُنن أبي دَاوُد، نشرة بعناية محمد عبد العزيز
 الخالدي (ببروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٠١٠).
- 97- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تصحيح عبد الله محمد الصديق (بيروت: دار الكتب العلمية، االطبعة الثانية، ٢٠٤٧/١٤٢٧).
- ٧٠ السندي، أبو الحسن الحنفي: سنن ابن ماجة بشرح السندي وبحاشيته تعليقات مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦/١٤١٦).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد ابن لطفي الصباغ (الرياض: عهادة شؤون المكتتبات جامعة الملك سعود، بدون تاريخ).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
- ٧٣- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك (بيروت: دار الندوة الجديدة، بدون تاريخ).
- ٧٤ السيوطي، جلال الدين عبد الرحن: جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير للسيوطي ومعها الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور للمناوي، جمع وترتيب عباس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد (ببروت: دار الفكر، ١٤١٤/١٩٩٤).
- السيوطي، جلال الدين: تدريب الرواي في شرح تقريب النواوي، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ٢٠٠٥).
- ٧٦ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: كتاب الاعتصام، نشرة بعناية خالد عبدالفتاح شبل أبو سليان (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
- الشافعي: مسئد الإمام الشافعي، ترتيب الأمير أبي سعيد سنجر بن عبد الله الناصري الجادلي، تحقيق ماهر ياسين الفحل (الكريت: غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،
 ٢٠٠٤/١٤٢٥).
- ۷۸ الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٣٢٤ / ٢٠٠٢).

- ٧٩ الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبدالرحمن المعلمي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٧/١٤٠٧).
- ٨٠ الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٢/ ١٩٧٢).
- الطبراني، أبو القاسم سليان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي
 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ).
- ٨٢ الطبري، محمد بن جرير: تهذيب الآثار (نسخة إلكترونية في الموقع الإلكتروني «شبكة مشكاة الإسلامية»، بدون ترقيم الصفحات)،
- ۸۳ العجلوني، أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادى: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما
 اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١هـ).
- ٨٤- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ).
- ۸۰ العینی، بدر الدین أبو محمد محمود بن أحمد: عمدة القاری شرح صحیح البخاری، نشرة بعنایة عبدالله محمود محمد عمر (بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولی، ۱۷۲۱/۱٤۲۱).
- ٨٦ القاري، أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد: معجم الأحاديث القدسية الصحيحة ومعها الأربعون القدسية، تحقيق أبي عبدالرحمن بسيوني الأبياني المصري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤١٣/١٤١٣).
- ۸۷ القرطبي، أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال البكري: شرح ابن بطال على صحيح البخاري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۲۰۰۳/۱٤۲٤).
- ۸۸ القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق محيي الدين ديب مستو وآخرين (دمشق/بيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧/١٩٩١).
- ۸۹ القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: التمهيد لما في موطأ الإمام مالك من المعاني والأسانيد، تحقيق أسامة بن إبراهيم (القاهرة: الفارق الحديث للطباعة والنشر، 1949/١٤٢٠).
- ٩٠ الكتاني، محمد بن جعفر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ).

- ٩١ المازري، أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر: المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر
 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢).
- 97 مالك بن أنس: الموطأ برواياته الثمانية، تحقيق أبي أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية، ٢٠٠٣/ ٢٠٠٣).
- 99- المباركفوري، أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/ ٢٠٠١).
- 98- المروزي، محمد بن نصر: كتاب تعظيم قدر الصلاة، تحقيق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفِرَيْوائي (المدينة المنورة: مكتبة الدار، الطبعة الأولى، ١٤٠٦).
- 90- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج: تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).
- 97 المقدسي، محمد بن طاهر: ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ، تحقيق عبد الرحمن ابن عبد الجبار الفريوائي (الرياض: دار السلف، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
- 90- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: مختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث، تحقيق أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- ٩٨ الملا علي القاري، نور الدين علي بن محمد سلطان: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٥٠٥ / ١٩٨٥).
- 99- المناوي، محمد عبدالرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي (بيروت) دار المع, فق، الطبعة الثانية، ١٩٧٢/١٩٩١).
- ١٠- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي: سنن النسائي، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).
- ۱۰۱ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ٢٠٠١).
- ١٠٢ النسائي، أحمد بن شعيب: عمل اليوم والليلة، تحقيق فاروق حمادة (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
- ١٠٣ النسائي، عبد الرحن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني: سنن النسائي (المجتبى)، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢).
- ١٠٤ النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: حلية الأبرار وشعار الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة في الليل والنهار المعرف بالأذكار النووية، تحقيق عبدالقادر الأرنؤوط (دمشق: مطبعة الملاح، ١٣٩١/١٣٩١).

- ۱۰۵ النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية ومعه شرح كل من ابن دقيق العيد ومحمد صالح العثيمين (بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ٢٤٢٩/١٤٢٩).
- ١٠٦ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف: صحيح مسلم بشرح النووي (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٤٧/ ١٩٢٩).
- ۱۰۷- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢١).
- ۱۰۸ الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام: غريب الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الطبعة الثانية، ۲۰۰۲/ ۲۰۰۳).
- ١٠٩ الهيتمي الشافعي، شهاب الدين أحمد بن حجر: الفتح المبين بشرح الأربعين، تحقيق علاء الطوخي الطواف (دمشق: دار البيروتي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧/١٤٢٧).
- ١١٠ الهيشمي، نور الدين على بن أبي بكر: بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبدالله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ / ١٩٩٤)،
- ۱۱۱ اليحصبي، القاضي عياض بن موسى: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد الساع، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث / تونس: المكتبة العتيقة، الطبعة الأولى، السيد أحمد صقر (١٩٧٠/١٣٨٩).
- 117 اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: شرح القاضي عياض لصحيح مسلم المسمَّى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل (المنصورة/ مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
- 1۱۳ اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: مشارق الأنوار على صحيح الآثار في شرح غريب الحديث، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/١٤٢٣).

علم الكلام والفلسفة:

- ١١٤ ابن أحمد، قاضي القضاة عهاد الدين أبو الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل،
 ج٦١: إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي (نشرة مصورة عن طبعة القاهرة، بدون اسم الناشر ولا تاريخ النشر ولا مكانه).
- ١١٥- ابن الأمير: الكامل في أصول الدين في اختصار الشامل في أصول الدين، تحقيق جمال عبدالناصر عبدالمنعم (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣١/ ٢٠١٠).

- ١١٦- ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٦/ ١٤١٣).
- 11V ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم: الرسالة الصفدية: قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تحقيق أبي عبد الله سيد عباس الحليمي وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقي (بيروت: دار ابن حزم / الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢).
- 11۸ ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).
- ۱۱۹ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
- ١٢ ابن سينا: الإلهيات من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد وتصدير إبراهيم مدكور (قم: منشورات ذوى القربي، ١٤٢٨).
- ۱۲۱ ابن سينا، أبو علي الحسين: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ۱۲۸ ابن سينا، أبو علي الحسين: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف،
- ۱۲۲ ابن سينا، أبو علي الحسين: الشفاء المنطق: البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٧٥/١٩٧٥).
- ١٢٣ ابن سينا، أبو علي الحسين: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢/ ١٩٩٢).
- ١٢٤ ابن سينا، أبو علي الحسين: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخرى (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
- 1۲٥ ابن عربي، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي: الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- 1۲٦ ابن عساكر الدمشقي، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله: تبيين كذب المفتري فيها نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة بعناية حسام الدين القدسي وتقديم محمد زاهد الكوثرى (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧).
- ۱۲۷ ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: مجرد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيهاريه (بيروت: دار المشرق، ۱۹۸۷).
- 17۸- أبو عذبة الحسن بن عبد المحسن: الروضة البهية فيها بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق عبدالرحمن عميرة (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩ / ١٩٨٩).

- 9 ٢٩ الأسدآبادي، القاضي أبو الحسين عبدالجبار بن أحمد: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف الدكتور طه حسين (طبعة مصورة عن نشرة القاهرة بدون اسم الناشر ولا مكان النشر ولا تاريخه).
- ١٣٠ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسهاعيل: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حوده غرابه (القاهرة: مطبعة مصم، ١٩٥٥).
- ۱۳۱ الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسهاعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة بعناية أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).
- ۱۳۲ الأصفهاني، أبو الحسين القاسم بن المفضل الراغب: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تقصيل الشباد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ / ١٩٨٨).
- ۱۳۳ آل ياسين، جعفر: فيلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي (بيروت: دار الأندلس، الطبعة الأولى، ٤٠٤/ ١٩٨٤).
- ١٣٤ الآمدي، سيف الدين: أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد على المهدي (القاهرة: مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤ / ٢٠٠٤).
- ١٣٥ أمين، أحمد: حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، سلسلة ذخائر العرب).
 - ١٣٦ الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ).
- ١٣٧ إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن، ترجمه عن الإنجليزية هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧).
- ۱۳۸ بدوي، عبد الرحمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين مترجمة عن الألمانية والإيطالية (الكويت: وكالة المطبوعات / بيروت: دار القلم، الطبعة الرابعة، ۱۹۸۰).
- ۱۳۹ البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا: الكتاب المعتبر في الحكمة (جبيل/ لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ۲۰۰۷، تصوير عن الطبعة الأولى الصادرة عن دائرة المعارف العثمانية بحيدآباد الدكن بعناية سليهان الندوى، ۱۳۵۸ه).
- ١٤ البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦/ ١٩٩٥).
- ۱٤۱ البوطي، محمد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق (بيروت: دار الفكر المعاصر / دمشق: دار الفكر، ١٤١٧ /١٤١٧).
- ١٤٢ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: كتاب الأسماء والصفات، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهري للتراث، بدون تاريخ).

- ١٤٣ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/ ٢٠٠٣).
- 188 التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر بن عبدالله: شرح المقاصد، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ / ٢٠٠١).
- ١٤٥ التفتازاني، سعدالدين: شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨/١٤٠٨).
- 157 التفتازاني، سعد الدين: كتاب شرح العلامة سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي ويليه حواشي الخيالي وعبد الحكيم السيالكوتي والعصام (القاهرة: محمود أفندى شاكر الكتبي، الطبعة الأولى، ١٣٣١/ ١٩٣١).
- ١٤٧ الجرجاني، الشريف علي بن محمد: شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، نشرة بعناية محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨/١٤١٩).
- ١٤٨ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: الشامل في أصول الدين، نشرة بعناية عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).
- 189- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1817/1817).
- ١٥ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الألى، ١٤١٠/١٤١٠).
- 101 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المطالب العالية من العلم الإلهي، نشرة بعناية محمد عبدالسلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/١٩٩٩).
- ١٥٢ زيدان، يوسف (دراسة وتحقيق): حي بن يقظان: النصوص الأربعة ومبدعوها: ابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨).
- ١٥٣ السهروردي، شهاب الدين: هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢).
- ١٥٤ الشهرزوري، شمس الدين محمد: شرح حكمة الإشراق ، تحقيق حسين ضيائي تربتي (طهران: معهد الإنسانيات والدراسات الثقافية، ١٣٨٠ هجري شمسي/ ٢٠٠١).
- ١٥٥ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ضبط أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (بروت: دار المعرفة، ٢٠٠١/١٤٢١).
- ١٥٦ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

- ١٥٧ الشيرازي، قطب الدين: شرح حكمة الإشراق، تحقيق عبد الله نوراني ومهدي محقق (تهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ٢٠٠٥).
- ١٥٨ الطباطبائي، محمد حسين: الجواهر النورانية في العلوم والمعارف الإنسانية، نشرة بعناية رضوان سعيد فقيه (بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/ ٢٠٠٥).
- ١٥٩ الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥).
- ١٦٠ القاري، الملا علي بن سلطان: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان، تحقيق مروان محمد الشعار (بيروت: دار النفائس، ١٤١٧ /١٩٩٧).
- 17۱- القويسني، الشيخ حسن درويش: شرح القويسني على متن السلم في المنطق لعبد الرحمن الأخضري (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٩/ ١٠٥٩).
- ١٦٢ النابلسي، عبد الغني بن إسهاعيل: الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥).
- 17۳ النابلسي، عبد الغني بن إسهاعيل: رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة (وهو شرح على أرجوزة شهاب الدين أحمد المقري) ويليه فيض الشعاع للصنعاني، نشرة بعناية أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

الفقه وأصول الفقه:

- ١٦٤ ابن الجلاب البصري، أبو القاسم عبيدالله بن الحسين بن الحسن: التفريع، تحقيق حسين بن سالم الدهماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧).
- ١٦٥ ابن الحاج، أبو عبدالله محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي: المدخل (القاهرة: مكتبة التراث، بدون تاريخ).
- 177 ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر: جامع الأمهات أو مختصر ابن الحاجب الفرعي (ومعه درر القلائد وغرر الطرر والفوائد لأبي عبد الله المقري)، تحقيق أبي الفضل بدر العمراني الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤).
- 17۷ ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي: شرح فتح القدير على الهدية شرح بداية المبتدي، نشرة بعناية عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ١٦٨ ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد: القوانين الفقهية (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩/ ٢٠٠٩).

- ١٦٩ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إحسان عباس مراجعة على نسخة الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ).
- ١٧ ابن رجب الحنبلي الدمشقي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد: لطائف المعارف فيها لمواسم العام من الوظائف، تحقيق عامر بن علي ياسين (الرياض: دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ٢٠٤٨/٧٤٨).
- ۱۷۱- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق محمد حجي وسعيد أحمد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨/١٤٠٨).
- ۱۷۲ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق هيثم جمعة هلال (بيروت: دار المعارف، الطبعة الأولى، ۲۰۰۲/ ۲۰۰۲).
- ۱۷۳ ابن سلام، أبو عبيد القاسم: كتاب الأموال، تحقيق أبي أنس سيد بن رجب (الرياض: دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).
- 1٧٤ ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم: عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق حميد ابن محمد لحمر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/ ٢٠٠٣).
- ۱۷۵ ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع تكملة نجل المؤلف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣).
- ١٧٦ ابن عبدالبر النمري القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد: الكافي في فقه أهل المدينة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٣/ ١٩٩٢).
- ۱۷۷ ابن عبدالرفيع، أبو إسحاق إبراهيم بن حسن: معين الحكام على القضايا والأحكام، تحقيق محمد ابن قاسم بن عياد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۹۸۹).
- ۱۷۸ ابن عبدالسلام، عز الدين: القواعد الكبرى الموسوم بـقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- 1۷۹ ابن عرفة الورغمي، محمد بن محمد بن حماد: المختصر الفقهي، تحقيق سعيد سالم فاندي وحسن مسعود الطوير (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣).
- ١٨٠ ابن عقيل، أبو الفاء علي بن عقيل بن محمد: الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج المقدسي
 (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٢، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية).
- 1۸۱ ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن شمس الدين أبي عبد الله محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، نشرة بعناية جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/ ٢٠٠١).

- ۱۸۲ ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد: المغني، تحقيق عبد الله عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة، عبدالمحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة، عبدالمحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض): معمد الحلو (الرياض): معمد المحمد ال
- ۱۸۳ ابن مازة البخاري الحنفي، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۲۰۰٤/ ۲۰۰٤).
 - ١٨٤ أبو زهرة، الإمام محمد: محاضرات في الوقف (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤).
- ١٨٥ أبو زيد، عبد العظيم جلال: فقه الربا (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٨٥ أبو زيد، عبد العظيم جلال: فقه الربا (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى،
- ۱۸٦- الآبي الأزهري، الشيخ صالح عبد السميع: جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل (بيروت: المكتبة الثقافية، تصوير عن نشرة مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، بدون تاريخ).
- ۱۸۷ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، تحقيق عبدالمنعم طوعي بشنَّاتي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ / ١٩٩٨).
- ۱۸۸ الأصبحي، الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق عامر الجزار وعبد السلام المنشاوي (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/ ٢٠٠٥).
- ۱۸۹ الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد: بيان المختصر في علمي الأصول والجدل، تحقيق يحيى مراد (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٦).
- ١٩٠ الآمدي، على بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/٣٠٠).
- ۱۹۱ الأندلسي، أبو القاسم بن سراج: فتاوى قاضي الجهاعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي، تحقيق محمد أبو الأجفان (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ۲۰۲۰/ ۲۰۰۰).
- ١٩٢ باشا، محمد قدري: قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف، تحقيق علي جمعة محمد ومحمد أحمد سراج (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧/ ١٤٢٧).
- 19۳ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، االطبعة الثانية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
- 198- البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد محيد الله ومعاونيه (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤/ ١٣٨٥).

- ١٩٥ البغدادي، القاضي أبو محمد عبد الوهاب: التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥).
- ١٩٦- البناني المغربي، عبد الرحمن بن جاد الله: حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، تحقيق محمد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦/ ١٤١٨).
- ١٩٧ التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام: البهجة في شرح التحفة (تحفة الحكام لابن العاصم الأندلسي) ومعه حُلَى المعاصم لفكر ابن عاصم، نشرة بعناية محمد عبد القادر شاهين (ببروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
- ۱۹۸ التفتازاني، سعدالدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٤١٦).
- ١٩٩ التوزري الزبيدي، عثمان بن المكي: توضيح الأحكام على تحفة الحكام (تونس: المطبعة التونسية، ١٣٣٩).
- ٢٠٠ التوزري العباسي، محمد بن يونس السويسي: الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري (بيروت: دار ابن حزم/ تونس: دار سحنون، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).
- ۲۰۱ جاد الحق، جاد الحق على: اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، ۲۰۰۸).
- ٢٠٢ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه،
 تحقيق عبد العظيم محمود الديب (المنصورة/ مصر: دار الوفاء، ١٩٩٢/١٤١٢).
- ٢٠٣ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف: غياث الأمم في التياث الظلّم، نشرة بعناية خليل المنصور (دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٤١٧).
- 3 · ٢ الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبد العظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).
- ٢٠٥ الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (وبهامشه التاج والإكليل للمواق)، نشرة بعناية زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٦٤١/ ١٩٩٥).
- ٢٠٦ حماد، نزيه: دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي (الطائف: دار الفاروق، الطبعة الأولى، ١٩٩١/ ١٩٩٠).
- ٧٠٧ حماد، نزيه: في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة: قراءة جديدة (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولَى، ٢٠٠٨ / ٢٠٠٧).

- ٢٠٨ حماد، نزیه: قضایا فقهیة معاصرة في المال والاقتصاد (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى،
 ٢٠٠١ / ١٤٢١).
 - ٢٠٩- حماد، نزيه: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٨/١٤٢٩).
- ٢١٠ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ).
- ٢١١ الدميري، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز: الشامل في فقه الإمام مالك، تحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨/١٤٢٩).
- ٢١٢ الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز: كتاب الكبائر وتبيين المحارم، تحقيق محيي الدين مستو (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ).
- ٢١٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢/ ١٩٩٢).
- ٢١٤ الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: الذريعة إلى مكارم الشريعة،
 تحقيق أبي اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/٢٠٠٧).
- ٢١٥ الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق أبي الفضل الدمياطي (بيروت/ الدار البيضاء: دار ابن حزم ومركز التراث الثقافي المغربي، ٢٠٠٧/١٤٢٨).
- ٢١٦- الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري: شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبي الأجفان والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣).
- ٢١٧ الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، تصحيح وتقديم مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ / ٢٠٠١).
- ٢١٨ الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر بن عبدالله: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد
 محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ٢٠٠٠).
 - ٢١٩ زيدان، عبد الكريم: أحكام الذميين والمستأمنين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨).
- ٢٢- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وبهامشه حاشية الشلبي، تحقيق أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ / ٢٠٠٠).
- ٣٢١ السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: كتاب المبسوط، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسهاعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ١٤٢١).

- ٢٢٢- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: الحاوي للفتاى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢/١٤٠٢، مصور عن طبعة ١٣٥٢).
- ٣٢٣ السيوطي، جلال الدين عبد الرحن: شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، تقديم أحمد حدي إمام (جدة: دار المدنى، ١٩٨٥).
- ٢٢٤ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٨).
- ٢٢٥ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز
 (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/١٤١٦).
- 7۲٦- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الرابعة، ٢٠١١/١٤٢١).
- ٢٢٧ الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة/ مصر:
 دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤).
- ٢٢٨ الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب: معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق جوبلي الشافعي (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨/١٤١٩).
- 7۲۹ الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحى ابن حسن حلاق (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/ ٢٠٠٠).
- ٢٣٠ الصقلي، أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون: النكت والفروق لمسائل المدونة، تحقيق أحمد ابن إبراهيم بن عبد الله الحبيب (رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٩٩٦/١٤١٦).
- ٢٣١ الطرطوشي، أبو بكر: كتاب الحوادث والبدع، تحقيق عبدالمجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠/١٤١٠).
- ٢٣٢ الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠/١٤١٠).
- ٣٣٣- العثماني، محمد ابن أحمد بن غازي: شفاء الغليل في حل مقفل خليل، تحقيق أحمد بن عبدالكريم نجيب (القاهرة: مركز نجيبويه للطباعة والنشر والدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).
- ٣٣٤ العثماني، محمد تقي: بحوث في قضايا فقهية معاصرة (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ٢٣٤ ١٤٢٤).
- ۲۳۵ العمري، نادية شريف: اجتهاد الرسول ﷺ (بيروت: مؤسّسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨/١٤٨).

- ٢٣٦ عيسى، عبد الجليل: اجتهاد الرسول ﷺ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية،
 ٢٣٠ (٢٠٠٣).
- ٣٣٧- الغرناطي، ابن لب: تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق حسين مختاري وهشام الرامي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولَى، ٢٠٠٤ / ٢٠٠٤).
- ۲۳۸ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليهان الأشقر،
 (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ / ١٩٩٧).
- ٣٣٩ الغزالي، محمد بن محمد بن محمد: الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٢٤- فاخوري، محمود وخوام، صلاح الدين: موسوعة وحدات القياس العربية والإسلامية وما يعادلها بالمقادير الحديثة (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٢).
- ٢٤١ الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد الحسين: العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/١٤٢٣).
- ٢٤٢ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤/ ١٤٢٥).
- ٢٤٣ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: نفائس المحصول في شرح المحصول، عقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- ٢٤٤ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق جماعة من العلماء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤).
- ٢٤٥- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧/١٤٢٨).
- ٢٤٦ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: كتاب الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق محمد أحمد سَرَّاج وعلى جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ١٤٢١/ ٢٠٠١).
- ٢٤٧ القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ٢٤٧ ٢٠٠١).
- ٢٤٨ القرضاوي، يوسف: فقه المقاصد بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧).
- ٢٤٩ القيرواني، ابن أبي زيد: رسالة الإمام ابن أبي زيد القيرواني وبهامشها الثمر الداني في تقريب المعاني للأبي الأزهري (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبى وأولاده بمصر، ١٣٣٩هـ).

- ٢٥٠ القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد: الرسالة الفقهية مع غرر المقالة في شرح غريب الرسالة (للمغرواي)، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٩٧).
- ٢٥١ القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد: النوادر والزيادات، تحقيق مجموعة من علماء المغرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩).
- ٢٥٢ الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عمد تامر وزميليه (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٢٦/ ٢٠٠٥).
- ٢٥٣ المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي: شرح التلقين، تحقيق الشيخ محمد المختار السلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨).
- ٢٥٤ المالكي، خليل بن إسحاق بن موسى: مختصر خليل في فقه الإمام مالك (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٢١/١٣٤١).
- 700- المالكي، خليل بن إسحاق: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (من أول كتاب الصيام إلى نهاية كتاب الصيد)، دراسة وتحقيق هالة بنت محمد حسين جستنية (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، (۲۰۰۳/۱٤۲٤).
- ٢٥٦ المالكي، خليل بن إسحاق: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (من كتاب الصلاة إلى آخر كتاب الزكاة)، تحقيق وليد بن عبد الرحمن الحمدان (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٤٢١).
- ٧٥٧- المالكي، خليل بن إسحاق: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي (من أول كتاب البيوع إلى نهاية الرهن)، تحقيق ودراسة عبدالقاهر محمد أحمد مختار قمر (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، ١٤٢٤).
- ٢٥٨ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري: أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد فتحى أبو بكر (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، ١٩٩١/١٤١١).
- ٢٥٩ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي
 ١٤١٤ على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤ / ١٤١٤).
- ٠٦٠- المحبوبي، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود: التنقيح في أصول الفقه (علق عليه إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي)، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).

- ٢٦١- المصري، رفيق يونس: الجامع في أصول الربا (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١).
- ٢٦٢ المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد: القواعد، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد
 (مكية المكرمة: معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بدون تاريخ).
- ٢٦٣ المواق، محمد بن يوسف العبدري: التاج والإكليل لمختصر خليل بهامش مواهب الجليل للحطاب (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٨).
- ٢٦٤ الندوي، على أحمد: القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).
- ٢٦٥ الندوي، على أحمد: جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية (الرياض: شركة الراحجي المصرفية للاستثمار، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- ٢٦٦- النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، نشرة بعناية عبدالوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨).
- ٢٦٧ النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف: كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، حققه وأكمله محمد نجيب المطيعي (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠).
- ٢٦٨ الواعي، توفيق يوسف: البدعة والمصالح المرسلة: بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها (الكويت: مكتبة دار التراث، ١٩٨٤/١٤٠٤).
- ٢٦٩ الونشريسي التلمساني، أبو العباس أحمد بن يحيى: عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق ويليه إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٥/ ٢٠٠٥).
- ۲۷- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف العلامة محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١/ ١٩٨١).

اللغة والأدب:

- ٢٧١ ابن أبي الحديد: الفلك الدائر على المثل السائر، ملحق بكتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع، بدون تاريخ)
- ٢٧٢ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل،
 الطبعة الثانية، ١٤١٦/١٤١٦).
- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).

- ٢٧٤ ابن الأثير، عز الدين (١٠): الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق عبدالحميد هنداوي (القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٢٨/ ٢٠٠٦).
- ٢٧٥ ابن السكيت: إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون (القاهرة:
 دار المعارف، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ).
- 7٧٦ ابن السِّيد البَطَلْيُوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣/١٤٠٣).
 - ٧٧٧ ابن المقفع، عبد الله: كليلة ودمنة (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠١١).
- ۲۷۸ ابن المقفع، عبد الله: كليلة ودمنة، تحقيق عبد الوهاب عزام وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي
 (القاهرة: دار الشروق / الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،
 ۱۹۸۱/۱٤۰۱).
- ۲۷۹ ابن النقيب، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، تحقيق زكريا سعيد علي (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٥١٥/ ١٩٩٥).
- ٢٨- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢١)،
- ۲۸۱ ابن جني، أبو الفتح عثمان: الفسر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا
 رجب (دمشق: دار الينابيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤).
- ۲۸۲ ابن جني، أبو الفتح عثمان: المبهج في شرح أسهاء شعراء الحماسة، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم / بيروت: دار المنارة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ / ١٩٨٧).
- ۲۸۳ ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله: طيب المذاق من ثمرات الأوراق،
 تحقيق أبو عهار السخاوى (الشارقة: دار الفتح، ۱۹۹۷).
- ٢٨٤ ابن دحية، ذو النسبين أبو الخطاب عمر بن حسن: المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وزميليه (بيروت: دار العلم للجميع، بدون تاريخ، مصور عن نشرة المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٧٤/ ١٩٥٥).
- ٢٨٥ ابن درستويه: تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق محمد بدوي المختون ومراجعة رمضان
 عبدالتواب (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٩ / ١٩٩٨).

⁽١) راجع تعليقنا بخصوص نسبة هذا الكتاب مقال المصنف «نظرة في كتاب الجامع الكبير لابن الأثير»، وتعليقنا هناك في الحاشد.

- ۲۸۲ ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد: كتاب عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
- ۲۸۷- ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر (جد المصنف لأبيه): شفاء القلب الجريج بشرح بردة المديح، تحقيق محمد عواد العواد ومراجعة مازن المبارك (دمشق: دار التقوى، ۲۰۰٦/۱٤۲٦).
- ۲۸۸ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصاحبي في فقه اللغة، نشرة بعناية أحمد
 حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ۲۸ / ۲۰۰۷).
- ۲۸۹ ابن قتیبة الدینوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، تحقیق محمد محیي الدین عبدالحمید (القاهرة: دار الطلائع، ۲۰۰۵).
- ٢٩- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الأنواء في مواسم العرب (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨).
- ۲۹۱ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء، تحقيق مفيد قميحة ومحمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، (۲۰۰٥/۱٤۲٦).
- 797 ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الأندلسي: شرح التسهيل التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (المهندسين/ جيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٠/١٤١٠).
- ٢٩٣ ابن معصوم المدني، السيد علي صدر الدين: أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر (النجف: مطبعة النعمان، الطبعة الأولى، ١٣٨٨ / ١٩٦٨).
- ٢٩٤ ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله: شرح قصيدة بانت سعاد وبهامشه حاشية الباجوري (مصر المحروسة: المكتبة الميمنية لصاحبها عيسى البابي الحلبي، ١٣٠٧).
- ٢٩٥ ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الملك جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله:
 أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا/بيروت:
 المكتبة العصرية، بدون تاريخ).
- ٢٩٦- أبو زيد الأنصاري: كتاب النوادر في اللغة، تحقيق محمد عبد القادر أحمد (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨١/١٤٠١).
- ٢٩٧ الأحمر، خلف: كتاب مقدمة في النحو، تحقيق الأستاذ عز الدين التنوخي (دمشق: مديرية إحياء التراث القديم بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١/١٣٨١).

- ٢٩٨ الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: القوافي (نسخة إلكترونية على موقع الموسوعة الشاملة بالشبكة العنكبوتية الدولية).
- ٢٩٩ الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: كتاب القوافي، تحقيق أحمد راتب النفاخ (بيروت: دار الأمانة، ط١، ١٩٧٤/ ١٩٧٤).
- ٣٠٠ أسامة بن منقذ: البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإدارة العامة للثقافة، بدون تاريخ).
- ٣٠١- الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨/١٤١٩).
- ٣٠٢ الإشبيلي، ابن عصفور: الممتع الكبير في التصريف، تحقيق فخرالدين قباوة (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).
- ٣٠٣- الأصبهاني، أبو بكر محمد بن داود: الزهرة، تحقيق إبراهيم السامرائي ونوري حمودي القيسي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).
- ٣٠٤- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم القرشي الأموي: الأغاني، تحقيق قصي الحسين (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢).
- ٣٠٥ الأصفهاني، أبو الفرج على بن الحسين: كتاب الأغاني (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ).
- ٣٠٦- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل: عاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).
- ٣٠٧- الأصفهاني، أبو القاسم عبدالله بن عبد الرحمن: الواضح في مشكلات شعر المتنبي ويليه سرقات المتنبي ومشكل معانيه، تحقيق الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ١٤٣٠/ ٢٠٠٩).
- ٣٠٨- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري (الجزآن الأول والثاني) تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢).
- ٣٠٩- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري (الجزء الثالث)، تحقيق عبد الله حمد محارب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٠ / ١٩٩٠).
- ٣١٠ الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر: المؤتلف والمختلف في أسهاء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، تحقيق ف. كرونكو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، وأنسابهم وبعض شعرهم).

- ٣١١ الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن عبيدالله: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، نشرة بعناية حسن حمد وإشراف إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/١٤١٨).
- ٣١٢ الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار: الأضداد في اللغة، تحقيق محمد عبدالقادر سعيد الرافعي (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٥٥).
- ٣١٣- الأنباري، محمد بن القاسم: كتاب الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧/١٤٠٧)؛
- ٣١٤ الأندلسي، أبو حيان: ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، تحقيق رجب عثمان محمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٨).
- ٣١٥ الأندلسي، أبو حيان: تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبد الرحمن (بيروت: نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦/١٤٠٦).
- ٣١٦ الأنصاري، ابن هشام: شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق إميل يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤).
- ٣١٧ الأنصاري، ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بروت: المكتبة العصمية، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- ٣١٨ الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد: حاشية على الرسالة السمرقندية، نشرة بعناية إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩).
- ٣١٩- البُدير، صلاح بن محمد: حصول المسرة بتسهيل لامية الأفعال بزيادة بَحْرقَ والاحمرار والطرة (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٨).
- ٣٢٠ البديعي، يوسف: الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤).
 - ٣٢١ البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي (بيروت: دار الكتاب العربي، ٧٠٧ / ١٩٨٦).
- ٣٢٢- البستاني، سليمان: إلياذة هوميروس معربة نظيًا وعليها شرح تاريخي أدبي (القاهرة: مطبعة الهلال مصم ، ١٩٠٤).
- ٣٢٣ البطليوسي، الوزير أبو بكر عاصم بن أيوب: شرح الأشعار الستة الجاهلية، تحقيق ناصيف سليان عواد ولطفي التومي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠١٨/١٤٢٩).
- ٣٢٤ البغدادي، عبدالقادر بن عمر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبدالسلام عمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨/١٤١).
- ٣٢٥ البكري الأونبي، الوزير أبو عبيد: سمط اللآلي، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦/ ١٩٣٦).

- ٣٢٦- بلبع، عبدالحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري (القاهرة: دار نهضة مصر ومطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩).
- ٣٢٧- بيدبا الفلسوف: كتاب كليلة ودمنة، ترجمة عبدالله بن المقفع (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧).
- ٣٢٨- التبريزي والبطليوسي والخوارزمي: شروح سقط الزند، تحقيق مصطفى السقا وزملائه بإشراف طه حسين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠١/ ١٩٨٦).
- ٣٢٩ التبريزي، الخطيب: شرح ديوان أبي تمام، نشرة بعناية راجي الأسمر (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤/ ١٩٩٤).
- ٣٣٠ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق عبدالحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ / ٢٠٠١).
- ٣٣١- التفتازاني، سعد الدين: شرح القسم الثالث من المفتاح، تحقيق ودراسة رأفت إسماعيل غانم (القاهرة: كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، ١٩٨٠/١٤٠٠، رسالة دكتوراه غير مطبوعة).
- ٣٣٢- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/١٤٠٨).
- ٣٣٣- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس: كتاب الإمتاع والمناسبة، نشرة بعناية محمد حسن محمد حسن إسهاعيل وأحمد رشدي شحاته عامر (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
- ٣٣٤ التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى: كتاب الديباج، تحقيق عبدالله بن سليهان الجربوع وعبدالرحمن ابن سليهان العثيمين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩١).
- ٣٣٥- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسهاعيل: فقه اللغة، تحقيق عمر الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم،
- ٣٣٦ الثعالبي، أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥).
- ٣٣٧- الثعالبي، أبو منصور: المنتحل، تحقيق أحمد أبي علي (الإسكندرية: المطبعة التجارية، ١٩٠١/١٣١٦).
- ٣٣٨- الثعالبي، أبو منصور: كتاب الكناية والتعريض، تحقيق أسامة البحيري (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٨).
- ٣٣٩ ثعلب، أبو العباس: كتاب الفصيح لأبي العباس ثعلب، دراسة وتحقيق ودراسة عاطف مدكور (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).

- ٣٤- ثعلب، أبو العباس: مجالس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠).
- ٣٤١ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، نشرة بعناية موفق شهاب الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى الثانية، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٣٤٢ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ: الرسائل الأدبية، نشرة بعناية علي بوملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال ودار صادر، ٢٠٠٤).
- ٣٤٣ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب البرصان والعرجان والعميان والحولان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٩٠).
- ٣٤٤ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٨/ ١٩٦٩).
- ٣٤٥- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد: كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة/ جدة: دار المدني، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩١).
- ٣٤٦- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد: كتاب دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني / جدة: دار المدني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢/١٤١٣).
- ٣٤٧ الجرجاني، القاضي أبو العباس أحمد بن بن محمد: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء، ويليه كتاب التعريض والكناية لأبي منصور الثعالبي (بيروت: دار الكتب العلمية ببروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥/ ١٩٨٤).
- ٣٤٨ الجرجاني، القاضي علي بن عبد العزيز: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦).
- ٣٤٩ الجرجاني، زكي الدين محمد بن علي بن محمد: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٢).
- ٣٥- الجمحي، محمد بن سلام: طبقات الشعراء، تحقيق جوزف هل وتقديم طه أحمد إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- ٣٥١ الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة، تحقيق حاتم صالح الضامن (دمشق: دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).
- ٣٥٢- الجواليقي، موهوب: شرح أدب الكاتب، تحقيق ودراسة طيبة حمد بودي (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ص ٢٠٠٠.
- ٣٥٣- الحريري البصري: أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: مقامات الحريري المسمى بالمقامات الأدبية، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

- ٣٥٤ الحريري، القاسم بن علي: درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧).
- ٣٥٥ الحسني العلوي، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة: أمالي ابن الشجري، تحقيق محمود محمد
 الطناحي (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٣/١٩١٧).
- ٣٥٦- الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق يوسف على طويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٣٥٧ الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق صلاح الدين الهواري (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢١/ ٢٠٠١).
- ٣٥٨- الحلبي الحنفي، أبو الثناء محمود بن سليهان (توفي سنة ٧٢٠هـ) : كتاب حسن التوسل في صناعة الترسل (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣١٥هـ).
- ٣٥٩ الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام الشيباني: شرح ديوان الحياسة لأبي تمام، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- ٣٦٠ الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد: الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/ ٢٠٠٣).
- ٣٦١- الخفاجي، أبو عبدالله بن سعيد بن سنان: سر الفصاحة، تحقيق داود غطاشة الشوابكة (عمان: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/ ٢٠٠٦).
- ٣٦٢- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: شفاء الغليل فيها في كلام العرب من الدخيل، تحقيق محمد كشاش (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨/١٤١٨).
- ٣٦٣ الخوارزمي، أبو بكر: رسائل أبي بكر الخوارزمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٢٩٧هـ).
- ٣٦٤- الدينوري، ابن قتيبة: كتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق المستشرق سالم الكرنكوي (بيروت: دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ).
- ٣٦٥ الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: أمالي الزجاجي، تحقيق عبدالسلام هارون (بروت: دار الجيل، ١٤٠٧/ ١٩٨٧).
- ٣٦٦– الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق: أمالي الزجاجي، تحقيق عبدالسلام هارون (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧/١٤٠٧).
- ٣٦٧- الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين: شرح المعلقات العشر (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣).

- ٣٦٨- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي: مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٤٠/ ٢٠٠٠).
- ٣٦٩ السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين: شرح أشعار الهذليين، نشرة بعناية خالد عبدالغني عفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- ۳۷۰ السكري، أبو سعيد: شرح ديوان كعب بن زهير (طبعة دار الكتب بمصر سنة ١٩٥٠/١٣٦٩).
- ٣٧١- سلمان، ختام سعيد: «مرجعيات القصص الديني في شعر أمية بن أبي الصلت»، التجديد (مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا)، المجلد ١١، العدد ٢٢.
- ٣٧٢ السيرافي، أبو سعيد: شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠).
- ٣٧٣ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، نشرة بعناية فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٨).
- ٣٧٤- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: كنه المراد في بيان بانت سعاد، تحقيق مصطفى عليان (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥).
- ٣٧٥- السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق جماعة من العلماء (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٧/١٤٠٧).
- ٣٧٦- السيوطي، جلال الدين: الاقتراح في علم أصول النحو، نشرة بعناية محمود سليان ياقوت (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦/١٤٢٦).
- ٣٧٧- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٨).
- ٣٧٨- الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي (٥٧٧-٦١٩هـ): شرح مقامات الحريري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا / بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٣/ ١٩٩٢).
- ٣٧٩- شيخو، الأب لويس شيخو اليسوعي: كتاب علم الأدب، ج٢: في علم الخطابة (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، الطبعة الثالثة، ١٩٢٦).
- ٣٨٠ الصفدي، خليل بن أيبك: تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيد/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٣٨٩/ ١٩٦٩).
- ٣٨١- الصفدي، صلاح الدين بن أيبك: نكت الهميان في نكت العميان (القاهرة: المطبعة الجهالية بمصر، ١٩٢١/١٣٢٩).

- ٣٨٢- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الغيث المسجم في شرح لامية العجم (مصر: المطبعة البهية الأزهرية، ١٣٠٥هـ).
- ٣٨٣- الضبي، المفضل: أمثال العرب ويليه أسرار الحمكاء لياقوت المستعصمي (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٣٠٠هـ).
- ٣٨٤- ضيف، شوقي (محقق): المعجب في حُلى المغرب، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1998).
 - ٣٨٥- الطناحي، محمود محمد: «المتنبي وتحقيق التراث» مجلة العربي، العدد ٤٤٠، يوليو ١٩٩٥).
- ٣٨٦- العباسي، عبد الرحيم بن عبدالرحن بن أحمد: كتاب شرح شواهد التلخيص المسمى معاهد التنصيص (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٣١٦ه).
- ٣٨٧- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله: المصون في الأدب، تحقيق عبد السلام محمد هارون (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤).
- ٣٨٨- العسكري، أبو الهلال الحسن بن عبد الله بن سهل: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر (الآستانة: مطبعة محمود بك، الطبعة الأولى، ١٣٢٠).
- ٣٨٩- العسكري، أبو الهلال: ديوان المعاني، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤/ ١٩٩٤).
- ٣٩- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: كتاب جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام وأبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٨٠٤/ ١٩٨٨).
- ٣٩١ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق على محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية [عيسى البابي الحلبي وشركاه]، الطبعة الأولى، ١٩٥١/ ١٩٥٢).
- ٣٩٢- العطوي، مسعد بن عيد: العتابي: حياته وأدبه (المملكة العربية السعودية، بدون اسم الناشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٨/ ٢٠٠٨).
- ٣٩٣ العلوي اليمني، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم: كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، نشرة بعناية محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٥).
- ٣٩٤- الفتح ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن عبدالله القيسي الإشبيلي: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة (عان: دار عار / بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٣٠٤ / ١٩٨٣).

- ٣٩٥ الفتح ابن خاقان، أبو نصر محمد بن عبيد الله القيسي: قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، صححه وحققه وعلق عليه الدكتور حسين يوسف خريوش (عان: مكتبة المنار، الطبعة الأولى، ١٤٠٩/١٤٠٩).
- ٣٩٦- الفيفي، عبد الله: شعر ابن مقبل: قلق الخضرمة بين الجاهلي والإسلامي (جازان: منشورات نادي جازان الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).
- ٣٩٧ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون: كتاب الأمالي، ومعه كتابا ذيل الأمالي والنوادر له وكتاب التنبيه على أبي علي في أماليه لأبي عبيدالله البكري الأندلسي، نشرة بعناية صلاح بن فتحى هلل وسيد بن عباس الجليمي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٤١/ ٢٠٠٦).
- ٣٩٨ القرشي، أبو زيد: كتاب النوادر، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد (بيروت/القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١/١٤٠١).
- ٣٩٩ القرطاجني، أبو الحسن حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (تونس: وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، توزيع الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨).
- • ٤ القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري: نزهة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس، تحقيق محمد مرسي الخولي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٢).
- ١٠٤ القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب: التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ).
- ٤٠٢ قطرب، أبو علي محمد بن المستنير: كتاب الأضداد، تحقيق حنا حداد (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤/١٤٠٥).
- ٤٠٣ القلقشندي، أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- 3 · ٤ القيرواني، أبو عبد الله محمد ابن شرف: «رسائل الانتقاد»، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ضمن مجموعة رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى [مصطفى البابي الحلبي وأخويه]، ١٩٣١/ ١٩٣١).
- ٥٠٥ القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢/ ٢٠٠١).
- ٢٠٠٦ الكتبي، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى المعروف بالوطواط: غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).

- ٤٠٧ كرد علي، محمد (جامع): رسائل البلغاء، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣١/ ١٣٣١).
- 8.٠٨ اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري: تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح (السفر الأول)، تحقيق عبد الملك بن عيضه بن رداد الثبيتي (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩٧/١٤١٨).
- 9 · ٤ اللبلي، أبو جعفر: بغية الآمال في معرفة مستقبلات الأفعال، تحقيق جعفر ماجد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢).
- ١١- اللغوي الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: كتاب الإبدال، تحقيق عز الدين التنوخي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بمدشق، ١٣٨٠/ ١٩٦١).
- 113- اللغوي الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي: كتاب الأضداد في كلام العرب، تحقيق عزة حسن (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٦).
- 113- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ۱۳ المتنبي، أبو الطيب: ديوان المتنبي، شرح عبد الرحمن البرقوقي (بيروت: دار الكتاب العربي،
 ۱۲ ۱۹۸۶/۱۶۰۷).
- ٤١٤ المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي: غرر الفوائد ودرر القلائد أو أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤).
- ٥١٥ المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ققيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ / ١٩٩٥).
- 113 المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران: معجم الشعراء، مطبوع مع كتاب المؤتلف والمختلف في أسياء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم لأبي الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق سالم الكرنكوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢/١٤٠٢، مصور عن طبعة مكتبة القدسي).
- ١٧ المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن: شرح ديوان الحماسة تحقيق عبدالسلام هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١/ ١٩٥١).
- ٤١٨ المسدي، عبدالسلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية (بيروت: الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩).
- ١٩٥ المصري الهمداني، قاضي القضاة بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي: شرح ابن عقيل، تحقيق عمد محيى الدين عبدالحميد (القاهرة: دار التراث، الطبعة العشرون، ١٤٠٠/١٤٠٠).

- ٤٢٠ المصري، ابن أبي الإصبع: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفني محمد شرف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٣).
- ٤٢١ المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣).
- ٤٢٢ المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).
- ٤٢٣ الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد (مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥/ ١٩٥٥).
- 37٤- الميمني، العلامة عبدالعزيز: بحوث وتحقيقات، أعدها للنشر محمد عزيز شمس وراجعها محمد اليعلاوي وقدم لها شاكر الفحام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1990).
- 2۲۵ النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد: شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق أحمد خطاب (بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٣٩٣/١٣٩٣).
- ٤٢٦ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قمحية (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).
- 87۷ هفنر، أوغست (محقق): ثلاثة كتب في الأضداد (للأصمعي وللسجستاني ولابن السكيت، ويليها ذيل كتاب الأضداد للصغاني)، نشرة بعناية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٣).
- 8۲۸ الواحدي: شرح ديوان المتنبي للواحدي (نسخة إلكترونية مرفوعة على موقع مكتبة مشكاة الإسلامية).
- ٤٢٩ الوطواط، أبو إسحاق جمال الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الكتبي: غُرر الخصائص الواضحة وعُرر النقائص الفاضحة، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨/١٤٢٩).
- ٤٣٠ اليسوعي، الأب لويس شيخو: أنيس الجلساء في شرح ديوان الخنساء، جمع وتحقيق وشرح (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٨٩٦).
 - ٤٣١ دواوين الشعر ومجاميعه
- ٤٣٢ ابن أبي الصلت: ديوان أمية الصلت، نشرة بعناية سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ).
- ٤٣٣ ابن أبي الصلت: ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨).

- ٤٣٤ ابن أبي حفصة: شعر مروان بن أبي حفصة، جمعه وحققه حسين عطوان (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٢).
- ٤٣٥ ابن أبي ربيعة: ديوان عمر بن أبي ربيعة، نشرة بعناية بشير يموت (بيروت: المكبعة الوطنية،
 الطبعة الأولى، ١٣٥٣/ ١٩٣٤).
- ٤٣٦- ابن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى، نشرة بعناية علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ٨٠٤/ ١٩٨٨).
- ٤٣٧ ابن أبي طالب، علي: ديوان أبي طالب بن عبد المطلب، صنعة أبي هفان المهزمي البصري وصنعة علي بن حمزة البصري التميمي، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٤٢١ / ٢٠٠٠).
- ٤٣٨ ابن الأحنف: ديوان العباس بن الأحنف، تحقيق عاتكة الخزرجي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٤/١٣٧٣).
- ٤٣٩ ابن الجهم: ديوان علي بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).
- ٤٤ ابن الخطيب، لسان الدين: ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، تحقيق محمد مفتاح (الدار البيضاء: دار الثقافة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨/ ٧٠٠٧).
- 183- ابن الرومي: ديوان ابن الرومي، شرح أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/ ٢٠٠٤).
- ٤٤٢ ابن الفارض: شعر: ديوان الشيخ عمر بن الفارض، القاهرة: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه، ١٣٢٢).
 - ٤٤٣ ابن المعتز: ديوان ابن المعتز، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
- ٤٤٤ ابن المعتز: ديوان شعر ابن المعتز، صنعة أبي بكر محمد بن يحيى الصولي، تحقيق يونس أحمد السامرائي (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٧ / ١٩٩٧).
- ٥٤٥ ابن المعتز، أبو العباس عبد الله: ديوان أشعار الأمير أبي العباس عبدالله بن محمد المعتز بالله الخليفة العباسي، تحقيق محمد بديع شريف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧ ١٩٧٨).
- ٤٤٦ ابن مقبل: ديوان ابن مقبل، تحقيق عزة حسن (بيروت: دار الشرق العربي، ١٤١٦/ ١٩٩٥).
- ٤٤٧ ابن النبيه، أبو الحسن كمال الدين علي بن محمد بن الحسن بن يوسف بن يحيى: ديوان ابن النبيه (بروت: مطبعة جمعية الفنون، ١٢٩٩هـ).
 - ٤٤٨ ابن الورد والسموأل: ديوانا عروة بن الورد والسموأل (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
- ٩٤ ابن خفاجة: ديوان ابن جفاجة الأندلسي، تحقيق عبدالله سنده (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٢٧).

- ٤٥٠ ابن ربيعة: ديوان لبيد بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/١٤٢٥).
- ١٥٥ ابن زيدون: ديوان ابن زيدون، شرح وضبط وتصنيف كامل كيلاني وعبدالرحمن خليفة
 (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٣١/ ١٩٣٢).
- ٤٥٢ ابن مقبل: ديوان ابن مقبل، تحقيق عزة حسن (دار الشرق العربي، بيروت: ١٩٩٥/ ١٩٩٥) إلى قائمة المراجع
- ٤٥٣ ابن نباتة المصري الفاروقي، الشيخ جمال الدين: ديوان ابن نباتة المصري، تقديم محمد القلقيلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ، وهي نشرة مصورة عن طبعة قديمة).
- ٤٥٤ ابن هانئ الأندلسي: ديوان ابن هانئ الأندلسي، تقديم كرم البستاني (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
- ٥٥٥ ابن هانئ الأندلسي: ديوان محمد ابن هانئ الأندلسي الأزدي، نشرة بعناية المعلم شاهين عطية وعمر هاشم الكتبي الدمشقي (بيروت: المطبعة اللبنانية، ١٨٨٦).
- ٤٥٦ أبو تمام: ديوان أبي تمام، نشرة بعناية شاهين عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، وقد اعتمد معد هذه الطبعة على نشرة المطبعة الوطنية في بيروت الصادرة عام ١٨٨٩).
- ٤٥٧ أبو النجم العجلي، ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جمران، (دمشق: جمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٢٧/١٩٩٢).
 - ٤٥٨ أبو نواس: ديوان أبي نواس (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
- ٩ ٥٠ أبو نواس: ديوان أبي نواس، شرح محمود أفندي واصف (القاهرة: المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٨).
- ٤٦٠ الأخطل: ديوان الأخطل أبي مالك غياث بن غرث التغلبي، صنعة السكري ورواية أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦/١٤١٦).
- ٤٦١ الأرجاني، أحمد بن محمد: ديوان الأرجاني، تحقيق قدري مايو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٨/١٤١٨).
- ٤٦٢ أسامة بن منقل: المنازل والديار، تحقيق مصطفى حجازي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٨).
- ٣٦٧- الأصمعي: الأصمعيات، تحقيق سعدي ضناوي، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).
- ٤٦٤ الأصمعي: الأصمعيات، تحقيق عبدالسلام هارون ومحمود شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤).

- ٥٦٥ الأعشى: ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق محمد محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٥٠).
 - ٤٦٦ الأعشى: ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ١٩٨٠)
- 87۷ الأعشى: ديوان الأعشى، تحقيق لجنة بإشراف كامل سليان (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).
- 87۸ الأعلم الشمنتري، يوسف بن سليهان بن عيسى: أشعار الشعراء الستة الجاهليين (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ٢٠ / ١٩٨٣).
- 979 امرؤ القيس: ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٠).
- ٤٧٠ امرؤ القيس: ديوان امرئ القيس وملحقاته، بشرح أبي سعيد السكري، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠/١٤٢١).
- ٤٧١ الأنباري، أبو بكر بن القاسم: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣).
- ٤٧٢ الأندلسي، محمد بن هاني الأزدي: ديوان ابن هانئ الأندلسي، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠).
- 8٧٣ الأنصاري، الأحوص: ديوان الأحوص الأنصاري، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- ٤٧٤ الأنصاري، الأحوص: شعر الأحوص الأنصاري، تحقيق عادل سليان جمال (القاهرة: الهيئة المصرية العامية للكتاب، الطبعة الأولى، ١٣٩٠/ ١٩٧٠ والطبعة الثانية، ١٤١١/ ١٩٩٠)
- ٥٧٥ أوس بن حجر: ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩/ ١٩٧٩).
 - ٤٧٦ البحتري: ديوان البحتري (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، ١٣٠٠هـ).
- ٧٧٧ البحتري: ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثائثة، ١٩٧٧).
- ٤٧٨ البحتري: ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).
- ٤٧٩- البستي، أبو الفتح علي بن محمد: ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، ١٤١٠/١٤٨٠).

- ٤٨٠ الخطيب التبريزي: أبو زكريا يحيى بن على بن محمد، شرح المعلقات العشر، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: دار الفكر، الططبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٧).
- ٤٨١ الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع، تقديم عبد الرحمن المصطفاوي (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤/ ٢٠٠٤).
- ٤٨٢ الصريحي، محمد بن يوسف: ديوان ابن زمرك الأندلسي، تحقيق محمد توفيق النيفر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧).
- ٤٨٣ بشار بن برد: ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح فضيلة العلامة سهاحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨/ ١٤٢٩،
- ٤٨٤ بشار بن برد: ديوان بشار بن برد، نشرة بعناية مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣/١٤١٣).
- ٥٨٥ البغدادي، أبو غالب محمد بن المبارك بن ميمون: منتهى الطلب من أشعار العرب، نشرة بعناية محمد مصطفى محمود زهران (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بعناية محمد مصطفى محمود زهران (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،
- ٤٨٦ البها زهير: ديوان البهاء زهير، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد طاهر الجبلاوي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٢).
- ٤٨٧ تأبط شرًا: ديوان تأبط شرًا وأخباره، جمع وتحقيق علي ذو الفقار شاكر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).
- ٨٨٥ التجيبي، أبو الطاهر إسهاعيل بن زيادة الله التجيبي البرقي: المختار من شعر بشار (اختيار الخالدين) وشرحه، تحقيق محمد بدرالدين العلوي (بيروت: دار المدينة، بدون تاريخ، وهو تصوير عن نشرة مطبعة الاعتهاد).
- 8۸۹ جرير: ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦).
- ٠٤٩- جرير: ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1970/ ١٩٦٥).
- 89۱ جميل بثينة: ديوان جميل بثينة، نشرة بعناية أحمد عدوة (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٩١ ١٩٩٨).
- ٤٩٢ الحارث بن حلزة: ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، تحقيق مروان عطية (دمشق: دار الإمام النووي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥/ ١٩٩٤).
 - ٤٩٣ حسان بن ثابت: ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦).

- ٤٩٤ الحطيئة: ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ٧٠٤ / ١٩٨٧).
 - ٩٥٥ الحطيئة: ديوان الحطيئة، نشرة بعناية حمدو طهّاس (بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٨/ ٢٠٠٥).
- ٤٩٦ الحمداني: ديوان أبي فراس الحمداني، شرح خليل الدويهي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩١٤/ ١٩٩٤).
- 89٧ الحمداني، أبو فراس: ديوان أبي فراس الحمداني، شرح نخلة قلفاط (بيروت: مكتبة الشرق والمطبعة الأدبية، ١٩١٠).
 - ٤٩٨ الحميري: ديوان السيد الحميري، تحقيق نواف الجراح (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩).
- ٩٩ الدؤلي، أبو الأسود: ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، (بيروت: دار ومكتبة الحياة، الطبعة الثانية، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
- ٥٠٠ الديلمي: ديوان مهيار الديلمي، تحقيق أحمد نسيم (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ٥٠١٥/ ١٩٢٦).
- ١٠٥- ديوان ابن الرومي، نشرة بعناية على حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية،
 ٢٠٠٢/ ١٤٢٣).
- ٥٠٢ الذبياني: ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).
- ٥٠٣ الذبياني، النابغة: ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٥).
- ٥٠٤ الذبياني، النابغة: ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد الطاهر بابن عاشور (القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩/١).
- ٥٠٥- ذو الرمة: ديوان ذي الرمة، تحقيق أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥/١٤١٥).
- ٥٠٦ الرقيات: ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر،
 بدون تاريخ).
- ٥٠٧ رؤبة بن العجاج: ديوان رؤبة بن العجاج، جمع وترتيب وليم بن الورد البروسي (الكويت:
 دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ).
- ٥٠٨ الزبيدي: شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، ٥٠١/ ١٩٨٥).
- ٥٠٩ زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى، اعتنى به علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٨٠١/ ١٩٨٨).

- ١٥- زياد الأعجم: شعر زياد الأعجم، تحقيق يوسف حسين بكار (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣/١٤٠٣).
- ۱۱ه- السموأل وابن الورد: ديوان السموأل وديوان عروة بن الورد، نشرة بعناية عيسى سابا (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
- ٥١٢ سحيم: ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبد العزيز الميمني (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩/ ١٩٥٠).
- ۱۳ الشنفرى: ديوان الشنفرى، جمعه وحققه وشرحه إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ۱۹ / ۱۹۹۸).
- ٥١٤ الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد: المفضليات، تحقيق عمر فاروق الطباع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ / ١٩٩٨).
- ٥١٥ الضبي، المفضل بن محمد: أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨١/١٤٠١).
- ٥١٦ الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: ديوان الحماسة برواية الجواليقي، نشرة بعناية أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ / ١٩٩٨)،
- ١٧ الطائي، أبو تمام حبيب بن أوس: كتاب الوحشيات: الحماسة الصغرى، حققه وعلق عليه عبدالعزيز الميمني الراجكوتي وزاد في حواشيه محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧).
- ٥١٨ طرفة بن العبد: ديوان طرفة بن العبد، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٥١٩ ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الأعلم الشمنتري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال
 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانى، ٢٠٠٠).
- ٥٢٠ العباس بن مرداس: ديوان العباس بن مرداس السلمي، جمعه وحققه يحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٢/ ١٩٩١).
- ٥٢١- عبدة بن الطبيب: شعر عبدة بن الطبيب، تحقيق يحيى الجبوري (بغداد: دار التربية، ١٩٧١/١٣٩١).
- ٥٢٢- العجاج: ديوان العجاج (عبدالله بن رؤبة)، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عبدالحفيظ السطلي (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٧١).
- ٥٢٣ العجاج: ديوان العجاج، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق عزت حسن (بيروت: مكتبة دار الشرق، بدون تاريخ).

- ٥٢٤ العكلي: ديون النمر بن تولب العكلي، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).
- ٥٢٥ علقمة بن عبدة: ديوان علقمة بن عبدة، تحقيق وشرح سعيد نسيب مكارم (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).
- ٥٢٦ علي بن أبي طالب: ديوان الإمام علي بن أبي طالب ، نشرة بعناية عبد الرحمن المصطاوي (بروت: دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١/ ٢٠٠٥).
- ٥٢٧ عمرو بن كلثوم: ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦/١٤١٦).
- ٥٢٨- العميدي، محمد بن أحمد: الإبانة عن سرقات المتنبي (ويليه سرقاتٌ أخرى نسبت للمتنبي ورسالة الحاقب بن عباد في كشف عن مساوئ المتنبي والرسالة الحاقبة)، تحقيق إبراهيم الدسوقي البسطامي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).
- ٥٢٩ عنترة: ديوان عنترة ومعلقته، تحقيق خليل شرف الدين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٧).
- ٥٣٠ عنترة: ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤).
- ٥٣١ الفحل: ديوان علقمة بن عبدة الفحل (بشرح الأعلم الشمنتري) تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب (حلب: دار الكتاب العرب، الطبعة الأولى، ١٣٨٩/ ١٩٦٩).
- ٥٣٢ الفرزدق: ديوان الفرزدق، شرح إيليا حاوي (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣).
- ٥٣٣- القحطاني، أبو محمد عبد الله بن محمد القحطاني الأندلسي نونية القحطاني (القاهرة: دار الحرمين، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨).
- ٥٣٤ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٥٣٥ القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب، نشرة بعناية علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٥٣٦- القطامي، عُمير بن شُيَيْم: ديوان القطامي، تحقيق إبراهيم السامرائي وأحمد مطلوب (بيروت: دار الكتب الثقافية، ١٩٦٠).
 - ٥٣٧ كثير عزة: ديوان كُثيِّر عزَّة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٩١/١٩٩١).
 - ٥٣٨ كثير عزة: ديوان كُثيِّر عزَّة، تحقيق عدنان زكي درويش (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤).

- ٥٣٩ كعب بن زهير: ديوان كعب بن زهير، صنعة الإمام أبي سعيد الحسن بن الحسين العسكري، نشرة بعناية حنا نصر الحتى (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٤/ ١٩٩٤).
- ٥٤٠ الكلبي: ديوان زهير بن جناب الكلبي، تحقيق محمد شفيق البيطار (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩).
- ۱ ۵ ۰ لبيد بن ربيعة: ديوان لُبيد بن ربيعة، نشرة بعناية حمدو طهاس (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/١٤٢٥).
- ٥٤٢ مجنون ليلى: ديوان قيس من الملوح مجنون ليلى، رواية أبي بكر الوالبي، تحقيق يسري عبدالغني (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ١٩٩٩).
- ٥٤٣ مجنون ليلى: ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق عبدالستار أحمد فراج (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٩).
- ٥٤٤- المعري، أبو العلاء: سقط الزند، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧/١٤٢٨).
- ٥٤٥ المعري، أبو العلاء: سقط الزند، نشرة بعناية أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧/١٤٢٨).
- ٥٤٦ المعري، أبو العلاء: شرح ديوان أبي الطيب المتنبي «معجز أحمد»، تحقيق عبد المجيد دياب (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤١٣/١٤١٣).
- ٥٤٧- المعري، أبو العلاء: لزوم ما لا يلزم: اللزوميات (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/١٤٢٧).
- ٥٤٨ النمر بن تولب: ديوان النمر بن تولب العُكلي، تحقيق محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).
- 989 النميري، أبو حية: شعر أبي حية النميري، تحقيق يحيى الجبوري (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥).
 - ٥٥- الهذليون: ديوان الهذلين، تحقيق أحمد الزين (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٥).
- ١ ٥ ٥ الهمذاني، بديع الزمان: ديوان بديع الزمان الهمذاني، تحقيق يسري عبد الغني عبدالله (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣/ ٣٠٠٣).
- ٥٥٢ الوليد بن يزيد: «ديوان الوليد بن يزيد»، تحقيق خليل مردم بك، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلده ١، الجزء ١ و٢، شوال وذو القعدة ١٣٥٥/ كانون الثاني وشباط ١٩٣٧.
- ٥٥٣ وليم بن الورد، البروسي (جامع): مجموع أشعار العرب، نشرة بعناية (ليبسيغ: مطبعة دروغولين، ١٩٠٣)، ج٣: ديوان رؤبة بن العجاج (تصوير دار ابن قتيبة بالكويت، بدون تاريخ).

التاريخ والسير والتراجم والطبقات:

- ٤٥٥- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨-١٣٩٨).
- ٥٥٥- ابن أبي الوفاء الحنفي، محيي الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصرالله بن سالم: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو (الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣/١٤١٣).
- ٦٥٥ ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار: سيرة ابن إسحاق المسهاة كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي،
 تحقيق محمد حميد الله (فاس: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٣٩٦/ ١٩٧٦).
- ٥٥٧ ابن الأبار: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٤١٠/ ١٩٨٩).
- ٥٥٨ ابن الأثير الجزري، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد: الكامل في التاريخ، نشرة بعناية محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧/١٤٠٧).
- ٥٥٩ ابن الأثير الجزري، عز الدين: اللباب في تهذيب الأنساب (بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ).
- ٥٦٠ ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السامرائي (الزرقاء/ الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥ /١٤٠٥).
- ٥٦١ ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢ ١٤ ١/ ١٩٩٢).
- ٥٦٢ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: أخبار الأذكياء، تحقيق بسام عبدالوهاب الجابي (بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٥٦٣ ابن الخطيب، ذو الوزارتين لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٤/ ١٩٧٤).
- ٥٦٤ ابن العديم: أبو العلاء المعري: دفاع المؤرخ ابن العديم عنه (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشم ، ١٩٤٥).
- ٥٦٥ ابن العديم، الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة: بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ).
- ٥٦٦ ابن العديم، كمال الدين أبو حفص عمر بن أحمد بن عبد الله: بغية الطلب في تاريخ حلب، نشرة بعناية علي سويم (أنقرة: الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٦).

- ٥٦٧ ابن المعتز، [عبد الله]: طبقات الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦).
- ٥٦٨ ابن إياس الحنفي المصري، محمد بن أحمد: من بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠).
- ٥٦٩ ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بعروت: دار الثقافة، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٥٧٠ ابن بشكوال: الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري / بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١٠ ، ١٩٨٩ / ١٩٨٩).
- ۱۸۷۱ ابن حجة الحموي وآخرون: البديعيات الخمس في مدح النبي المختار والصحابة الكرام (مصر: مطبعة المعارف، ۱۸۹۷)
- ٥٧٢- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢).
- ٥٧٣ ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي: التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).
- ٥٧٤- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي: التعريف بابن رحلة ابن خلدون، قدم المنابق عبد الطنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).
- 0٧٥- ابن خلدون، عبدالرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نشرة بعناية خليل شحادة وسهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).
- ٥٧٦ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤١٤/ ١٩٩٤).
- ٥٧٧ ابن دحية، مجد الدين أبو الخطاب: نهاية السول في خصائص الرسول محمد بن عبدالله هي، تحقيق عبدالله عبدالقادر الشيخ محمد نور الفادني (الدوحة: إدارة الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف والأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢١٦ / ١٩٩٥).
- ٥٧٨ ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٤٠٤ / ١٩٨٣).
- 9۷۹ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٣/١٩١).

- ٥٨٠ ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولَى، ١٤١٢ / ١٩٩٢).
- ٥٨١- ابن عبدالحكم: فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبدالمنعم عامر (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، بدون تاريخ).
- ٥٨٢ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية مَنْ حل بها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق جماعة من العلماء (بروت: دار الفكر، ١٤١٦/ ١٩٩٦).
- ٥٨٣ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرومة العمري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/ ١٩٩٥).
- ٥٨٤ ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: المعارف، تحقيق ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨١).
- ٥٨٥ ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤٢٥/ ١٩٩٤).
- ٥٨٦- ابن كثير القرشي الدمشقي، عهاد الدين أبو الفداء إسهاعيل بن عمر: البداية والنهاية، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي (المهندسين جيزة: دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٤٩٨).
- ٥٨٧- ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، نشرة بعناية معروف زريق (دمشق/ بروت: دار الخبر، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٥٨٨- أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ / ٢٠٠٢).
- ٥٨٩ الأصبهاني الكاتب، العهاد: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء المغرب والأندلس)، تحقيق آذرتاش آذرنوش وتنقيح وزيادة محمد العروسي المطوي وزميليه (تونس: الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦).
- ٥٩ الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢ / ٢٠٠٢).
- ٥٩١ البلاذري، أحمد بن يحيى: أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر، ١٩٥٩).
- 097 البلخي، أبو زيد أحمد سهل: كتاب البدء والتاريخ، نشرة بعناية خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧/١٤١٧).

- 99° البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية / القاهرة: دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨/١٤٠٨).
- 995 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الشيائل المحمدية والخصائل المصطفوية؛ تحقيق صلاح الدين محمود السعيد (المنصورة: دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، ٢٦٦ / ٢٠٠٥).
- ٥٩٥ التليدي، محمد بن عبدالله: تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦/ ١٩٩٥).
- ٥٩٦ التنبكتي، أحمد باب: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/ ٢٠٠٤).
- 99۷ التنوخي، أبو علي المحسن بن على: المستجاد من فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي (بيروت: دار صادر، تصوير عن طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٤١٢/ ١٩٩٢).
- ٥٩٨ الجبري، عبد الرحمن بن حسن: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، نشرة بعناية إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ / ١٩٩٧).
- 999 الجمل: حاشية الشيخ سليان الجمل على القصيدة الهمزية للبوصيري ومعها تقريرات العلامة الصاوى (مصر: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ).
- ٦٠٠ الحجي، عبدالرحمن علي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨/١٤٢٩).
- 1.١- الحلبي الشافعي، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد: السيرة الحلبية وهو الكتاب المسمى إنسان العيون في سيرة النبي المأمون، نشرة بعناية عبدالله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٢).
- 7.٢- الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي: مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، بدون تاريخ).
- ٦٠٣- الحموي الرومي، ياقوت: معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣).
- 3.٦- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢٢).
- 97.0 الخفاجي المصري، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 170//12۲۱).

- ٦٠٦- الدمشقي، إسماعيل بن عمر ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عبدالله التركي (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣).
- 7.٧- الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: الإمامة والسياسة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦/ ٢٠٠٦).
- ٦٠٨ الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: كتاب عيون الأخبار، تحقيق لجنة بدار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦).
- 9-7- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن ثابت: سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٧/ ١٩٩٦).
- ٦١- الزرقاني، محمد عبدالباقي: شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق محمد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ / ١٩٩٦).
- 71۱ الزركلي، خير الدين: الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٦).
- ٦١٢- الزهري، محمد بن سعد بن منيع: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١/١٤٢١).
- 71٣- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي: طبقات الشافعية الكبرى، تعقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٦٤/١٣٨٣).
- 318- السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي: الروض الأنف في شرح السنة النبوية لابن هشام، تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشوري (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).
- 710- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩/ ١٩٧٩).
- 71٦- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٦٧/ ١٩٦٧).
- 71۷- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق جماعة من الباحثين العرب والأوروبيين (النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، نشرت أجزاؤه الثلاثون في تواريخ مختلفة بين سنتي ١٩٦٢-٢٠٠٤).

- ۱۸ الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠).
- 7۱۹ الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠/ ١٤٠٠).
- ٦٢- الطباع، إياد خالد: محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٥/ ٢٠٠٥).
- ٦٢١ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ «تاريخ الطبري»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨).
 - ٦٢٢ الطنطاوي، على: قصص من التاريخ (جدة: دار المنارة، ٢٠٠٢).
- 7۲۳ الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: كتاب المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري (المدينة المنورة: مكتبة الدار، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ).
- 374- القسطلاني، أحمد بن محمد: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦/١٤١٦).
- 970- القِفطي، الوزير جمال الدينة أبو الحسن علي بن يوسف: إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦/١٤٠٦).
- 7۲٦ الكتبي، محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣ ١٩٧٢).
- 7۲۷ الكلاعي الأندلسي، أبو الربيع سليهان بن موسى: الاكتفاء بها تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق محمد كهال الدين عز الدين علي (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٧/١٤١٧).
- ٦٢٨ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: أعلام النبوة، ضبط نصه وعلق عليه خالد عبدالرحمن العك (بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٤/١٥١٤).
- 979- المرتضى، أحمد بن يحيى: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، نشرة بعناية توما أرنلد (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ).
- ٦٣- المرزباني، أبو عبيدالله حمد بن عمران: معجم الشعراء، تحقيق الدكتور ف. كرنكو (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩١/ ١٩٩١).

- ٦٣١- المقري التلمساني، أحمد بن محمد: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق مصطفى السقا وزميليه (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦١/ ١٩٤٢).
- ٦٣٢- المقري التلمساني، أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٤٠٨/١٤٨٨).
- 7٣٣ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر بن محمد: إمتاع الأسماع بها للنبي تله من الأحوال والخفدة والمتاع، تحقيق محمد عبدالحميد النميسي (بيرت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠/١٤٩٠).
- 3٣٤ الناصري السلاوي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، نشرة بعناية محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).
- 7٣٥- النباهي المالقي، أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن: تاريخ قضاة الأندلس المسمى كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الخامسة، ٣٠٤/ ١٩٨٣).
- ٦٣٦ الندوي، أبو الحسن علي الحسني: رجال الفكر والدعوة في الإسلام (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).
- ٦٣٧ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق جماعة من الباحثين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/ ١٤٢٤).
- ٦٣٨ النيسابوري، أبو منصور عبدالملك الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد
 عمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ / ١٩٨٣).
- 979- اليحصبي السبتي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة ومكتبة الفكر، ١٩٦٧).
- ٦٤- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، نشرة بعناية محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨/١٤١٨).
- ٦٤١- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: ترتيب المدارك، تحقيق علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠).
- 787- اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢/ ٢٠٠٢).

موسوعات ومعاجم وقواميس:

- 78٣- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، نشرة بعناية أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢/١٤٢٣).
- 3٤٢- ابن النديم: الفهرست، نشرة بعناية إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٩٤٧/ ١٤١٧).
- ٥٤٥- ابن سيده، أبو الحسين علي بن إسهاعيل الأندلسي: المخصص (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، [مصور عن طبعة الأميرية، ١٣٢١).
- ٦٤٦ ابن منظور: لسان العرب، مرتبًا على حروف المعجم، تحقيق عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).
- ٦٤٧- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٠/١٤١٠).
- ٦٤٨ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق جماعة من العلماء وتقديم عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤/١٣٨٤).
- 9 ٦٤٩ البستاني، المعلم بطرس: محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧).
- ٦٥- الجرجاني، علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات، تحقيق مع زيادات بعناية محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- 101- الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور العطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠).
- 70۲ حاجي خليفة، المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي وتقديم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٤١/ ١٩٨٢).
- 70٣ حسين، محمد الخضر: كتاب «تونس وجامع الزيتونة» ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها المحامي علي الرضا الحسيني (دمشق/ بيروت/ الكويت: دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣١/ ٢٠١٠).
- ٦٥٤- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧/ ١٩٩٧).

- 700- زادة، عبد اللطيف بن محمد سياضي: أسهاء الكتب المتمم لكشف الظنون، تحقيق محمد التونجي (القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ).
- ٦٥٦ الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء/ مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥/ ١٩٦٥).
- ٦٥٧- الزبيدي، السيد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد العليم الطحاوى (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦).
- 70۸- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨/١٤١٩).
- 709- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤).
- ٦٦- الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، قدم له ووضع حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٨-٧/١٤٢٨).
- 771- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير، نشرة بعناية يحيى مراد (القاهرة: مؤسسة المختار، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨).
 - ٦٦٢ قنواتي، الأب جورج شحاته: مؤلفات ابن سينا (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٥٠).
- 7٦٣ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 14/ 199٨).
- 378- الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد: الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق أحمد فريد المزيدي (مكة المكرمة/ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٩ / ١٩٩٩).

المجلات والدوريات:

- 977- كنوز الفرقان (يصدرها الاتحاد العام لجماعة القراء بمصر)، العدد الثامن، السنة الأولى، شعبان ١٣٦٨/ يونية ١٩٤٩.
 - ٦٦٦ تراثنا، العدد الرابع، السنة الأولى، ربيع ٢٠١١هـ.
 - 77٧ مجلة العالم العربي (أصدرتها مكتبة العرب بتونس)، العدد ٤، جوان [يونيه] ١٩٣٠.
 - ٦٦٨ مجلة المجمع العربي العلمي بدمشق (يصدرها منذ سنة ١٩٢١/١٩٢١):

المجلدات: ۲۹ (۱۳۷۳/ ۱۹۰۶)؛ ۳۰ (۱۹۷۲/ ۱۹۰۶)؛ ۲۱ (۱۹۷۱/ ۱۹۰۶) ۳۰ (۱۸۳۱/ ۱۳۸۰/ ۱۳۸۰)؛ ۲۸ (۱۸۳۱– ۱۸۳۱/ ۱۳۸۱)؛ ۲۸ (۱۸۳۱– ۱۸۳۱/ ۱۳۸۴/ ۱۳۸۴/ ۱۳۸۴/ ۱۳۸۴/ ۱۳۸۴/ ۱۹۶۹).

779 - مجلة الهداية الإسلامية (أصدرها الشيخ محمد الخضر حسين بالقاهرة):

المجلدات: ٢: الجزء ١٦، جادى الأولى ١٣٥٩؛ ٦: الجزء ٥، ذو القعدة ١٣٥١؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥١؛ ٧: الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٤؛ الجزء ١، ربيع الثاني ١٣٥٤؛ ٨: الجزء ٤، مبدى الآخرة ١٣٥٥؛ الجزء ٢، مبدى الآخرة ١٣٥٥؛ الجزء ٣، مبدى الآخرة ١٣٥٥؛ الجزء ٣، رمضان ١٣٥٥؛ الجزء ٤، شوال ١٣٥٥؛ ١٠: الجزء ٧، المحرم ١٣٥٧؛ الجزء ٨، صفر ١٣٥٧؛ الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٧؛ الجزء ١، ربيع الثاني ١٣٥٧؛ الجزء ١، مجاد الأول ١٣٥٧؛ الجزء ٤، شوال ١٣٥٧؛ الجزء ٥، ذو المحدة ١٣٥٧؛ الجزء ٥، المحرم ١٣٥٧؛ الجزء ٥، صفر المعدة ١٣٥٧؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٣٥٧؛ الجزء ٠، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ ١٢: الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ٩، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ٢، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ ١٢: الجزء ٩، ربيع الأول ١٣٥٨؛ الجزء ٢، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ الجزء ٢، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ ١٢: الجزء ٢، ربيع الثاني ١٣٥٨؛ ١٠. الجزء ٢، ربيع الثاني ١٣٥٩؛ ١٠. الجزء ١٠ دو القعدة ١٣٥٩؛ الجزء ٢٠ دو المحجم ١٣٥٩؛ الجزء ٢٠ دو المحجم ١٣٥٩؛ ١٠. المحرم ١٣٦٤؛ ١٠.

• ٦٧٠ مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (يصدرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ عام ١٩٤٦/١٣٥٣): المجلد ٦، العدد ١٩٤٦/١٣٥٦

الأجزاء: ٤: ١٩٣٧؛ ٨: ١٩٥٥؛ ٩: ١٩٥٧؛ ١٩: ١٩٧١؛ ١٩٣١.

۱۹۵۰ المجلة الزيتونية (مجلة شهرية أصدرتها هيئة من مدرسي جامع الزيتونة من سنة ١٣٥٥/
 ١٩٥٦ حتى عام ١٩٧٥/ ١٩٥٥):

المجلدات: ١: الجزء ٩، ربيع الأنور ١٣٥٦/مايو ١٩٣٧؛ الجزء ٦، ذو الحجة ١٩٥٥/فيفري (فبراير) ١٩٣٧؛ الجزء ٧، محرم ١٣٥٦/مارس ١٩٣٧؛ ٢: الجزء ١، شعبان ١٣٥٦/ أكتوبر ١٩٣٧؛ الجزء ٢، رمضان ١٣٥٦/نوفمبر ١٩٣٧؛ الجزء ٣، شوال ١٣٥٦/ ديسمبر ١٩٣٧؛ الجزء ٤، ذو القعدة ١٣٥٦/ جانفي (يناير) ١٩٣٨؛ الجزء ٥، ذو الحجة ١٩٣٥/ فبراير ١٩٣٨؛ الجزءان ٨-٩، ربيع الأول والثاني ١٣٥٧/مايو-يونيو ١٩٣٨؛ الجزء ٣، ذو القعدة ١٩٥٧/مارس ١٩٣٩؛ الجزء ٥، ربيع الأول ١٣٥٨/ماي ١٩٣٨؛ الجزء ٩، رمضان ١٣٥٨/ أكتوبر ١٩٣٩؛ ٥: الجزء ٢، جمادى الأولى ١٣٦٣/ماي ١٩٤٤؛ الجزء ٢، جمادى الأولى ١٣٦٣/ماي ١٩٤٤؛ الجزء ٢، جمادى الأولى ١٣٦٣/ماي فيفري؛ ٦: الجزآن ٢-٣، شعبان-رمضان ١٩٦٤/ جويلية-أوت ١٩٤٥؛ الجزآن ٧-٨، فيفري؛ ٦: الجزآن ٢-٣، شعبان-رمضان ١٣٦٤/ جويلية-أوت ١٩٤٥؛ الجزآن ٧-٨،

محرم - صفر ١٣٦٥/ جانفي - فيفري ١٩٤٦؛ الجزء ١٠، جمادى الأول والثاني ١٣٥٦/ ماي - جوان ١٩٤٦؛ ١ الجزء ١، ربيع الأنور ١٣٦٦/ جانفي (يناير) ١٩٤٧؛ ٨: الجزء ٢، رجب ١٣٧٦/ أفريل ١٩٥٣؛ الجزء ٤، ١٣٧٢/ أفريل ١٩٥٣؛ الجزء ٤، ١٣٧٤/ ماي ١٩٥٥؛ ٩ الجزء ٢، ١٩٥٥/ ١٩٧٤؛ الجزء ٢، ١٩٥٥/ ١٣٧٤، ١٩٥٥؛ الجزء ٢، ١٩٥٥/ ١٣٧٤، ١٩٥٥.

٦٧٢ - السعادة العظمى (أصدرها الشيخ محمد الخضر حسين بتونس):

المجلد ١: العدد ٤، ١٦ صفر ١٣٢٢ه؛ العدد ٦، ١٦ ربيع الأنور ١٣٢٢ه؛ العدد ١، ١٦ ربيع الثاني ١٣٢٢ه؛ العدد ١٦ / ٢٠، ١٦ شوال ١٣٢٢ه.

7۷۳ - الهداية (أصدرتها إدارة الشؤون الدينية بتونس): العدد الأول، محرم - صفر ١٤١٣/ يوليو - أغسطس ١٩٩٢.

٦٧٤ - جوهر الإسلام (أصدرها الشيخ محمد الحبيب المستاوي بتونس):

العدد الثاني، السنة الثانية، شعيان ١٣٨٩/ أكتوبر ١٩٦٩.

العدد الرابع، السنة الأولى، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.

العدد الثامن، السنة الأولَى، ذو القعدة ١٣٨٨/ جانفي (يناير) ١٩٦٩.

خطب ورسائل:

- ۱۷۵ المعري، أبو العلاء: رسائل أبي العلاء -Ala' of Ma'arrat Al المعري، أبو العلاء: رسائل أبي العلاء -٦٧٥ ، تحقيق وترجمة دايفيد سمويل مرجوليوث (أوكسفورد: مطابع كلاريندن، Nu'man).
- 7٧٦ الهمذاني، بديع الزمان: رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني وبهامشها مقاماته (القاهرة: مطبعة أمن هندية، ١٣١٥/ ١٨٩٨).
- 7۷۷ علي بن أبي طالب: نهج البلاغة (وهو ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، شرح الشيخ محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧).

مراجع متنوعة:

٦٧٨ – الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح: المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣/١٤٢٤).

- 979 ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: الأنواء في مواسم العرب (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٨).
- ٦٨٠ ابن عرب شاه، أحمد بن محمد: كتاب فاكهة الخلفاء ومفكهة الظرفاء، نشرة بعناية غيورغ ولهلم غربتغ (بون: المطبعة الرسمية، ١٨٣٢).
- ۱۸۱ بوازار، مارسيل: إنسانية الإسلام، ترجمه عن الفرنسية عفيف دمشقية (بيروت: منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، ۱۹۸۰).
- 7۸۲ التلمساني، محمد بن محمد المهدي: الإمام مولاي عبدالسلام بن مشيش (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦/ ٢٠٠٦).
- 7۸۳ الزبيدي، السيد محمد بن محمد الحسيني: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٤/ ١٩٩٤، تصوير عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر لصاحبها أحمد البابي الحلبي، ١٣١١هـ).
- ٦٨٤ الزنخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق عبد الأمير مهنا (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٢/١٤١٧).
- ٦٨٥- سحَّاب، فكتور: **إيلاف قريش**: ر**حلة الشتاء والصيف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢).
- 7٨٦ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني: آداب البحث والمناظرة، تحقيق سعيد بن عبد العريفي (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ه).
- 7۸۷- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢/١٤٢٣).
- ٦٨٨ القرضاوي، يوسف: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥ / ٢٠٠٥).
- ٦٨٩ القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الأنصاري: التذكار في أفضل الأذكار، تحقيق فواز
 أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ / ١٩٨٨).
- ٦٩- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق مسعد عبدالحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).
- 191- القنوجي، صديق بن حسن: أبجد العلوم: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، نشرة بعناية عبدالجبار زكار (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨).
- 79۲ الكتب المقدسة: كتب العهد العتيق، مترجمة عن اليونانية برعاية جمعية ترقية المعارف المسيحية بلندن (طرابلس/ لبنان: مكتبة السائح، ١٩٨٣، طبعة مصورة بالأوفست عن طبعة لندن لعام ١٨٥٧).

٦٩٣ - هتون، جيميس: نظرية الأرض (بالإنجليزية)

Hutton, James, Theory of the Earth or An Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe (First published in Volume I of the Transactions of the Royal Society of Edinburgh, 1788, and posted on the web in 1998).

790 - الُوادي آشي التونسي، شمس الدين محمد بن جُابر: برنامج بن جَابر الوادي آشي، تحقيق محمد الحبيب الهيلة (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٩٨١/١٤٠١).

فلأرس

	بشار بن برد: حیاته وشعره
1081	
1088	نسب بشار
1001	
1000	أهل بشار
١٥٥٨	مولده ونشأته ووفاته
107.	صفته
7501	عمى بشار
1078	لباسه
1078	خلق بشار
1077	بداهةُ جوابه وملحه
10V+	مجلس بشار
10V1	اعتقاد بشار
1091	سبب وفاته
1090	مكانته لدى الخلفاء والأمراء
1097	غرامه وهل هو حقيقةٌ أو تصنع
۱٦٠٤	سعة علمه بالعربية وتفننه
17.0	البصرة وقبائل العرب حولها
17.7	
17•V	شعر بشار
1781	نظم شعره
1777	نسیب بشار
ነ ፕ۳٦	هجاء بشار
178	رجز بشار
781	
781	رواة بشار وكاتبو شعره
788	توسع بشار في اللغة وقياسه فيها
100	توسعه في العروض وفي الضرورة
عملها	مكانة شعر بشار من حفظ فصيح اللغة ومس
ية والإسلام ١٦٦	مكان شعر بشار من حفظ التاريخ في الجاها

זדרו	شهادة الأئمة لبشر بجزالة الشعر وسلامة الذوق
	اهتمام أهل الصناعة بشعر بشار
	من نقد بشاراً ومن أجاب عنه
17.77	نقده للشعر والشعراء
17.0	مكانة بشار من النثر
١٦٨٨	علاقة بشار بإفريقية
١٦٨٩	أعلام شعر بشار
	ديوانٰ بشار
14.4	النسخة المستخرجة من هذا الجزء من الديوان
١٧٠٧	خاتمة: منهج المصنف في تحقيق الديوان
	قراطيس من نقد الشعر
	القرطاس الأول
1710	القرطاس الثاني
1 1 1 1	القرطاس الثالث
1719	القرطاس الرابع
1770	طريقة من شعر العرب في توجيه الخطاب إلى المرأة
	ملحق المحور الرابع
	السند التونسي في علم متن اللغة
	ابن سيده
١٧٥٣	اتصال السند الأندلسي بتونس
	المحور الخامس
	مراجعات ومتابعات ومتفرقات
	. \$1,
	الفرع الأول
	مراجعات
1770	نقد علمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»
	تقديم
	الكتاب الأول: الخلافة والإسلام
	الباب الأول: الخلافة وطبيعتها
	الباب الثاني: في حكم الخلافة
1VV 1	الباب الثالث: في الخلافة من المحمه الاحتاء .

1777	الكتاب الثاني: الحكومة والإسلام
	الباب الثاني: الرسالة والحكم
1441	الباب الثالث: رسالة لا حكم، دين لا دولة
	الكتاب الثالث: الخلافة والحكومة في التاريخ
	الباب الأول: الوحدة الدينية والعرب
	الباب الثاني: الدولة العربية
	الباب الثالث: الخلافة الإسلامية
	خاتمة
١٨٠٠	نظرة في الكتاب المعنون «مقدمة في النحو» المنسوب إلى الإمام خلَف الأحمر
11.	مقدمة
	مؤلف هذه المقدمة
č	هلُّ يعد خلف الأحمر من أئمة النحو؟ وهل يعد من نحاة المذهب البصري أو من نحاة
11.0	المذهب الكوفي
1111	وصف هذه المقدمة
1118	إيضاح ما يحتاج إليه في المقدمة
1179	تفسير الشواهد الشعرية الواردة في هذه المقدمة وهي غير معروفة في شواهد النحو
1100	نظرة في كتاب «الجامع الكبير» لابن الأثير
١٨٣٧	مقارنة وتحليل بين كتاب «المثل السائر» وكتاب «الجامع الكبير»
188	تُحفةُ المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح
188	مقدمة
1120	نسب اللبلي وطرف من حياته ورحلته وأسهاء أساتذته وتلاميذه
	مؤلفاتهمؤلفاته معالم المستعدد ال
1127	صفة كتاب تحفة المجد الصريح
	كتاب الفصيح وما عليه من الشروح
	هل توجد نسخة أخرى من كتاب تحفة المجد الصريح
	تكملة وتقفية للتعريف بكتاب «تحفة المجد الصريح» وصاحبه وأصله
	تصحيح أخطاء وتحاريف في طبعة جمهرة الأنساب لابن حزم
	440 - 40
	الفرع الثاني
1 4 4 4	متابعات
1444	أخطاء الكتاب في العربية: رد على نقد
1881 1881	تحقيق ترجمة عالم كبير وإصلاح وهُم في تسميته

1881	نسبهن
1894	اهتهام العلماء بكتاب المفتاح
1490	نشأةُ السكاكي الجثمانية والعلمية
1199	نحلته ومذهبة
19.1	العصر الذي ألف فيه «المفتاح»
19.4	تذييل لترجمة سعد الدين التفتازاني
	الفرع الثالث
	مقدمات كتب
	النابغة الذبياني وشعره
	نسبه
	مكانته في الشعر
	ما عيب به شعره
	تحكيمِه بين الشعراء
	اتصالُه بالنعمان بن المنذر
	لحاق النابغة بملوك غسان بعد هربه من النعمان بن المنذِر
1919	انقطاعٌ آخر بين النابغة والنعمان، ورجوعه إلى النعمان لَّا بلغه مرضه
	شرف النابغة ورفاهية عيشه
	دين النابغة
	من لُقّب بالنابغة من الشعراء بعد النابغة الذبياني
1978	تنبيه لتكملة ديوان النابغة
1977	الواضح في مشكلات شعر المتنبي
	الغرض من هذا الكتاب
	طريقةً هذا الكتاب
194.	ترتيبُ الأبيات التي فسرها في هذا الكتاب
1944	ترجمةً مؤلف كتاب الواضح
	اسم الكتاب
1984	نسخةُ الكتاب
	سرقات المتنبي ومشكل معانيه
	من هو ابن بسام صاحب الذخيرة
	غريضٍ هذا الكتاب وطريقتُه
	مؤلُّفُ هذا الكتاب
1988	صفة نسخة كتاب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه» لابن بسام النحوي

1984	الفتح ابن خاقان وكتابه «قلائد العقيان»
	ترجمة مؤلف «قلائد العقيان»
	مشيخته
1989	مكانته من الإنشاء والشعر
	تاكيفه
	أخلاقُه وحالُه
1904	كتاب «قلائد العقيان»
1908	اسم الكتاب
1907	حالةً نسخ كتاب القلائد مخطوطها ومطبوعها
	النسخُ التي أُجريت المقابلة بها
	المطبوعات من «قلائد العقيان»
	الفرع الرابع
	خطب ورسائل
1974	خطاب ابن عاشور عند عودته لمشيخة جامع الزيتونة وفروعه
1970	خطاب في حفل اختتام السنة الدراسية بجامع الزيتونة
1970	فضيلة العلم وحظ الأمة التونسية منه
1977	النصح للزيتونة هو النصح لمتعلميها
1977	كيف كانت العلوم بالزيتونة وكيف يجب أن تكون
1971	ضبط البرامج
1971	عناية ملوك تونس بالعلم
1979	شكر الأمة التونسية
1979	شكر الطلبة الزيتونيين
	إصلاح مدارس الطلبة
	العناية بالفروع الزيتونية
	العناية بالتعليم الابتدائي
1971	دعوة أبوية لشيوخ التدريس
	النتيجة بعد اطراد العناية
	الحمد لله لنحمد الله
	خطاب في احتفال جمعية الزيتونيين
1977	خطاب بالفرع الزيتوني بصفاقس
1979	خطاب في حفل الفرع الزيتوني بسوسة
1447	خطاب في جامع عقبة خلال زيارة الفرع الزيته في بالقبر وإن

1910	خطاب في الاحتفال السنوي لمكتبة التلميذ الزيتوني
	خطاب في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني
1998	خطاب في الذكري السنوية الأولى لعودته إلى مشيخة الزيتونة
1997	خطاب في موسم ختم السنة الدراسية
7٧	حوار حول إصلاح التعليم الزيتوني
	من تقديم محرر المجلة
7.10	خمس رسائل إلى الشيخ محمد النخلي
7.10	الرسالة الأولى
7 • 1 •	الرسالة الثانية
	الرسالة الثالثة
7 • 7 •	الرسالة الرابعة
17.7	الرسالة الخامسة
7 • 7 7	ملحقملحق
37.7	رسالتان إلى الشيخ محمد الخضر حسين
7 + 7 2	الرسالة الأولى
7.77	الرسالة الثانية
7 • 7 ٨	رسالة إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بمناسبة تأبين الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور
7.47	قصيدة في مدح الشيخ محمد النخلي
7.47	دعوة إلى الشيخ محمد الخضر حسين
y . w.,	و او العرب و ا

